

Yvan Simonis

Anthropologue, retraité de l'enseignement, Université Laval

(1968)

CLAUDE LÉVI-STRAUSS ou La «passion de l'inceste».

Introduction au structuralisme

Un document produit en version numérique par Pierre Patenaude, bénévole,
Professeur de français à la retraite et écrivain
Chambord, Lac—St-Jean.

Courriel: pierre.patenaude@gmail.com

[Page web dans Les Classiques des sciences sociales.](#)

Dans le cadre de la bibliothèque numérique: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une bibliothèque développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Pierre Patenaude, bénévole,
professeur de français à la retraite et écrivain,
Courriel : pierre.patenaude@gmail.com

à partir de :

Yvan SIMONIS
Anthropologue, retraité de l'enseignement, Université Laval

**CLAUDE LÉVI-STRAUSS ou La « passion de l'inceste ». Introduction
au structuralisme.**

Paris : Les Éditions Aubier-Montaigne, 1968, 380 pp. Collection : Recherches
économiques et sociales, no 8.

[Autorisation formelle accordée, le 7 janvier 2012, par M. Yvan Simonis de
diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel simoniver@hotmail.com

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word
2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''

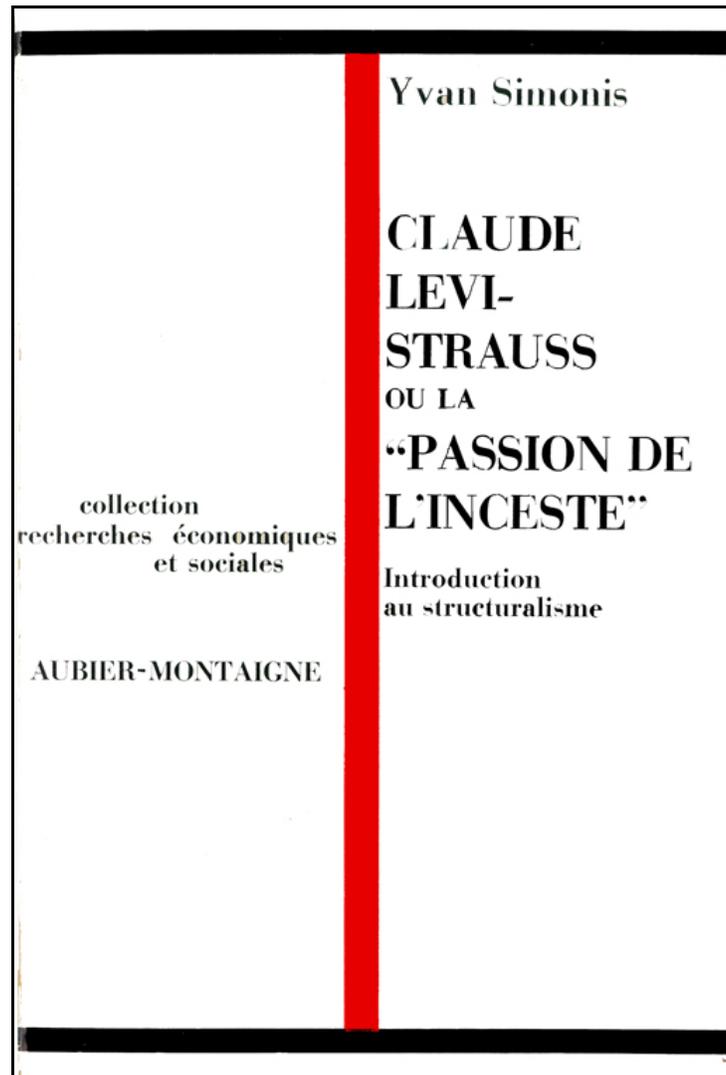
Édition numérique réalisée le 17 février 2013 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, Québec.



Yvan Simonis

Anthropologue, retraité de l'enseignement, Université Laval

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.



Paris : Les Éditions Aubier-Montaigne, 1968, 380 pp. Collection : Recherches économiques et sociales, no 8.

[373]

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Introduction](#)

CHAPITRE I

INTUITION DU RÔLE INCONSCIENT DE L'ESPRIT HUMAIN. INTERVENTION DU MODÈLE LINGUISTIQUE

Les trois inspirateurs de l'intuition fondamentale de Lévi-Strauss

Traits généraux de la connaissance et de la vérité Lévi-Strauss met en œuvre son intuition dans le champ de l'ethnographie

Intervention du modèle linguistique

Application du modèle linguistique aux phénomènes sociaux

Application du modèle au cas des systèmes de parenté des tribus « primitives » et ses problèmes

CHAPITRE II

« LES STRUCTURES ÉLÉMENTAIRES DE LA PARENTÉ ». DÉMONSTRATION DES HYPOTHÈSES DE LÉVI-STRAUSS

§ I. [Le rôle « stratégique » des notions de « réciprocité » et d' « échange ». L'optique de ce chapitre](#)

1. [L'émergence de la culture](#)

- a) Règle et universalité : les critères de la Nature et de la Culture : 35.
- b) La prohibition de l'inceste, émergence de la Culture : fausses interprétations : 37.
- c) La conception de Lévi-Strauss : 40.

2. [L'émergence expliquée](#)

- a) L'alliance : 42.
 - b) Alliance et échange : 45.
 - c) La réciprocité explique la prohibition de l'inceste : 48.
 - d) La réciprocité expliquée : 55.
- Le renouvellement de l'approche : 60.

3. [L'explication « structurale » ou « naturelle »](#)

§ II. [La démonstration de Lévi-Strauss et le modèle linguistique](#)

On remonte à la structure de l'esprit : 71.

On passe à la linguistique : 73.

§ III. [Conclusions. Point de vue critique](#)

Résumé du chapitre 75.

La question critique 78.

CRAPITRE III

**LES PRINCIPALES NOTIONS DU STRUCTURALISME
QUELQUES PRÉCISIONS**

§ I. [Inconscient, symbolique et social](#)

L'émergence du symbolique fonde le social : 82.

L'inconscient fonde le symbolique : 83.

L'inconscient est au fondement : 86.

§ II. [Individuel et collectif, place de la subjectivité](#)

L'individu et le social ; 88.

La fonction de l'inconscient dans l'échange : 89.

L'inconscient fonde les possibilités de communication : 94.

La subjectivité fait partie du social et le garantit : 94.

§ III. [Inconscient-conscient. Rapports généraux](#)

Démarche de l'ethnologue et démarche de l'historien : 99.

Rôle de la conscience : 101.

La vie sociale échange des « signes » : 102.

§ IV. [Pensée symbolique et connaissance scientifique](#)

Émergence de la pensée symbolique et condition de la pensée : 105.

Différence entre toute pensée symbolique et la connaissance scientifique :
quelques questions 107.

§ V. [Le rapport Culture-Nature](#)

L'ambiguïté du rapport : 109.

Social et culturel : 110.

Liaisons et distinction Nature-Culture 112.

CHAPITRE IV

LE « REGARD » DE L'ETHNOLOGUE ET SON TYPE D'HUMANISME

§ I. L'ethnologie apparaît dans un cadre historique déterminé.

Elle vit et pressent la naissance d'un nouvel humanisme

Contingence historique : 118.

Les espoirs de l'ethnologue : 119.

Caractéristique générale de son approche : 122.

§ II. Le point de vue « astronomique » et le point de vue « psychologique »

Le point de vue « astronomique » 124.

Le point de vue « psychologique » 126.

Ces points de vue et le concret : 127.

Liaisons de ces points de vue : 129.

Ces points de vue et l'humanisme : 130.

§ III. Essais, tendances, problèmes d'un humanisme nouveau

1. Orientation de cet humanisme

La présence de Rousseau : 132.

L'expérience de l'ethnologue : 133.

La transformation de la conscience : 135.

L'identification à tout vivant : 136.

2. Le Temps et l'Histoire

Le structuralisme transforme la conscience de l'Histoire : 138.

L'Histoire est un mythe, elle en a les fonctions : 139.

L'Histoire est un code : 142.

Le code de l'Histoire : 143.

L'image du kaléidoscope et son enseignement : 146.

Le structuralisme et les théories de la communication : 148.

3. La couture nature-culture et l'humanisme

La divergence des humanismes : 152.

Le retour aux « commencements » : 153-

Un nouvel humanisme fondé sur la « pitié » : 155.

Annexe 1**LE MODÈLE LINGUISTIQUE**

- § I. La langue est un système, une forme, non une substance
 La parole et la langue : 160.
 Le signe : 160.
 Valeur et signification mènent au système : 161.
- § II. La structure du système
 Différence de la structure et du système : 164.
 La langue a plusieurs niveaux : 165.
- § III. La « révolution » structuraliste, ou la culture est une forme non une substance
 Approche structuraliste du social : 167.
 Différence de l'approche en linguistique et chez Lévi-Strauss : 168.

CHAPITRE V**LA CONSTITUTION DE LA MÉTHODE
ET SES PROBLÈMES**

- § I. Le structuralisme commence par être un formalisme
1. Modèle et structure : 170.
 Observation et expérimentation : 172.
 Conscience et inconscience des modèles : 173
 Analyse structurale des modèles : 174.
 2. Structures de « communication » et de « subordination ».
 Statique sociale ou structures de communication : 178.
 Mise au jour des « règles » du jeu : 178
 Dynamique sociale ou structures de subordination : 181.
 Structure et échange : 182.
- § II. Le structuralisme n'est pas un formalisme
1. Objections et mises au point Rapports langue-culture : 186.
 Relation nature-société : 192.
 2. Le structuralisme pratique l'épochè « à l'envers »
 La répudiation du vécu : 194.
 L'épochè à l'envers : 195.
 Le structuralisme étudie les produits de l'activité humaine : 197.
 La structure et l'événement : 199.

3. [Le structuralisme n'est pas un formalisme](#)
La perspective structuraliste : 202.
Structuralisme et formalisme : 203.
Le métalangage : 204
Le structuralisme et le c signe » : 206.
Caractéristique de toute science et structuralisme : 208.
La science et l'inconscient : 209.

4. [Quelques « démonstrations »](#)
 - a) Le triangle culinaire : 212.
 - b) La chasse aux aigles des Hidatsa : 213.Structure et fonction, « penser » et communiquer : 218.
La pensée sauvage : 220.

[Annexe II](#)

LE TRIANGLE CULINAIRE

[CHAPITRE VI](#)

LA LOGIQUE DU SENSIBLE

Qu'est-ce que la pensée sauvage ? La perspective de Lévi-Strauss

§ I. [Le « totémisme » remis dans son ensemble ou apparition du problème logique](#)

- Critique des conceptions traditionnelles : 238.
- L'illusion totémique : 240.
- La méthode à suivre : 240.
- Totémisme et métaphore : 242.
- Les théories de Radcliffe-Brown : 245.
- Le totémisme s'éclaire comme un métalangage : 247.

§ II. [Les caractères généraux de la science du concret](#)

- Valeur scientifique de la pensée sauvage : 249.
- Connaissance scientifique moderne et pensée sauvage : 250.
- La manière dont procède la pensée sauvage, exemple du bricolage : 254.
- Les moyens du bricoleur et ceux de l'ingénieur : 257.
- La logique du concret : 258.
- Intelligibilité de la pensée sauvage et art : 260.
- Équilibre structure-événement, art et mythe : 262.
- La contingence de l'événement : 263.
- Le jeu et le rite : 264.
- La comparaison du kaléidoscope : 266.

CHAPITRE VII

L'ANALYSE STRUCTURALE DES MYTHES

§ I. L'étude des mythes est le lieu privilégié des analyses structurales

Intérêt des mythes pour l'analyse structurale : 270.

Rapprochement à ce point de vue des mythes et de la musique : 274.

§ II. Mythes et langage.

1. Les hypothèses de départ

Renouvellement de la problématique : 276.

Mythe et temps : 277.

Mythe, troisième niveau de la langue 278.

2. La méthode.

Les unités de base : 280.

Synchronie et diachronie des unités de base : 281.

La fonction du mythe et sa logique : 282.

Quelques exemples : 286.

La logique du mythe pour elle-même, l'ensemble clos : 287.

La « répétition » dans les mythes : 289.

Les permutations de fonctions : 290.

La « redondance » : 291.

Point d'aboutissement de l'analyse structurale des mythes : 292.

La vérité des mythes : 292.

La conception du sujet qu'elles impliquent : 293.

§ III. Mythe et musique. L'avenir du structuralisme

Les bases du rapprochement : 294.

La musique accomplit le programme du structuralisme : 295.

La musique et le temps : 295.

Les vérités silencieuses de la musique : 297.

La musique et les deux niveaux d'articulation : 299.

L'inversion de la relation émetteur-récepteur : 301.

Persistance du « mana » et impossible inversion : 302.

CHAPITRE VIII

ÉCHEC ET RÉUSSITE DU STRUCTURALISME

§ I. Le sens de la tentative de Lévi-Strauss

- La passion de l'inceste : 306.
- La réduction du « sens » à la « fonction » : 307.
- L'homme est « degré zéro » : 308.
- La fuite de l'échange : 309.
- La passion de l'inceste pense le symbolique : 310.
- La parole porte son silence : 311.

§ II. Le structuralisme, logique de la perception esthétique

I. Structuralisme et art

- Le programme du structuralisme et celui de l'art sont identiques : 313.
- Les caractéristiques de l'art et celles du structuralisme sont les mêmes : 314.
- Le « modèle réduit » : 314.
- La connaissance du tout avant les parties : 315.
- Le renversement du procès de la connaissance : 316.
- Le structuralisme est un mode de perception esthétique de l'inconscient : 316.
- L'art est métaphore, le structuralisme aussi : 317.
- La « rupture » du symbolique : 318.
- L'impossible silence, l'impossible inceste : 319.
- L'inconscient est l'œuvre d'art par excellence : 321.
- La conception de l'événement dans le structuralisme et dans l'art sont identiques : 323.
- Pas de science « métonymique » de l'inconscient comme tel : 325.
- Le structuralisme agit en artiste : 326.

2. Par rapport à différents arts

- Le « mana » et l'art : 326.
- La *split representation* : 327.
- Les deux niveaux d'articulation, base d'une critique des arts : 328.
- Différents types d'interférence des deux niveaux d'articulation : 329.
- Le structuralisme montre la logique sur laquelle repose le sentiment esthétique : 332.

§ III. La fonction du structuralisme

Le structuralisme, comme toute activité sociale, remplit une fonction d'échange : 333.

Liaison de la civilisation industrielle et du structuralisme 334.

Conclusion :

La culture, symbole de ce qu'elle prohibe : 336.

La vérité comme nécessité : 336.

L'impossible inceste par présence du structuralisme comme fonction : 337.

Conclusions générales

§ I. Le structuralisme est une activité

§ II. Le structuralisme est ambigu

La fuite de l'échange ramène au mythe Andaman : 342.

Le dépassement du formalisme : 343.

L'impossible anthropologie : 344.

Ambiguïté de sa permanence chez Lévi-Strauss : 345.

Le bienfait du structuralisme : 347.

BIBLIOGRAPRIE

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

L'auteur est Docteur ès sciences sociales. Il prépare actuellement un doctorat de recherches sous la direction de Claude Lévi-Strauss.

Le structuralisme fait office de thérapie à l'heure où l'ordre industriel transforme l'équilibre interne des consciences. Essai pour comprendre le structuralisme, essai pour se faire une opinion. Non pas initiation purement technique à la méthode elle-même, mais introduction à une mentalité qui met au point ses méthodes. La “passion de l'inceste”, découvre un champ nouveau de la science et porte en elle sa propre critique.

L'auteur observe les fruits de l'adoption du modèle linguistique de la phonologie en sciences humaines. À l'heure où le structuralisme à ses débuts se développe rapidement, il donne son opinion et participe au débat. Le structuralisme est une logique de la perception esthétique.



[7]

Je ne prétends pas seulement que l'ombre borde votre voyage aveugle sur l'oreiller, où vos mots doux sont les mouettes et vos baisers les escales, mais aussi qu'elle vous désigne qui vous n'auriez pas dû quitter, mais aussi qu'elle vous fait ressentir plus ardemment le besoin de reprendre cet être que vous avez délaissé, à cause de ce simulacre qu'elle fait, là-bas, vers les vitres bleues, de son ensevelissement.

Robert QUATREPOINT.

[9]

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

En étudiant le structuralisme de Claude Lévi-Strauss, on se laisse captiver, on adopte son « regard », jusqu'au moment où l'on se réveille transformé. On ne revient pas indemne de la lecture des œuvres de Lévi-Strauss.

Quelque chose, en nous, résiste cependant et nous repartons vers le structuralisme pour l'interroger. Est-ce la peur de mourir ? Peut-être. Est-ce le goût des illusions ? Peut-être. En tout cas, nous tentons alors de formuler un point de vue critique. Mais avant de le formuler, nous avons été transformés.

Si, en bonne méthode, il convient de conserver à l'esprit une délimitation stricte de son point de vue pour garder le contrôle critique de ses résultats, il convient aussi de ne pas oublier ses effets en dehors du « champ » du point de vue. En pensant n'importe quoi, nous nous pensons toujours de quelque manière tout entier. Le point de vue est une faiblesse de la conscience qui peine à traduire une expérience de tout l'être.

Avant de formuler la critique, il faut adopter le « regard » de l'ethnologue, et donc vivre son expérience.

Lévi-Strauss ne dit pas tout et ne prétend pas tout dire. Une critique ne peut se contenter de dire autre chose en plus de l'auteur. Tant qu'on n'a pas tout dit sur tout, on peut, en effet, dire autre chose que n'importe qui. Il faut donc montrer qu'en partant des positions, même de Lévi-Strauss, de son propre discours, il est possible de faire naître une critique fondamentale. Nous avons choisi de l'appeler : la passion de l'inceste.

[10]

Voici le visage qu'a pris le développement qu'on va lire :

Le premier chapitre parcourt le « champ » entier du sujet. Il fait rapidement le tour des thèmes que la suite du travail reprendra sous différents angles. On travaillera par approches successives d'un « champ » dès le départ présent.

Pour tracer l'espace de ce « champ », il fallait décrire comment Lévi-Strauss en vient à fonder sa problématique définitive en rapprochant son intuition du rôle inconscient de l'esprit humain et le modèle linguistique de la phonologie. Les problèmes que soulève l'adoption du modèle en sciences humaines mènent à signaler la liaison système-fonction, qui prendra de plus en plus d'importance dans la suite (chapitre I).

Les positions théoriques sont affirmées, le modèle linguistique est adopté. Lévi-Strauss présente alors sa première grande démonstration : *Les Structures élémentaires de la parenté*. Ici se joue la partie fondamentale, ici aussi doit se formuler la question critique fondamentale.

Le second chapitre est réservé à l'analyse de ce livre magistral. Il faudrait montrer comment, en ce livre, s'opère un mouvement en deux temps, aux conséquences capitales : la récupération de l' « échange » de Marcel Mauss au bénéfice d'un inconscient structural et, grâce à cela, le renversement qui conduit l'auteur à penser que l'inconscient, et non la conscience, est le fondement du « vrai » en sciences humaines. En terminant le chapitre, la question critique intervient : faut-il pratiquer l'inceste pour expliquer sa prohibition ? Est-il possible, autrement dit, de remonter à l'ordre naturel pour observer comment l'ordre culturel y prend naissance ? Nous pensons, en effet, que la problématique de Lévi-Strauss revient à poursuivre l'inceste en ce sens (chapitre II).

Le troisième chapitre se limite à quelques informations supplémentaires sur les principaux concepts employés jusqu'à présent : inconscient, conscience, nature, culture, histoire, social, symbolique, etc. Les concepts principaux de [11] l'anthropologie se transforment au contact de là problématique structuraliste de Lévi-Strauss (chapitre III).

Le visage de l'homme change, n'importe quelle philosophie n'est plus possible. Le quatrième chapitre renouvelle l'intelligibilité du discours tenu jusqu'ici en remontant à l'expérience dont il est le langage. Quel est le « regard » de l'ethnologue ? Quel type d'humanisme entraîne-t-il ? Comment rend-il compte de sa propre expérience ? (chapitre IV).

La première partie du travail s'achève. Le « champ » a pris ses dimensions normales, nous l'avons traversé en plusieurs sens. Il est temps d'approcher la méthode structuraliste pour l'interroger. La première partie fait office de « background », nous n'abordons pas la suite sans préoccupations critiques.

Le chapitre V observe comment la méthode structuraliste se développe, les problèmes qu'elle affronte et comment elle les dépasse. Le structuralisme dépasse le formalisme.

Il semble cependant que la source même de l'activité d'échange soit oubliée, alors qu'elle fonde l'existence même des objets d'étude de structuralisme. L'échange devient purement fonctionnel, le « mana » s'estompe mais, avec lui, l'effet de sens. Le discours structuraliste continue de profiter de ce qu'il espère dépasser (chapitre V).

Lévi-Strauss est à présent maître de ses méthodes. Les deux chapitres qui suivent abordent le thème majeur de ses derniers travaux : la logique du sensible.

Le chapitre VI essaye de comprendre ce qu'on entend par là ; mais on rencontre à nouveau le même problème qu'au chapitre précédent, jailli de ce qui est oublié. La comparaison du kaléidoscope résume exactement les données du problème (chapitre VI).

Le chapitre VII est consacré à l'analyse structurale des mythes. Lévi-Strauss est de plus en plus cohérent avec ses positions théoriques de départ. Le mythe devient très normalement le domaine privilégié des analyses structurales. Lévi-Strauss tente le passage du langage à la musique. La [12] passion de l'inceste pousse *logiquement* à cette ten-

tative, elle équivaut à l'impossible passage de la parole au silence (chapitre VII).

C'est en conduisant ses tentatives à leur terme, en cohérence permanente avec ses positions méthodologiques de départ, que le structuralisme révèle clairement ce qu'il oublie mais dont il profite.

Le développement de la critique fait l'objet du dernier chapitre. Le structuralisme est le langage de l'inceste, il ne peut réussir dans les termes où il se constitue. Il n'aboutit qu'à parler « métaphoriquement » des structures de l'esprit humain. Il fait de l'homme le « degré zéro » d'une science particulière de la nature, l'humain devient inexplicable mais continue de fonder toutes les possibilités du sens. Mais cet échec mène à une réussite extraordinaire, le structuralisme rend la conscience à ses liens silencieux avec le cosmos, il est le témoin de la part d'esthétique de tout humanisme, il est une logique de la perception esthétique (chapitre VIII).

Les conclusions générales soulignent l'ambiguïté du structuralisme, ambiguïté normale, ambiguïté fallacieuse.

[13]

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

Chapitre I

Intuition du rôle inconscient
de l'esprit humain.
Intervention du modèle linguistique.

[Retour à la table des matières](#)

La période 1920-1930 a été celle de la diffusion des théories psychanalytiques en France. À travers elles, j'apprenais que les antinomies statiques autour desquelles on nous conseillait de construire nos dissertations philosophiques et plus tard nos leçons – rationnel et irrationnel, intellectuel et affectif, logique et prélogique – se ramenaient à un jeu gratuit. D'abord au-delà du rationnel, il existait une catégorie plus importante et plus valable, *celle du signifiant qui est la plus haute manière d'être du rationnel*, mais dont nos maîtres (plus occupés sans doute à méditer l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* que le *Cours de linguistique générale* de F. de Saussure) ne prononçaient même pas le nom. Ensuite, l'œuvre de Freud me révélait que ces oppositions n'étaient pas véritablement telles, puisque ce sont précisément les conduites en apparence les plus affectives, les opérations

les moins rationnelles, les manifestations déclarées prélogiques, qui sont en même temps les plus signifiantes ¹.

Ce texte est notre point de départ. Il mène immédiatement au cœur du structuralisme : refus d'un rationnel purement formel, choix d'une raison du « signifiant » et, [14] par ici, dépassement des oppositions formelles ou « jeu gratuit ». Nous sommes au cœur du structuralisme ou rationnel propre au signifiant. Agrémentons cette citation de deux autres. Lévi-Strauss invite à rapprocher l'évolution intellectuelle qu'il vécut à la lecture de Freud, de sa passion pour la géologie et de sa découverte de Marx.

Tout paysage se présente d'abord comme un immense désordre qui laisse libre de choisir les sens qu'on préfère lui donner. Mais, au-delà des spéculations agricoles, des accidents géographiques, des avatars de l'histoire et de la préhistoire, le sens auguste entre tous n'est-il pas celui qui précède, commande et, dans une large mesure, explique les autres ? Cette ligne pâle et brouillée, cette différence souvent imperceptible dans la forme et la consistance des débris rocheux témoignent que là où je vois aujourd'hui un terroir aride, deux océans se sont jadis succédé. Suivant à la trace les preuves de leur stagnation millénaire et franchissant tous les obstacles – parois abruptes, éboulements, broussailles, culture – indifférent aux sentiers comme aux barrières, *on paraît agir à contresens. Or, cette insubordination a pour seul but de recouvrer un maître-sens, obscur sans doute, mais dont chacun des autres est la transposition partielle ou déformée* ²

¹ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Coll. 10-18, n^{os} 12-13, Union Générale d'Éditions, Paris, 1962, p. 42. Souligné Par nous. Notons en passant l'allusion au *Cours de linguistique générale* dans un texte évoquant Freud.

Nous employerons dorénavant le sigle T. T. pour citer dans cette édition ce livre qui parut pour la première fois chez Plon en 1955.

D'autre part, nous signalons une fois pour toutes qu'à moins d'indication contraire, c'est nous qui soulignons les textes, et que les mots en lettres capitales sont en Italiques chez Lévi-Strauss,

² T. T., *o. c.*, p- 42-43.

Lévi-Strauss parle de la géologie. On se rendra compte rapidement que la dernière phrase de ce texte est la définition même de la recherche structuraliste et de la connaissance qui s'y joint ³. Voici notre seconde citation d'appoint :

La lecture de Marx m'avait d'autant plus transporté que je prenais pour la première fois contact, à travers cette grande pensée, avec le courant philosophique qui va de Kant à Hegel : tout un monde m'était révélé. Depuis lors, cette ferveur ne s'est jamais démentie... À la suite de Rousseau, et sous une forme qui me paraît décisive, Marx a enseigné que *la science sociale ne se bâtit pas plus sur le plan des événements* que la physique à partir des données de la sensibilité ⁴...

[15]

Freud, Marx et la géologie – « mes trois maîtresses » comme il les appelle ⁵ – éveillèrent en Lévi-Strauss l'intuition à laquelle il se tint, source permanente de son intérêt pour le rationnel du « signifiant » ou prise au sérieux de l'interférence de l'inconscient dans la raison consciente. En affirmant ceci, on reste fidèle aux textes. Il est clair, en effet, qu'il s'agit bien de cela.

Notre seul intérêt pour le moment est d'évoquer avec l'auteur de *Tristes Tropiques* son intuition du rôle fondamental de l'inconscient. Comment Lévi-Strauss voit-il, dans ces conditions, les traits généraux de la connaissance et de la vérité ? Trois citations suffiront. D'un seul coup œil, elles livrent : à la première, une définition de la connaissance, à la seconde, la manière dont elle révèle son objet : la vérité, à la troisième, la vérité à laquelle on aboutit.

³ Roger BASTIDE a bien vu ceci dans « Lévi-Strauss ou l'ethnographe à la recherche du temps perdu », *Présence Africaine*, avril-mai 1956.

⁴ T. T., p. 44. La lecture de Marx révèle à Lévi-Strauss le courant qui va de Kant à Hegel ! Ceci est peut-être significatif !

⁵ *Ibid.*, p. 44.

À un niveau différent de la réalité, le marxisme me semblait procéder de la même façon que la géologie et la psychanalyse au sens que lui avait donné son fondateur : tous trois démontrent que comprendre consiste à réduire un type de réalité à un autre ; que la réalité vraie n'est jamais la plus manifeste ; et que la nature du vrai transparait déjà dans le soin qu'il met à se dérober. Dans tous les cas, le même problème se pose, *qui est celui du rapport entre le sensible et le rationnel et le but cherché est le même : une sorte de SUPER-RATIONALISME visant à intégrer le premier au second sans rien sacrifier de ses propriétés* ⁶.

Le structuralisme se place d'emblée dans la perspective de ce super-rationalisme. Commenter ce texte serait prématuré, il faut aller au plus vite au cœur du débat. Nous obtenons, en tout cas, une définition de la connaissance : une sorte de super-rationalisme qui réussirait à intégrer le sensible au rationnel.

L'effort de la connaissance à travers le temps aboutit, au cours d'une histoire, à révéler un ordre :

[16]

... l'ordre qui s'introduit dans un ensemble au premier abord incohérent, n'est ni contingent ni arbitraire. A la différence de l'histoire des historiens, celle du géologue comme celle du psychanalyste *cherche à projeter dans le temps, un peu à la manière d'un tableau vivant, certaines Propriétés fondamentales de l'univers physique ou psychique* ⁷.

La vérité à laquelle la connaissance parvient prend le visage suivant :

La connaissance ne repose pas sur une renonciation ou sur un troc, mais consiste dans une sélection des aspects **VRAIS**, *c'est-à-dire ceux qui coïncident avec les Propriétés de ma pensée*. Non point comme le prétendaient les néo-kantiens, parce que celle-ci exerce sur les choses une

⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁷ *Ibid.*, p. 43.

inévitabile contrainte, mais bien plutôt *parce que ma pensée est elle-même un objet*. Étant « de ce monde », elle participe de la même nature que lui ⁸.

Dès à présent, tout est joué et Lévi-Strauss ne se reprendra pas.

Nous sommes au courant des données fondamentales de l'intuition définitive de Lévi-Strauss, engendrée sous l'impulsion de ses « trois maîtresses ». L'intuition va se préciser, se donner un langage technique, critique et philosophique, au fil d'une œuvre qui lui restera constamment fidèle. Dans un domaine qui n'est ni celui de Freud, ni celui de Marx, ni celui des géologues, Lévi-Strauss trouvera le « champ » le plus apte à leur être fidèle. Le « champ » entier de l'anthropologie sera progressivement « relu » à la lumière de cette intuition. Elle le mènera à découvrir [17] les maîtres, ethnologues américains qui lui sont les plus proches, à relire Durkheim et Mauss et s'en proclamer le disciple, à faire la rencontre capitale de la linguistique structurale et de Roman Jakobson, puis, à l'aide du modèle linguistique de la phonologie, à offrir une première grande démonstration avec *Les Structures élémentaires de la parenté* ⁹. Son œuvre, après cette intervention magistrale dans le domaine de l'anthropologie, se situe et se précise en butte aux

⁸ *Ibid.*, p. 42. Cette « vérité a apporté une intelligibilité extrêmement reconfortante aux yeux de Lévi-Strauss. Nous y reviendrons plus tard. Voici un texte qui la décrit bien, Lévi-Strauss parle de la géologie : « Que le miracle se produise, comme il arrive parfois ; que, de part et d'autre de la secrète fêlure, surgissent côte à côte deux vertes plantes d'espèces différentes, dont chacune a choisi le sol le plus propice ; et qu'au moment même se devinent dans la roche deux ammonites aux involutions inégalement compliquées, attestant à leur manière un écart de quelques dizaines de millénaires : soudain l'espace et le temps se confondent ; la diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les âges. La pensée et la sensibilité accèdent à une dimension nouvelle où chaque goutte de sueur, chaque flexion musculaire, chaque halètement deviennent autant de symboles d'une histoire dont mon corps reproduit le mouvement propre en même temps que ma pensée en embrasse la signification. Je me sens baigné par une intelligibilité plus dense, au sein de laquelle les siècles et les lieues se répondent se parlent des langages enfin réconciliés. » *Ibid.*, p. 43

⁹ Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (Prix Paul Pelliot), P. U. F., Paris, 1949. Nous citerons dorénavant ce livre sous le sigle S. E. P.

attaques critiques de plus d'un. Dans tous les genres, son intuition tâte le terrain, tantôt simple coup de sonde, tantôt œuvre magistrale.

Contentons-nous pour le moment d'avancer d'un pas. Lévi-Strauss dit, en effet, comment et pourquoi l'ethnographie exprimait le mieux son intuition. Elle se révéla à lui...

vers 1933 ou 34, à la lecture d'un livre rencontré par hasard et déjà ancien : *Primitive Sociology*, de Robert H. Lowie ¹⁰.

Entre le marxisme et la psychanalyse qui sont des sciences humaines à perspective sociale pour l'une, individuelle pour l'autre, et la géologie, science physique – mais aussi mère et nourrice de l'histoire, à la fois par sa méthode et par son objet – l'ethnographie s'établit spontanément dans son royaume : car cette humanité, que nous envisageons sans autres limitations que celles de l'espace, affecte d'un nouveau sens les transformations du globe terrestre que l'histoire géologique a léguées : indissoluble travail qui se poursuit au cours des millénaires, dans l'œuvre de Sociétés anonymes comme les forces telluriques et la pensée d'individus qui offrent à l'attention du psychologue autant de cas particuliers. L'ethnographie m'apporte une satisfaction intellectuelle : comme l'histoire qui rejoint par ses deux extrémités celle du [18] monde et la mienne, elle dévoile du même coup leur commune raison ¹¹.

Nous sommes bien dans l'exact prolongement de l'intuition de départ, c'est dans le « champ » de l'ethnographie que Lévi-Strauss la met en œuvre. La section du livre dont nous avons extrait les renseignements précédents s'intitulait d'ailleurs : « Comment on devient ethnographe. »

¹⁰ T. T., p. 45. Les Américains F. BOAS, A. L. KROEBER, R. H. LOWIE et les Français E. DURKHEIM et M. MAUSS sont les grands ethnologues-sociologues qui, au départ, ont familiarisé Lévi-Strauss avec l'ethnographie. Voir par exemple T. T., *o. c.*, p. 46, ou le début de la *Leçon inaugurale faite le mardi à janvier 1960*, Collège de France, Paris 1960 (nous emploierons ici le sigle L I.) ou encore *l'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Marcel MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris, 1950, réédité en 1966. (Nous adopterons pour cette œuvre le sigle I. M.)

¹¹ *Ibid.*, p. 45.

Lévi-Strauss devient donc ethnographe. A partir de 1936 il publie, mais ce n'est qu'en 1945 qu'il fait paraître, dans la revue *Word* ¹², un article où il décrit son espoir d'appliquer l'enseignement du modèle linguistique de la phonologie à l'étude des phénomènes sociaux. Lévi-Strauss découvre une science sociale dont le modèle de travail possède en même temps les qualités de rigueur nécessaires à la constitution d'une véritable science et l'avantage de mettre en forme son intuition propre. Son intuition disposerait d'un modèle de travail relevant de la même inspiration. Il s'en saisit et l'adopte. L'étude « géologique » des faits sociaux a trouvé son outil.

Comment procède-t-il à cette adoption et décide-t-il l'application du modèle aux phénomènes culturels ? La réponse montrera le rapport du modèle et de l'intuition ¹³.

Le problème est posé en termes apparemment simples : la linguistique est une science sociale, elle dispose depuis Troubetzkoy d'une méthode positive, peut-on appliquer cette méthode aux autres sciences sociales ? Lévi-Strauss essaye d'appliquer cette méthode aux systèmes de parenté des tribus primitives.

Le ... problème peut se formuler de la façon suivante : dans Un AUTRE ORDRE DE RÉALITÉ, les phénomènes de parenté [19] sont des phénomènes de MÊME TYPE que les phénomènes linguistiques. Le sociologue peut-il, en utilisant une méthode analogue QUANT A LA FORME (sinon quant au contenu) à celle introduite par la phonologie, faire accomplir à sa science un progrès analogue à celui qui vient de prendre place dans les sciences linguistiques ¹⁴ ?

¹² *Word*, Journal of the Linguistic Circle of New York, vol. I, n° 2, August 1945, p. 1-21, sous le titre de « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie ». Cet article est reproduit dans *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, au chapitre II.

¹³ Nous ne voulons ici que signaler l'adoption du modèle, saisir la portée que Lévi-Strauss lui donne et la cohérence de son effort. Les problèmes, les « prudences » de l'auteur à ce propos seront évoqués plus tard.

¹⁴ *Anthropologie structurale, o. c.*, p. 41. (Nous employerons pour ce livre « sigle A. S. »)

Avant de s'arrêter à la réponse que l'auteur propose, il est bon d'être au courant de la méthode de la phonologie telle qu'il la présente.

Dans un article-programme, il (Troubetzkoy) ramène, en somme, la méthode phonologique à quatre démarches fondamentales : en premier lieu la phonologie passe de l'étude des phénomènes linguistiques CONSCIENTS à celle de leur infrastructure INCONSCIENTE ; elle refuse de traiter les TERMES comme des entités indépendantes, prenant au contraire comme base de son analyse les RELATIONS entre les termes ; elle introduit la notion de SYSTÈME : « La phonologie actuelle ne se borne pas à déclarer que les phonèmes sont toujours membres d'un système, elle MONTRE des systèmes phonologiques concrets et met en évidence leur structure » ; enfin elle vise à la découverte de Lois GÉNÉRALES soit trouvées par induction, « soit... déduites logiquement, ce qui leur donne un caractère absolu ».

Ainsi, pour la première fois, une science sociale parvient à formuler des relations nécessaires ¹⁵.

Voilà l'essentiel du renouvellement de méthode qui, pour la première fois, promeut une science sociale au rang de science positive. Certes les détails manquent ¹⁶, mais on peut saisir l'essentiel : « La phonologie passe de l'étude des phénomènes linguistiques conscients à celle de leur infrastructure inconsciente » et cette démarche en fait la première science sociale « à formuler des relations nécessaires ».

Devant pareille réussite, les autres sciences sociales ont le devoir, dit Lévi-Strauss... [20] de vérifier immédiatement ses conséquences, et son application possible à des faits d'un autre ordre ¹⁷.

Il faut définir l'angle sous lequel l'application du modèle semble possible.

Lévi-Strauss propose un rapprochement avec l'étude des systèmes de parenté en soulignant l'analogie entre la manière traditionnelle de poser ici le problème de la signification et la situation des études lin-

¹⁵ A. S., p. 40.

¹⁶ Pour plus de détails, on peut se reporter à l'Annexe I à la suite du chapitre IV.

¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

guistiques avant l'apparition de la phonologie. Il montre alors sous quel angle rapprocher les deux domaines.

Dans l'étude des problèmes de parenté (et sans doute aussi dans l'étude d'autres problèmes), le sociologue se voit dans une situation formellement semblable à celle du linguiste phonologue : comme les phonèmes, les termes de parenté sont des éléments de signification ; comme eux, ils n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes ; *les « systèmes de parenté » comme les « systèmes phonologiques », sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente*; enfin la récurrence, en des régions éloignées du monde et dans des sociétés profondément différentes, de formes de parenté, règles de mariage, attitudes pareillement prescrites entre certains types de parents, etc. ... donne à croire que, dans un cas comme dans l'autre, les phénomènes *observables résultent* du jeu de lois générales, mais cachées ¹⁸.

Mélange d'affirmations et d'hypothèses, espoirs qui restent les témoins de la permanence des intuitions de départ. En tout cas, voilà posé de la même manière, ici et là, le problème de la signification. Si ces hypothèses sont exactes, le rapprochement est réussi. Il reste à montrer comment on peut tenir cette position.

L'adoption, à titre d'hypothèse, du modèle linguistique de la phonologie suppose le renversement du rapport synchronie-diachronie, renversement définitif aux yeux de Lévi-Strauss et qu'il adopte en anthropologie. La situation de l'étude des problèmes de parenté, comme celle de la [21] linguistique autrefois, était centrée sur un rapport diachronie-synchronie où la diachronie devait, à peu près seule, rendre compte des phénomènes synchroniques ou structuraux. Avec l'apparition de la phonologie, le rapport se renverse et c'est la synchronie, ou aspect structural des phénomènes, qui rend intelligible leur aspect diachronique. Il y a plus : en disant cela, Lévi-Strauss amorce la critique de l'efficacité de l'approche historique ou de la conscience dans l'explication scientifique des phénomènes sociaux ¹⁹.

¹⁸ *Ibid.*, p. 40-41.

¹⁹ Nous reviendrons longuement sur ce sujet aux chapitres III et IV.

Comparant la phonologie et l'ancienne linguistique, Troubetzkoy définit la première comme un « structuralisme et un universalisme systématique » qu'il oppose à l'individualisme et à l'« atomisme » des écoles antérieures. Et quand il envisage l'étude diachronique, c'est dans une perspective profondément modifiée : « L'évolution du système phonologique est, à chaque moment donné, dirigée par la TENDANCE VERS UN BUT... Cette évolution a donc un sens, une logique interne, que la phonologie historique est appelée à mettre en évidence ». Cette interprétation « individualiste », « atomiste », exclusivement fondée sur la contingence historique, critiquée par Troubetzkoy et Jakobson, c'est bien la même, en effet, que celle généralement appliquée aux problèmes de parenté ²⁰.

On voit en quel sens le renversement s'opère, on voit l'espoir d'une intelligibilité nouvelle, on perçoit que Lévi-Strauss est conquis. En abordant à présent les difficultés d'application du modèle à ce nouveau champ d'étude, on verra mieux par où se crée le lien qui fait le pont. Une partie définitive se joue ici, le modèle sera adopté, il faut voir en quels termes. Le raisonnement devient plus subtil [22] et complexe, Lévi-Strauss forge ici au bénéfice des sciences sociales le modèle définitif qu'il adoptera ²¹.

Quelles sont les erreurs à éviter ? Une première manière d'appliquer le modèle, à première vue séduisante, mène en réalité à l'inverse de ce qu'on recherche. La raison de cet échec apprend à poser le problème en termes plus exacts.

²⁰ *Ibid.*, p. 41-42. Lévi-Strauss poursuit en ces termes : « Chaque détail de terminologie, chaque règle spéciale du mariage, est rattachée à une coutume différente, *comme une conséquence ou comme un vestige : on tombe dans une débauche de discontinuité*. Nul ne se demande comment les systèmes de parenté, considérés dans leur ensemble synchronique, pourraient être le résultat arbitraire de la rencontre entre plusieurs institutions hétérogènes (la plupart d'ailleurs hypothétiques), et cependant fonctionner avec une régularité et une efficacité quelconque. » *Ibid.*, p. 42

²¹ Nous suivons en tout le chapitre II de l'A. S. Nous aurions pu tenir compte des précisions que l'auteur fournira plus tard, mais nous préférons nous limiter à la première formulation du problème en précisant la problématique de Lévi-Strauss à son départ.

L'analogie superficielle entre les systèmes phonologiques et les systèmes de parenté est si grande qu'elle engage immédiatement sur une fausse piste. Celle-ci consiste à assimiler, du point de vue de leur traitement formel, les termes de parenté aux phonèmes du langage ²².

On pourrait alors raisonner comme suit :

On sait que pour atteindre une loi de structure, le linguiste analyse les phonèmes en « éléments différentiels », qu'il est possible alors d'organiser en un ou plusieurs « couples d'oppositions ». Le sociologue pourrait être tenté de dissocier les termes de parenté d'un système donné en suivant une méthode analogue ²³.

Lévi-Strauss fait à cette voie une objection majeure : à l'inverse de l'analyse phonologique, on n'aboutit pas à une explication ²⁴, ...

[23]

²² *Ibid.*, p. 42.

²³ *Ibid.*, p. 42. Lévi-Strauss développe rapidement l'exemple suivant : « Dans notre système de parenté, par exemple, le terme PÈRE a une connotation positive en ce qui concerne le sexe, l'âge relatif, la génération ; il a par contre une extension nulle, et ne peut traduire une relation d'alliance. Ainsi, on se demandera, pour chaque système, quelles sont les relations exprimées, et pour chaque terme du système, quelle connotation – positive ou négative – il possède par rapport à chacune de ces relations : génération, extension, sexe, âge relatif, affinité, etc. C'est à cet étage « microsociologique » qu'on espérera apercevoir les lois de structure les plus générales, comme le linguiste découvre les siennes à l'étage infraphonémique... » *Ibid.*, p. 42-43.

On remarquera en passant que dans cette ligne, le modèle phonologique n'est prétexte qu'à un nouveau formalisme, ce que Lévi-Strauss veut à tout prix éviter.

²⁴ « ... les éléments différentiels, qui sont au terme de l'analyse phonologique, possèdent une existence objective au triple point de vue psychologique, physiologique et même physique ; ils sont moins nombreux que les phonèmes formés par leur combinaison ; enfin ils permettent de comprendre et de reconstruire le système ». *Ibid.*, p. 43, tandis qu'ici, « l'hypothèse n'a aucune valeur explicative : elle ne fait pas comprendre la nature du système ; elle permet moins encore de reconstituer sa genèse ». *Ibid.*, p. 43.

le résultat est plus abstrait que le principe ; au lieu d'aller vers le concret on s'en éloigne, et le système définitif – si système il y a – ne saurait être que conceptuel ²⁵.

Quelle est la raison de cet échec ?

Les termes de parenté n'ont pas seulement une existence sociologique : ce sont aussi des éléments du discours ²⁶.

Il convient en ce sens de remarquer que les termes de parenté relèvent directement, et non plus seulement analogiquement, des méthodes linguistiques. L'application tout extérieure de la méthode ne mènerait qu'à des résultats formels et abstraits, on n'y aperçoit pas la parenté réelle entre les phénomènes linguistiques dont parlent les phonologues et les systèmes de parenté. Lévi-Strauss signale donc que les termes de parenté sont des « éléments du discours » et peuvent relever, à ce titre, de la linguistique. Ceci semblera paradoxal, car, ou bien ce rapprochement est assimilation pure et simple des systèmes de parenté au langage, ou bien incidence sans signification particulière. Lévi-Strauss fait d'ailleurs aussitôt obstacle à une fausse exploitation de ce rapprochement en rappelant que l'analyse phonologique n'a pas de prise directe au niveau du vocabulaire. « Il n'y a pas de relations nécessaires à l'étage du vocabulaire ²⁷. » Il ne faut pas vouloir étendre la méthode phonologique « en oubliant son fondement ».

En parlant d' « éléments du discours », Lévi-Strauss ne parle donc pas ici des termes de parenté au niveau du vocabulaire. Le rapprochement n'a de sens qu'en revenant au fondement de la méthode phonologique. La démarche n'est pas aisée, il faut en repérer les principaux écueils :

²⁵ *Ibid.*, p. 43.

²⁶ *Ibid.*, p. 43.

²⁷ *Ibid.*, p. 44. À la parution de l'A. S. en 1958, Lévi-Strauss avertit en note qu'il serait plus nuancé qu'à l'époque.

[24]

... il faut au moins reconnaître les problèmes spéciaux que pose une sociologie du vocabulaire, et le caractère ambigu des relations qui unissent ses méthodes à celles de la linguistique ²⁸.

On se trouve ici et là dans des positions inverses. La fonction du langage est connue, « il sert à la communication » et la phonologie apprend « le moyen grâce auquel le langage parvient à ce résultat ». Avant la phonologie, on connaissait la fonction, on ignorait le système. Dans le cas des systèmes de parenté, on savait depuis longtemps qu'il s'agissait de systèmes, « par contre nous ignorons toujours quel est l'usage auquel ils sont destinés ²⁹ ». Dans ces conditions, les analyses structurales des systèmes de parenté risquent de démontrer ce qui était déjà évident.

Les comparaisons ne sont donc pas si simples et, au moment où nous croyons avancer d'un pas, de nouvelles difficultés surgissent. On ne peut cependant en rester là sous peine de « renoncer à introduire *un ordre* et à découvrir *une signification* dans les nomenclatures de parenté ³⁰ ».

Nous soulignons à dessein ces deux termes rapprochés. Nous connaissons depuis le début le but de Lévi-Strauss : leur présence simultanée dans les phénomènes sociaux. Dans les systèmes de parenté, l'ordre était déjà introduit mais on ignorait la signification. Comment d'un seul tenant faire apparaître l'un et l'autre ? C'est tout le problème, et seule la réussite du structuralisme peut lui donner réponse.

Les positions sont donc inverses. Y a-t-il moyen de rétablir le plateau de la balance en faveur d'un rapprochement ? En distinguant dans les systèmes de parenté « deux ordres différents de réalité », Lévi-

²⁸ *Ibid.*, p. 45. Notons que Lévi-Strauss est en train de poser le problème de rapprochement entre le vocabulaire (ou le langage parlé) et une sociologie du vocabulaire (ou du langage). Il semble assimiler, en effet, l'étude des systèmes de parenté à une sociologie du langage. Nous verrons sous peu qu'il fera du langage le type même du phénomène social et le modèle des autres.

²⁹ *Ibid.*, p. 44.

³⁰ *Ibid.*, p. 45.

Strauss explique la fonction des systèmes de parenté et donc leur signification. Il [25] réussit ainsi la réunion, comme dans le langage, de l'ordre et de la signification :

... La parenté ne s'exprime pas seulement dans une nomenclature : les individus, ou les classes d'individus qui utilisent les termes, se sentent (ou ne se sentent pas, selon les cas) tenus les uns par rapport aux autres à une conduite déterminée : respect ou familiarité, droit ou devoir, affection ou hostilité. Ainsi à côté de ce que nous proposons de nommer le SYSTÈME DES APPELLATIONS (et qui constitue, à proprement parler, un système de vocabulaire), il y a un autre système, de nature également psychologique et sociale, que nous désignerons comme SYSTÈME DES ATTITUDES ³¹.

Le « système des attitudes » redresse la situation par rapport au langage, alors qu'elle était « inverse » dans le cas du « système des appellations ». On ignorait la fonction et voici que le « système des attitudes » la révèle, on ignorait la nécessité de ce système et voici que sa fonction la révèle en même temps. Selon Lévi-Strauss, cette fonction consiste à « assurer la cohésion et l'équilibre du groupe », sorte de correction active « des insuffisances inhérentes au système des appellations ». Il y a une relation entre les deux systèmes, mais le second n'est pas le reflet du premier, ni sa correspondance terme à terme, « il constitue plutôt une intégration dynamique du système des appellations ³² ».

Lévi-Strauss applique alors le modèle linguistique, puisque la situation est « redressée ³³ ». Il l'applique au problème de l'oncle maternel, « considéré à juste titre comme le point de départ de toute théorie

³¹ *Ibid.*, p. 45.

³² *Ibid.*, p. 47.

³³ « Nous essayerons de montrer comment une transposition formelle de la méthode suivie par le phonologue permet d'éclairer ce problème d'un jour nouveau. » *Ibid.*, p. 47. On sait, en effet, qu'on ne pourrait repérer des systèmes de phonèmes sans partir de leurs fonctions et que la notion de « pertinence » y est capitale.

des attitudes », et espère atteindre le « principe général de la qualification des attitudes ³⁴ ».

[26]

Les attitudes ne forment pas « système » au niveau de l'observation empirique. Trop d'imprévisible se manifeste ici ³⁵, mais, comme dans le langage les mots échangés, les attitudes trouvent leur « nécessité » dans le rôle d'intégration qu'elles sont amenées à jouer. Leur lien au « système des appellations » leur donne leur aspect systématique. On verra plus loin que l'un et l'autre « système » relèvent des mêmes lois structurales et que, finalement, ce sont celles-ci qui expliquent l'aspect le plus concret que prennent les attitudes comme les appellations. Pour l'heure, ces problèmes n'interviennent pas et on se maintient au « principe général de la qualification des attitudes ».

On aboutit à la mise au jour du lien des attitudes avec ce que Lévi-Strauss appelle « l'élément de parenté ³⁶ », c'est-à-dire la structure de parenté la plus simple. Elle repose « sur quatre termes (frère, sœur, père, fils) unis entre eux par deux couples d'oppositions corrélatives, et tels que, dans chacune des deux générations en cause, il existe toujours une relation positive et une relation négative ³⁷ ».

Si l'on comprend bien, le « système des attitudes » couvre une structure sous-jacente à laquelle il est lié, et qui explique la forme concrète qu'il prendra. Cette structure « élémentaire » elle-même expliquera d'ailleurs en retour le système des appellations, dans la mesure où elle s'explique elle-même. Or, elle s'explique :

³⁴ *Ibid.*, p. 49.

³⁵ Il semblerait à première vue que les attitudes soient d'une diversité possible « pratiquement illimitée » mais, en fait, comme la langue qui « ne retient qu'un très petit nombre parmi tous les sous possibles », le groupe social ne retient que certains éléments « dont quelques-uns au moins restent les mêmes à travers les cultures les plus diverses, et qu'il combine en structures toujours diversifiées. On se demande donc *quelle est la raison du choix et quelles sont les lois des combinaisons* ». *Ibid.*, p. 49.

³⁶ *Ibid.*, p. 56. 37.

³⁷ *Ibid.*, p. 56.

Le caractère primitif et irréductible de l'élément de parenté tel que nous l'avons défini *résulte*, en effet, *de façon immédiate*, de l'existence universelle de la prohibition de l'inceste. Celle-ci équivaut à dire que, dans la société humaine, un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme, qui la [27] lui cède sous forme de fille ou de sœur. On n'a donc pas besoin d'expliquer comment l'oncle maternel fait son apparition dans la structure de parenté : il n'y apparaît pas, il est immédiatement donné, il en est la condition. L'erreur de la sociologie traditionnelle, est d'avoir considéré les termes, et non les relations entre les termes ³⁸.

Une *structure irréductible* apparaît, mais elle résulte « de l'existence universelle de la prohibition de l'inceste ». On arrive au fondement commun du « système des attitudes » et du « système des appellations », on vient déjà de laisser entendre que découvrir cette structure équivaut en sociologie au pas franchi en linguistique traditionnelle par la phonologie.

En quoi consiste donc ce « jour nouveau » promis par Lévi-Strauss ? Serait-ce simplement la fonction du « système des attitudes » éclairée par sa liaison à la structure fondamentale des systèmes de parenté qu'est l'élément de parenté ? Ce n'est pas le dernier mot car on vient de parler de la prohibition de l'inceste ou nécessité de l'échange. Elle est « jour nouveau » dans la mesure où nous allons être ramenés à un inconscient structural identique à celui qu'évoque la phonologie. Autrement dit, cette structure de l'élément de parenté s'explique elle-même en deçà d'elle.

L'étude du problème de l'oncle maternel, de son rôle, des attitudes liées à l' « élément de parenté », découvre une situation analogue à celle du langage : en deçà d'une diversité apparente, un caractère systématique très prononcé. Fonction et système s'éclairent mutuellement, synchronique et diachronique se rejoignent ³⁹. La fonction du système des attitudes a trouvé le système qui l'entraîne, les systèmes de parenté ont trouvé leur fonction. Mais cette liaison n'est intelligible

³⁸ *Ibid.*, p. 56-57.

³⁹ « Même la structure de parenté la plus élémentaire existe simultanément dans l'ordre synchronique et dans celui de la diachronie. » *Ibid.*, p. 57.

qu'en faisant appel à la prohibition de l'inceste ou nécessité de l'échange.

Comment l'intervention de la prohibition de l'inceste, [28] dans le raisonnement de Lévi-Strauss, mène-t-elle ensuite à percevoir le fondement commun du langage et des systèmes de parenté ? En deçà de l'indissoluble liaison système-fonction que nous avons repérée des deux côtés, se trouve ce fondement commun.

Le chapitre II de l'*Anthropologie structurale* s'achève par deux remarques révélatrices de ce que nous cherchons. La première remet en mémoire la liaison des notions d'ordre et de signification, la seconde donne le renseignement qui apprend d'où vient l'aspect systématique de la parenté.

En prenant l'exemple des systèmes de parenté, Lévi-Strauss ne prétendait pas qu'ils ont partout la même importance. La fonction qu'ils remplissent ici ou là peut être assurée ailleurs par d'autres systèmes. Suit alors ce texte révélateur :

Le système de parenté *est un langage* ; ce n'est pas un langage universel, et d'autres moyens d'expressions et d'action peuvent lui être préférés. Du point de vue du sociologue, cela revient à dire qu'en présence d'une culture déterminée une question préliminaire se pose toujours : *est-ce que le système est systématique ?* Une telle question, au premier abord absurde, ne le serait en vérité que par rapport à la langue ; *car la langue est le système de signification par excellence* ; elle ne peut pas ne pas signifier et le tout de son existence est dans la signification, la question doit être examinée avec une rigueur croissante, au fur et à mesure qu'on s'éloigne de la langue pour envisager d'autres systèmes, qui prétendent aussi à la signification mais dont la valeur de signification reste partielle, fragmentaire ou subjective : organisation sociale, art, etc. ⁴⁰.

Se demander si le système est systématique revient exactement, dans le contexte, à se demander si le système ressemble plus ou moins au systématique que l'on retrouve dans le langage. C'est faire du langage, et la justification qui suit dans le texte en fournit la preuve, le critère de la relation entre ordre – ou système – et signification. [29] C'est en faire le fondement même des sciences sociales parce qu'en lui

⁴⁰ *Ibid.*, p. 58.

nous trouvons l'exemple le plus parfait de l'union du système et de la signification.

Lévi-Strauss dit alors sur quoi repose finalement le caractère systématique des systèmes de parenté, et ceci doit être compris.

Qu'il y ait une relation entre ces systèmes et la parenté biologique, c'est évident, mais l'aspect biologique ne peut expliquer « le fait, à nos yeux décisif, que dans la société humaine, la parenté n'est admise à s'établir et à se perpétuer que par, et à travers, des modalités déterminées d'alliance ⁴¹ ». Nous sommes ici dans le social, dit-il, et « ce qui confère à la parenté son caractère de fait social n'est pas ce qu'elle doit conserver de la nature : c'est la démarche essentielle par laquelle elle s'en sépare », c'est-à-dire la création et le maintien de conditions déterminées d'alliance. Puis il continue, faisant un pas décisif :

Un système de parenté ne consiste pas dans les liens objectifs de filiation ou de consanguinité donnés entre les individus ; *il n'existe que dans la conscience des hommes, il est un système arbitraire de représentations, non le développement spontané d'une situation de fait* ⁴².

S'il y a système, c'est dans la conscience des hommes, sous forme de système arbitraire de représentations, à la condition que ce système soit joint à sa fonction qui est d'assurer l'alliance. Dans la liaison système-fonction, c'est la fonction qui assure que nous sommes dans le social et non dans la nature et le système ne tient pas aux événements extérieurs. Ordre et signification sont ici liés comme dans le langage et cette liaison tient aux conditions de l'esprit humain. Le système est, dans nos esprits, la condition [30] pour que les systèmes de parenté signifient quelque chose, c'est-à-dire l'alliance.

⁴¹ *Ibid.*, p. 61. « ...ce qui est vraiment « élémentaire », ce ne sont pas les familles, termes isolés, mais la relation entre ces termes. Aucune autre interprétation ne peut rendre compte de l'universalité de la prohibition de l'inceste, dont la relation avunculaire, sous son aspect le plus général, n'est plus qu'un corollaire, tantôt manifeste et tantôt enveloppés ». *Ibid.*, p. 62.

⁴² *Ibid.*, p. 61.

L'auteur souligne enfin le caractère symbolique de la conscience humaine. A la fin du chapitre, Lévi-Strauss fait pour la première fois allusion au symbole et à l'« émergence de la pensée symbolique ». Nous sommes capables de saisir la portée du rapprochement du modèle de la phonologie et des systèmes de parenté.

Parce qu'ils sont des systèmes de symboles, les systèmes de parenté offrent à l'anthropologue un terrain privilégié sur lequel ses efforts peuvent presque (et nous insistons sur ce : presque) rejoindre ceux de la science sociale la plus développée, c'est-à-dire la linguistique. Mais la condition de cette rencontre, dont une meilleure connaissance de l'homme peut être espérée, c'est de ne jamais perdre de vue que, dans le cas de l'étude sociologique comme dans celui de l'étude linguistique, nous sommes en plein symbolisme ⁴³.

Pour la première fois, la notion de « symbole » intervient puis, aussitôt après, celle de l'« émergence de la pensée symbolique ».

Or, s'il est légitime, et en un sens inévitable, d'avoir recours à l'interprétation naturaliste pour essayer de comprendre l'émergence de la pensée symbolique, celle-ci une fois donnée, l'explication doit changer aussi radicalement de nature que le phénomène nouvellement apparu diffère de ceux qui l'ont précédé et préparé. A partir de ce moment, toute concession au naturalisme risquerait de compromettre les progrès immenses déjà accomplis dans le domaine linguistique et qui commencent à se dessiner aussi en sociologie familiale, et de rejeter cette dernière vers un empirisme sans inspiration ni fécondité ⁴⁴.

Lévi-Strauss attribue au fait même de la pensée symbolique une omniprésence qui en fait la garante de la pertinence, partout où on la rencontre, du modèle linguistique.

L'étude des systèmes de parenté révèle donc deux systèmes [31] corrélatifs, le « système des attitudes » et le « système des appellations ». Le premier donne la clé de la fonction des systèmes de parenté, la structure « élémentaire », à laquelle les fonctions qu'il remplit

⁴³ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 62.

sont liées, apparaît progressivement. L' « élément de parenté » porte la marque de la fonction ; en lui système et fonction sont au plus proche de leur liaison.

Mais pour faire comprendre le caractère particulier de cette liaison, Lévi-Strauss doit évoquer l'universalité de la prohibition de l'inceste ou nécessité de l'échange, puis les notions d'émergence de la pensée symbolique et de symbole.

Il faudrait relire maintenant le chapitre en marche inverse, à partir de ce point final. Tout s'explique à partir de l'émergence de la pensée symbolique, à ce niveau tous les systèmes, qui ensuite se diversifient suivant les nécessités de l'échange, sont les plus proches les uns des autres. Ils trouvent tous leur fondement commun dans la caractéristique symbolique de l'activité de l'esprit humain. L'explication de la pensée symbolique omniprésente doit finalement servir d'explication à tous les systèmes qui la manifestent, y compris le langage. Lévi-Strauss ne réduit pas la vie sociale au langage, il la réduit aux conditions de la pensée symbolique. Le langage offre un précieux moyen d'étude de la liaison système-fonction et du fondement de cette liaison. Mais ce fondement est le même que celui des systèmes de parenté.

Dès qu'on a repéré dans le langage et dans les systèmes de parenté la liaison du système et de la fonction, de l'ordre et de la signification, et aperçu le caractère « symbolique » qui leur est commun, on est en mesure de leur trouver un fondement commun qui doit finalement expliquer le système et la fonction ici et là. Ce fondement est celui de la pensée symbolique elle-même, c'est-à-dire la structure inconsciente de l'esprit humain ⁴⁵.

[32]

Ce premier chapitre présentait l'intuition fondamentale de Lévi-Strauss, l'intervention du modèle linguistique, cohérent avec elle, et les fondements sur lesquels repose la décision de son emploi dans les sciences sociales. L'ensemble des notions accumulées ici pousse à des précisions. Dans le chapitre suivant, l'intérêt se porte sur la première grande démonstration des hypothèses de Lévi-Strauss ou *Les Structures élémentaires de la parenté*. Un temps d'arrêt au chapitre III per-

⁴⁵ Nous reviendrons évidemment sur ceci.

mettra de préciser les principales notions intervenues, leur renouvellement et leurs liaisons mutuelles.

Nous sommes déjà au cœur du problème. Tous les thèmes abordés seront repris mais tous sont déjà présents.

[33]

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

Chapitre II

« Les structures élémentaires
de la parenté ».
*Démonstration des hypothèses
de Lévi-Strauss.*

[Retour à la table des matières](#)

Lévi-Strauss a ses convictions, elles datent d'avant *Les Structures élémentaires de la parenté*. Dans ce livre magistral, on croirait suivre une ligne pédagogique. Il amène à son point de vue sans en faire état dès le départ. En partant d'ailleurs, Lévi-Strauss conduit progressivement à sa problématique.

Par rapport au chapitre précédent, la démarche est inverse. On part résolument de la fonction et le système s'éclaire. Nous n'en sommes plus aux hypothèses, nous voici aux démonstrations.

La pensée est plus élaborée, mais elle redit ici ce qu'elle pensait depuis quelques années. La problématique se précise en se confirmant, elle se noue définitivement, son évolution future est déjà là. Il faut montrer comment la démonstration évolue pour aboutir à sa fin. On peut aussi s'interroger jusqu'à préciser un point de vue critique fondamental.

§ I. Le rôle « stratégique » des notions de « réciprocité » et d'« échange ».

[Retour à la table des matières](#)

Autour de ces notions se joue, à notre avis, la partie fondamentale : le passage de l' « ÉCHANGE » à un « INCONSCIENT STRUCTURAL ». Nous croyons qu'ici, d'une manière [34] particulièrement topique, s'opère sous nos yeux le « renversement » qui fait passer Lévi-Strauss de la conscience à l'inconscient structural comme fondation du VRAI.

La notion d' « échange », qui n'est pas présente dans le modèle linguistique dont Lévi-Strauss veut établir ici l'avenir, vient de Mauss mais est finalement récupérée au profit exclusif du structural dont par ailleurs le modèle linguistique est le meilleur « représentant ». L'échange finit donc par s'expliquer par le structural inconscient. Cette « récupération » d'une notion venue d'ailleurs est capitale à la compréhension de l'œuvre de Lévi-Strauss.

Comparons les textes suivants :

avant elle (la prohibition de l'inceste), la Culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la Nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain. La prohibition de l'inceste est le processus par lequel la Nature se dépasse elle-même ; elle allume l'étincelle sous l'action de laquelle une structure d'un nouveau type, et plus complexe, se forme, et se superpose, en se les intégrant, aux structures plus simples de la vie psychique, comme ces dernières se superposent, en se les intégrant, aux structures plus simples qu'elles-mêmes, de la vie animale. Elle opère, et par elle-même constitue, l'avènement *d'un ordre nouveau* ⁴⁶.

Comme l'exogamie, la prohibition de l'inceste *est une règle de réciprocité* ⁴⁷.

Mais le progrès de l'ethnologie contemporaine serait bien peu de chose si nous devions nous contenter d'un acte de foi – fécond sans doute, et, en son temps, légitime – dans le processus dialectique *qui doit inéluctable-*

⁴⁶ S. E. P., *o. c.*, p. 31.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 79.

ment faire naître le monde de la réciprocité, comme la synthèse de deux caractères contradictoires, inhérents à l'ordre nature ⁴⁸.

D'un texte à l'autre, une évolution se marque et un véritable renversement s'opère.

La « réciprocité » agit à deux niveaux, pourrait-on dire : au-delà de la prohibition de l'inceste, dans le culturel, en termes d' « alliance », d' « échange » et de « conscience [35] de... », et, en deçà, au niveau naturel, en termes d' « inconscient structural » qu'elle postule et dont le modèle linguistique se chargera. Mauss est peut-être fui et nous voici à Jakobson. C'est à partir de l'inconscient ancré dans le naturel qu'on tentera dès lors de comprendre les caractéristiques de la vie sociale. Le caractère de « réciprocité » qui sert tant à expliquer la *fonction* des systèmes de parenté, exprime en fait un structural inconscient. La réciprocité est au carrefour : tour à tour, elle explique et s'explique, et tend ses bras dans deux directions, opérant le passage dans les deux sens, présente des deux côtés, naturel et culturel, conscient et inconscient. La « réciprocité » est, au niveau culturel, le témoin « obligé » d'une structuration naturelle inconsciente, responsable de l'émergence de la pensée symbolique et, dans le même temps, de la prohibition de l'inceste et de la Culture.

Parti de la réciprocité à la manière de Mauss, où elle sert à expliquer la vie sociale concrète, elle finit par expliquer – du fait même que la Culture apparaît avec la prohibition de l'inceste – la prohibition de l'inceste elle-même, se retrouve donc en deçà, dans l'ordre naturel, tout en continuant sur le plan de la Culture comme le témoin fidèle d'une explication qui ne se trouve pas là. Il faut en quelque sorte pratiquer l'inceste pour trouver l'explication de sa prohibition.

La notion de « réciprocité » disparaît alors lentement de la réflexion de Lévi-Strauss pour laisser place aux notions de « communication » et de « signe ».

⁴⁸ *Ibid.*, p. 608.

1. *L'émergence de la culture.*

a) Règle et universalité.

[Retour à la table des matières](#)

Distinguer Nature et Culture est utile en bonne méthode logique, mais il est difficile, et même impossible, de retrouver une distinction aussi nette dans l'homme existant concret. Il n'y a pas, dans le domaine humain, d'acte [36] « naturel » qui ne soit « culturel ». Être biologique, oui, mais immédiatement présent dans une culture.

On peut rêver d'expériences sur des enfants avant qu'ils ne soient introduits à la Culture, on peut s'appuyer sur le cas des « enfants sauvages » pour voir ce que donne l'état « naturel » de l'homme sans Culture. Mais les résultats déçoivent l'attente : on n'est jamais certain qu'un aspect de Culture ne soit présent avant ou pendant l'expérience. Il n'y a pas pour l'homme de « comportement naturel de l'espèce auquel l'individu isolé puisse revenir par régression ⁴⁹ ». Il est donc impossible de tenter de retrouver un état « naturel » de l'humanité avant son état « culturel », en essayant de voir ensuite comment la Culture transforme la Nature.

Du côté des anthropoïdes, où l'on espérait trouver les ébauches des comportements échappant à l'espèce, les résultats ne sont pas plus riches. Aucune règle n'apparaît dans leurs comportements ⁵⁰. « Cette absence de règles semble apporter le critérium le plus sûr qui permette de distinguer un processus naturel d'un processus culturel ⁵¹. »

Certes, Lévi-Strauss ne nie pas la présence, dans l'ordre de la nature, de la « constance et de la régularité », mais elles apparaissent là où elles se manifestent le plus faiblement dans l'ordre de la culture et in-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁰ « ...les relations entre les membres d'un groupe simien, tout entières abandonnées au hasard et à la rencontre, où le comportement d'un sujet n'apprend rien sur celui de son congénère, où la conduite du même individu aujourd'hui ne garantit en rien sa conduite du lendemain ». *Ibid.*, p. 7-8.

⁵¹ *Ibid.*, p. 8.

versement. « Dans un cas, c'est le domaine de l'hérédité biologique, dans l'autre celui de la tradition externe » et Lévi-Strauss ajoute : « On ne saurait demander à une illusoire continuité entre les deux ordres de rendre compte des points par lesquels ils s'opposent⁵². »

On met ainsi au jour « le criterium » le plus valable des attitudes sociales, c'est-à-dire « la présence ou l'absence [37] de règles dans les comportements soustraits aux déterminations instinctives ⁵³ ».

Jusqu'à présent, deux résultats : celui que nous venons d'assurer et celui dont nous parlions plus haut. D'une part, le critère de la règle et, d'autre part, l'impossibilité d'une analyse réelle permettant « de saisir le point de passage entre les faits de nature et les faits de culture, et le mécanisme de leur articulation ⁵⁴ ». Là où est la Règle, là est la Culture. Nous dirons en conséquence que là où est l'universel, là est la Nature.

Car ce qui est constant chez tous les hommes échappe nécessairement au domaine des coutumes, des techniques et des institutions par lesquelles leurs groupes se différencient et s'opposent... Posons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier ⁵⁵.

À partir d'ici, Lévi-Strauss s'attache à montrer que la prohibition de l'inceste est une synthèse privilégiée de ce qui caractérise la nature et la culture. Elle est, en effet, une règle (culture) universelle (nature) ⁵⁶.

D'où vient la prohibition de l'inceste ? De tout temps, ce fut une des « crux » des ethnologues et plus d'un jugea la question insoluble

⁵² *Ibid.*, p. 8-9.

⁵³ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁶ Elle constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité ». *Ibid.*, p. 9. « La prohibition de l'inceste possède, à la fois, l'universalité des tendances et des instincts, et le caractère coercitif des lois et des institutions ». *Ibid.*, p. 11.

ou inutile. On y voit un « mystère », une « *vexata quaestio* ». Lévi-Strauss essaye d'en dire plus.

b) Prohibition de l'inceste, émergence de la Culture.

La prohibition de l'inceste offre un caractère d'ambiguïté qu'il faut saisir pour apprécier les explications qu'on en donne et celles que Lévi-Strauss propose. En raison [38] même de ce caractère ambigu, Lévi-Strauss y voit le « lieu » précis du passage de la nature à la culture. Ce passage trouve ici son terrain le plus favorable.

Cette règle, sociale par sa nature de règle, est en même temps présociale à un double titre : d'abord, par son universalité, ensuite, par le type de relations auxquelles elle impose sa norme... Notons, cependant, que si la réglementation des rapports entre les sexes constitue un débordement de la culture au sein de la nature, d'une autre façon la vie sexuelle est, au sein de la nature, une amorce de la vie sociale : car, parmi tous les instincts, l'instinct sexuel est le seul qui, pour se définir, ait besoin de la stimulation d'autrui... Il ne fournit pas un passage, lui-même naturel, entre la nature et la culture, ce qui serait inconcevable, mais il explique une des raisons pour lesquelles c'est sur le terrain de la vie sexuelle, de préférence à tout autre, que le passage entre les deux ordres peut et doit nécessairement s'opérer ⁵⁷.

Une brève présentation des explications d'autres auteurs, dont les efforts tentent surtout de réduire l'ambiguïté que nous achevons de souligner, permettra d'apprécier la position de Lévi-Strauss.

On peut ramener leurs tentatives à trois types principaux :

a) On maintient la dualité (Nature-Culture) jusqu'à la dissocier en deux phases distinctes (L. H. Morgan, Sir H. Maine). La prohibition de l'inceste serait « une réflexion sociale sur un phénomène rel ⁵⁸ », à savoir : empêcher les résultats néfastes des unions consan-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 13. « Règle qui étreint ce qui, dans la société, lui est le plus étranger, mais en même temps, règle sociale qui retient dans la nature, ce qui est susceptible de la dépasser », p. 13.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 14.

guines. À cela, Lévi-Strauss rétorque que, du point de vue scientifique, les méfaits des unions consanguines sont plus qu'improbables dans une tradition d'unions endogames. Le caractère récessif supposé des mariages consanguins, « à supposer qu'il existe, résulte manifestement d'une tradition d'exogamie, ou de pangamie ; il ne peut en être la cause ⁵⁹ ».

[39]

Cette « réflexion sociale sur un phénomène naturel » supposerait, de la part des primitifs, un degré de connaissance expérimentale tel qu'on s'étonne qu'ils n'aient fait qu'interdire certains mariages sans prescrire les mariages les plus « eugéniques » à ce point de vue.

Bref, on prend position sur un problème dont l'humanité primitive n'avait pas les données.

b) On tend ici à éliminer un des termes de l'antinomie (Westermarck, Havelock Ellis). La prohibition de l'inceste serait une projection, sur le plan social, de sentiments ou de tendances « que la nature de l'homme suffit entièrement à expliquer ⁶⁰ ». C'est « la voix du sang » en somme, commente Lévi-Strauss. Horreur « physiologique » de l'inceste ou répugnance « psychologique », car le contact familial quotidien aurait « réduit » l'excitabilité érotique.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 17. 4 Geneticists have shown that while consanguineous marriages are likely to bring ill effects in a society which has consistently avoided them in the past, the danger would be much smaller if the prohibition had never existed, since this would have given ample opportunity for the harmful hereditary characters to become apparent and be automatically eliminated through selection : as a matter of fact this is the way breeders improve the quality of their subjects. Therefore, the dangers of consanguineous marriages are the outcome of the incest prohibition rather than actually explaining it. Furthermore, since very many primitive peoples do not share our belief in biological harm resulting from consanguineous marriages, but have entirely different theories, the reasons should be sought elsewhere, in a way more consistent with the opinions generally held by mankind as a whole », p. 277. Claude LÉVI-STRAUSS, « The Family », in *Man, Culture and Society*, edited by Harry L. SHAPIRO, Oxford University Press, 1956.

On trouvera dans cet article d'excellents développements des thèmes dont nous parlons pour le moment

⁶⁰ *Ibid.*, p. 19.

Ceci est-il la « cause » ou la « conséquence » des tabous « qui constituent la prohibition elle-même » ? On n'en dit rien, constate Lévi-Strauss et il ajoute : « On postule donc en prétendant quer ⁶¹. » D'ailleurs, l'étude des sociétés primitives montre que « rien n'est plus douteux que cette prétendue répugnance instinctive ⁶² ». On dira : « Ce sont des exceptions », mais en quoi sont-elles perverses ou anormales sur le plan physiologique ? C'est très difficile à dire.

Ajoutons à cela que la psychanalyse découvre, de son côté, un phénomène universel « non point dans la répulsion [40] vis-à-vis des relations incestueuses, mais au contraire dans leur poursuite ⁶³ ».

Lévi-Strauss conclut sa réponse à ce type d'interprétation, en supposant qu'il soit exact. Pourquoi, en ce cas, les sociétés primitives ont-elles interdit si solennellement l'inceste ? « Il n'existe aucune raison de défendre ce qui, sans défense, ne risquerait point d'être exécuté ⁶⁴. »

c) D'autres, enfin, voient dans la prohibition de l'inceste une règle d'origine purement sociale « dont l'expression en termes biologiques est un trait accidentel et secondaire ⁶⁵ ». Les auteurs que vise Lévi-Strauss furent frappés par « le caprice apparent de la nomenclature » dans les relations de parenté des tribus primitives. Ils avaient souvent constaté que cette nomenclature assimilait « les individus frappés par l'interdiction à des parents biologiques ⁶⁶ ». On fait alors dériver la prohibition de l'inceste de l'exogamie (position de Durkheim), ou on ne prend pas position sur cette dérivation (Lord Averbury, Mac Lennan). Dans le premier cas, on ne peut comprendre qu'une loi aussi universelle que la prohibition de l'inceste puisse dériver d'une règle d'exogamie qui n'existe pas partout. Dans le second cas, on laisse pendante la question de la dérivation tout en proposant de voir dans la prohibition de l'inceste la règle sociale qui fit suite à la pratique des mariages « par capture » de femmes « étrangères » au groupe.

Après avoir fait le tour de ces tentatives d'explication et en avoir rejeté les conclusions, Lévi-Strauss présente les siennes.

⁶¹ *Ibid.*, p. 20.

⁶² *Ibid.*, p. 20.

⁶³ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 23.

Le problème de la prohibition de l'inceste n'est pas tellement de rechercher quelles configurations historiques, différentes selon les groupes, expliquent les modalités de l'institution dans telle ou telle société particulière. Le problème consiste à se demander quelles causes profondes et omniprésentes [41] font que, dans toutes les sociétés et à toutes les époques, il existe une réglementation des relations entre les sexes ⁶⁷.

On veut se placer au-delà de l'Histoire pour trouver une réponse. Nous y reviendrons. Avant de pouvoir répondre à ces questions – et, d'ailleurs, afin d'en être capable – Lévi-Strauss insiste sur la caractéristique fondamentale de la prohibition de l'inceste : elle est la Culture même qui émerge.

Elle n'est, ni purement d'origine culturelle, ni purement d'origine naturelle ; et elle n'est pas, non plus, un dosage d'éléments composites empruntés partiellement à la Nature et partiellement à la Culture. Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la Nature à la Culture. En un sens, elle appartient à la Nature, car elle est une condition générale de la Culture ; et par conséquent il ne faut pas s'étonner de la voir tenir de la Nature son caractère formel, c'est-à-dire l'Universalité. Mais en un sens aussi, elle est déjà la Culture, agissant et imposant sa Règle au sein de phénomènes qui ne dépendent point, d'abord, d'elle. Nous avons été amenés à poser le problème de la prohibition de l'inceste à propos de la relation entre l'existence biologique et l'existence sociale de l'homme, et nous avons constaté aussitôt que la prohibition ne relève exactement, ni de l'une, ni de l'autre ⁶⁸.

La prohibition de l'inceste, on le voit, est vraiment le carrefour, l'émergence même d'un ordre nouveau. « Elle opère, et par elle-même

⁶⁷ *Ibid.*, p. 28. Lévi-Strauss ajoute : « Vouloir procéder d'une autre manière serait commettre la même erreur que le linguiste qui croirait épuiser, par l'histoire du vocabulaire, l'ensemble des lois phonétiques qui président au développement de la langue », p. 28.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 30.

constitue, l'avènement d'un ordre nouveau ⁶⁹. » Non pas phénomène en deux temps, mais émergence et, d'un seul coup, Culture.

Jusqu'à présent, la notion de « réciprocité » n'est intervenue à aucun moment. Nous avons signalé l'importance que Lévi-Strauss accorde à la prohibition de l'inceste comme « lieu » en lequel la Culture apparaît, formant un « ordre nouveau ».

[42]

C'est en approfondissant la nature de Règle de la prohibition de l'inceste qu'il en vient maintenant à parler de la « réciprocité ».

2. L'émergence expliquée.

a) L'alliance.

[Retour à la table des matières](#)

Au chapitre III de *Les Structures élémentaires de la parenté*, on lit : « Si la racine de la prohibition de l'inceste est dans la nature, ce n'est jamais, cependant, que par son terme, c'est-à-dire comme règle sociale, que nous pouvons l'appréhender ⁷⁰ ». De ce point de vue, on est immédiatement frappé par la diversité des formes de prohibition d'inceste, souvent très éloignées des relations étroites de parenté que nous envisageons en ce cas dans nos types de société. Elle frappe souvent moins la consanguinité réelle...

que le, phénomène purement social par lequel deux individus sans parenté véritable se trouvent rangés dans la classe des « frères » ou des « sœurs », des « parents » ou des « enfants ⁷¹ ».

Cependant, « elle vise toujours les individus qui s'adressent les uns aux autres par certains termes ⁷² ».

⁶⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁷¹ *Ibid.* p. 35.

Que s'est-il passé ? La Nature affirme qu'il faut avoir des parents et que les enfants seront biologiquement fait par leurs parents, mais elle ne dit pas quels parents devront s'unir. La Nature n'a pas tout dit et, sous peine de ne pas exister, la Culture lui dit : « Tu n'iras pas plus loin ⁷³ ».

Envisagée du point de vue le plus général, la prohibition de l'inceste exprime le passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance ⁷⁴.

Car c'est précisément l'alliance qui fournit la charnière, [43]

ou plus exactement l'entaille où la charnière peut se fixer : la Nature impose l'alliance sans la déterminer ; et la Culture la reçoit pour en définir aussitôt les modalités ⁷⁵.

L'union d'un homme et d'une femme, imposée par la Nature et en même temps signe d'une alliance arbitraire, caractérise la prohibition de l'inceste. La Nature est dépassée puisqu'elle n'impose pas l'alliance de tel ou tel conjoint. Nous sommes en présence d'une règle sociale, et c'est une règle d'alliance.

Vue comme règle, la prohibition de l'inceste introduit un ordre là où la Nature n'en prévoyait pas et elle ne peut pas ne pas le faire. « Elle constitue une certaine forme – et même des formes très diverses –

⁷² *Ibid.*, p. 36.

⁷³ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 39. Notons cette phrase : « La Nature impose l'alliance sans la déterminer. » Nous verrons plus loin qu'elle impose du même coup l'échange, la réciprocité. ... L'explication de ce caractère repose bien dans la Nature qui laisse indéterminée ce type d'alliance. « C'est dans le caractère arbitraire de l'alliance qu'il se manifeste. Or, si l'un admet, en accord avec l'évidence, une antériorité historique de la Nature par rapport à la Culture, ce peut être seulement grâce aux possibilités laissées ouvertes par la première que la seconde a pu sans discontinuité insérer sa marque et introduire ses exigences propres ». *Ibid.*, p. 37-38.

d'intervention. Mais avant toute chose elle est intervention ; plus exactement encore, elle est : l'Intervention ⁷⁶ ».

On peut alors se demander ce qui pousse à une alliance de tel ou tel type.

Comme toute règle, dont la récurrence dans toute société se justifie « chaque fois que le groupe est confronté par l'insuffisance ou la hasardeuse distribution d'une valeur dont l'usage présente une importance fondamentale ⁷⁷ », celle de la prohibition de l'inceste se justifie par la nécessité de répartir équitablement les femmes ⁷⁸.

La tendance à la polygamie est, semble-t-il, naturelle et universelle. La monogamie répond aux problèmes du groupe affrontant une concurrence économique et sexuelle aiguë. Dans les tribus primitives, où la femme est une valeur économique très importante et « où la satisfaction [44] des besoins économiques repose entièrement sur la société conjugale et la division du travail entre les sexes ⁷⁹ », il faut que le maximum d'hommes aient leur femme. Le célibataire et l'orphelin sont des calamités. *Il faut échanger les femmes* pour que la vie sociale du groupe persiste et même soit possible. « Le groupe affirme son droit de regard sur ce qu'il considère légitimement comme une valeur essentielle ⁸⁰. » Le mariage est une institution à trois « toujours et partout, et par définition » : les groupes échangeurs, et le groupe plus vaste dans lequel ils s'insèrent, veillent à ce que l'échange assure au bénéfice du groupe entier la valeur que la prohibition de l'inceste promet.

À l'objection de la polygamie des chefs et du célibat des hommes frustrés de femmes, Lévi-Strauss répond qu'en reconnaissant ce privilège à son chef, « le groupe a échangé les éléments de sécurité individuelle qui s'attachaient à la règle monogame contre une sécurité col-

⁷⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁸ Aux pages 40-45, Lévi-Strauss donne l'exemple de la répartition de la nourriture. Elle exige également l'intervention de la règle et l'auteur montre comment le problème de la nourriture et celui des femmes sont conjointement vécus dans les sociétés primitives.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 53.

lective qui découle de l'organisation politique ⁸¹ ». Le chef voit d'ailleurs ce privilège grevé de lourdes charges, et l'échange continue d'être respecté.

La prohibition de l'inceste ne revêt pas qu'un aspect d'interdiction. Cet aspect négatif est le revers généralisé de prescriptions positives. Elles concernent les types de mariage prescrits ou défendus.

Considérée comme interdiction, la prohibition de l'inceste se borne à affirmer, dans un domaine essentiel à la survie du groupe, la prééminence du social sur le naturel, du collectif sur l'individuel, de l'organisation sur l'arbitraire ⁸².

En somme, elle affirme que ce n'est pas sur la base de leur répartition naturelle que les femmes doivent recevoir leur usage social ⁸³.

Dès que je l'envisage du côté de ses modalités positives, je constate une « surdétermination » qui fait problème. [45] Lévi-Strauss avance d'un pas : l'alliance est en fait *une règle d'échanges réciproques*.

b) Alliance et échange.

Les mariages sont souvent prévus et prescrits. Afin d'y voir plus clair dans les prescriptions positives entraînées par la prohibition de l'inceste, il faut en venir à quelques distinctions. Elles font comprendre la fonction de ces prescriptions positives. Prenons, par exemple, l'endogamie et l'union préférentielle :

L'endogamie est l' « obligation de se marier à l'intérieur d'un groupe défini objectivement ⁸⁴ ».

L'union préférentielle est « obligation de choisir pour conjoint un individu qui présente avec le sujet un rapport de parenté

⁸¹ *Ibid.*, p. 55.

⁸² *Ibid.*, p. 56.

⁸³ *Ibid.*, p. 55.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 56.

né ⁸⁵ » ou un rapport dû « à l'appartenance à un clan ou à une classe matrimoniale ⁸⁶ ».

Mais il y a difficulté dans nos distinctions : les systèmes « classificatoires » de parenté – où tous les individus présentent entre eux ou avec un sujet donné un rapport de parenté défini – forment une « classe ». On voit qu' « on pourrait passer ainsi, sans transition marquée, de l'union préférentielle à l'endogamie proprement dite ⁸⁷ ».

On distinguera donc deux types d'endogamie : « l'une qui n'est que l'envers d'une règle d'exogamie, et qui ne s'explique qu'en fonction de celle-ci » ⁸⁸, appelée encore « endogamie fonctionnelle » ⁸⁹ et « l'endogamie vraie, qui n'est pas un aspect de l'exogamie, mais se trouve toujours donnée en même temps qu'elle, bien que pas sous le même rapport, mais simplement en connexion ⁹⁰ ».

« Toute société, conclut Lévi-Strauss, envisagée de ce dernier point de vue, est à la fois exogame et endogame. » [46] Il donne l'exemple de la société américaine, « qui combine une exogamie familiale, rigide pour le premier degré, souple à partir du second ou du troisième, avec une endogamie de race, rigide ou souple selon les États ⁹¹ ». Ce n'est donc que d'un point de vue formel qu'on peut les considérer comme symétriques. L'endogamie vraie dépend des limites que le groupe se fixe, suivant ses propres conceptions.

Quant à « l'endogamie fonctionnelle », Lévi-Strauss s'attache à montrer qu'elle est une fonction de l'exogamie et fournit la contrepartie d'une règle négative. Elle doit s'expliquer par la fonction qu'elle exerce dans un système d'échanges réciproques. C'est, au fond, « l'exogamie elle-même, envisagée dans ses conséquences ⁹² ».

⁸⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁹¹ *Ibid.*, p. 57.

⁹² *Ibid.*, p. 64.

Dans le mariage entre cousins croisés par exemple, la classe des conjoints possibles ne se présente jamais... comme une catégorie endogame. Les cousins croisés sont, moins des parents qui doivent se marier entre eux, que les premiers, parmi les parents, entre lesquels le mariage soit possible du moment que les cousins parallèles sont assimilés à des frères et sœurs. Ce caractère essentiel a souvent été méconnu, le mariage entre cousins croisés étant dans certains cas non seulement autorisé, mais obligatoire. Il est obligatoire dès qu'il est possible, *parce qu'il fournit le système le plus simple concevable de réciprocité*. Nous essayerons, en effet, de montrer plus loin que le mariage entre cousins croisés est essentiellement un *système d'échanges* ⁹³.

Nous soulignons à dessein ces lignes où l'« échange » et la « réciprocité » sont rapprochés, où un système de mariage s'impose parce qu'il est un modèle de réciprocité. L'analyse de la prohibition de l'inceste a mené de proche [47] en proche jusqu'aux notions de réciprocité et d'échange. On en vient ainsi à ce texte capital.

La prohibition de l'inceste n'est pas seulement... une interdiction : en même temps qu'elle défend, elle ordonne. La prohibition de l'inceste, comme l'exogamie qui est son expression sociale élargie, est une règle de réciprocité. La femme qu'on se refuse, et qu'on vous refuse, est par cela même offerte. À qui est-elle offerte ? Tantôt à un groupe défini par les institutions, tantôt à une collectivité indéterminée et toujours ouverte, limitée seulement par l'exclusion des proches, comme c'est le cas dans notre société...

... que l'on se trouve dans le cas technique du mariage dit « par échange », ou en présence de n'importe quel autre système matrimonial, le phénomène fondamental qui résulte de la prohibition de l'inceste est le même :

⁹³ *Ibid.*, p. 60. Lévi-Strauss prolonge ce texte en soulignant le rôle capital de la réciprocité des échanges : « Mais, tandis que, dans ce cas, deux mariages seulement sont nécessaires pour maintenir l'équilibre, un cycle plus complexe, et par conséquent plus fragile, et dont l'heureux aboutissement est plus incertain, devient nécessaire quand la relation de parenté entre les conjoints devient plus lointaine. Le mariage entre étrangers est un progrès social (parce qu'il intègre des groupes plus vastes) ; c'est aussi une aventure », p. 60. C'est une aventure parce qu'on est de moins en moins sûr de la réciprocité. On trouvera les définitions des « cousins croisés » et « cousins parallèles » à la note 69, p. 55.

c'est qu'à partir du moment où je m'interdis l'usage d'une femme, qui devient ainsi disponible pour un autre homme, il y a, quelque part, un homme qui renonce à une femme qui devient, de ce fait, disponible pour moi. Le contenu de la prohibition de l'inceste n'est pas épuisé dans le fait de la prohibition : celle-ci n'est instaurée *que pour garantir et fonder, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement, un échange* ⁹⁴.

Où en est-on ? Sans quitter un seul instant le problème de la prohibition de l'inceste, Lévi-Strauss prétend, en parlant d'interdiction, d'alliance, d'échange et de réciprocité, ne pas retomber dans les types d'explication qu'il a lui-même rejetés. On se rappellera qu'à son avis, la prohibition de l'inceste n'est ni « une réflexion sociale sur un phénomène naturel », ni une projection, sur le plan social, de sentiments ou de tendances « que la nature de l'homme suffit entièrement à expliquer », ni non plus une règle d'origine purement sociale « dont l'expression en termes biologiques est un trait accidentel et secondaire ». En parlant d' « alliance », d'« échange », de « réciprocité », Lévi-Strauss ne se place pas du point de vue de la Culture : la prohibition de l'inceste s'instaure « pour garantir et fonder... un échange ». Elle n'est pas un *moyen* qui permet [48] l'échange, elle contient *en* elle, dans sa position même d'émergence, la Culture, la promesse que la vie sociale qu'elle instaure est un système d'échanges.

Au moment d'expliquer sa propre émergence, je ne puis me placer dans la Culture, je dois nécessairement chercher l'explication en deçà, dans la Nature elle-même. Le modèle même qui doit permettre de comprendre les caractéristiques de l'alliance, de l'échange et de la réciprocité dans la Culture doit se trouver d'une manière ou de l'autre dans la Nature et rendre intelligible l'émergence de la Culture dans le phénomène de la prohibition de l'inceste. Si Lévi-Strauss fait d'elle l'élément-clé qui opère le passage à un « ordre nouveau » et montre ensuite que cette règle est une règle d'alliance destinée à assurer des échanges réciproques de biens fondamentaux pour les parties en cause, on ne voit pas comment il peut éviter d'en trouver l'explication dans la structure même de la Nature, puisque la prohibition de l'inceste est en même temps le premier pas de la Culture et le signe, dans le groupe, de l'alliance dans l'échange réciproque. La réciprocité mettrait

⁹⁴ *Ibid.*, p. 64-65

donc sur une voie d'explication plus fondamentale, car si la prohibition de l'inceste assure cette réciprocité des échanges, elle ne fait qu'assurer ce qui est provoqué par la structure même de la Nature.

c) La réciprocité explique la Prohibition de l'inceste.

Comment la réciprocité est-elle, en quelque sorte, le témoin « obligé », au niveau culturel, d'une structuration naturelle inconsciente, responsable de l'émergence de la pensée symbolique et, dans le même temps, de la prohibition de l'inceste ? On répondra ici à la première partie de la question. Le reste de la réponse fait l'objet de la section suivante. Lévi-Strauss opère le « renversement » dont nous parlions, véritable démonstration de la légitimité de positions théoriques déjà acquises ⁹⁵.

[49]

Dans la ligne de l' « Essai sur le Don » de Marcel Mauss ⁹⁶, Lévi-Strauss met en valeur la fonction et la plénitude de l'échange et de la réciprocité dans les sociétés primitives, véritable « fait social total ». Il en donne de nombreux exemples et se plaît aux rapprochements avec nos sociétés modernes : *potlach* des sociétés primitives, réceptions et cadeaux dans les nôtres ⁹⁷.

Les biens ne sont pas seulement des commodités économiques, mais des véhicules et des instruments de réalités d'un autre ordre : puissance, pouvoir, sympathie, statut, émotion ; et le jeu savant des échanges (où, souvent, il n'y a pas plus transfert réel que les joueurs d'échecs ne se don-

⁹⁵ Voir l'article de *Word*, sur lequel nous avons appuyé le premier chapitre, et le chapitre : « La sociologie française », in *La Sociologie au XX^e siècle*, éd. par G. GURVITCH, P. U. F., Paris 1947.

⁹⁶ *Année sociologique*, 2^e série, 1923-1924, t. I et reproduit dans *Sociologie et Anthropologie*, P. U. F., 3^e éd., 1966, p. 145-279.

⁹⁷ Lévi-Strauss donne de nombreux exemples aux pages 71-77. On peut se faire une bonne idée des similitudes, à ce point de vue, de nos sociétés et des sociétés « primitives » dans l'étude de B. LASSUDRIE-DUCHENE, « La consommation ostentatoire et l'usage des richesses », *Bulletin S. E. D. E. I. S.*, n° 933, suppl. n° 1, 1^{er} novembre 1965.

nent les pièces qu'ils avancent alternativement sur l'échiquier, mais cherchent seulement à provoquer une réponse) consiste en un ensemble complexe de manœuvres, conscientes ou inconscientes, pour gagner des assurances et se prémunir contre des risques, sur le double terrain des alliances et des rivalités ⁹⁸.

Puis, il revient au problème de la prohibition de l'inceste et de l'échange des femmes, et montre que cet échange est le plus fondamental. L'échange des marchandises peut prendre progressivement d'autres formes mais celui des femmes reste fondamental parce qu'elles sont le bien par excellence des tribus primitives. Les systèmes d'échange sont le plus souvent centrés sur lui...

mais surtout, les femmes ne sont pas, d'abord, un signe de valeur sociale, mais un stimulant naturel ; et le stimulant du seul instinct dont la satisfaction puisse être différée : le seul, par conséquent, pour lequel, dans l'acte d'échange, et par l'aperception de la réciprocité, *la transformation* puisse s'opérer du stimulant au signe, et, définissant par cette [50] démarche fondamentale le passage de la Nature à la Culture, s'épanouir en Institution ⁹⁹.

Ce texte est important, il résume le rôle capital de la prohibition de l'inceste ou échange des femmes. Il groupe en quelques lignes toutes les notions dont nous avons dit un mot, en apportant, dans la synthèse même qu'il en fait, des éléments nouveaux d'éclaircissement : texte de synthèse et mise au point, déploiement des *implications* – non pas des conséquences – de la prohibition de l'inceste. La méditation de Lévi-Strauss sur la prohibition de l'inceste l'amène, il le dit ici, à voir dans le passage du « stimulant au signe » la définition même du passage de la Nature à la Culture. Chaque mot de ce texte a son importance – nous y reviendrons plus loin – et la notion de « symbolique » apparaît. Elle est présentée comme une implication du phénomène de la prohibition de l'inceste, nécessaire à son intelligibilité.

En attendant, le principe de réciprocité prend de plus en plus d'importance et joue le rôle de « révélateur » de ses propres fondements. C'est très net dans le chapitre VI consacré à « L'organisation dualis-

⁹⁸ S. E. P., *o. c.*, p. 69.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 80.

te ». À la fin de ce chapitre, Lévi-Strauss fait intervenir pour la première fois « certaines structures fondamentales de l'esprit main ¹⁰⁰ ». Il y reviendra plus longuement au chapitre VII.

L'organisation dualiste ¹⁰¹ fournit un exemple particulièrement clair du mariage par échange et on retrouve ce type d'organisation pratiquement dans le monde entier ¹⁰². [51] Lévi-Strauss met cependant en garde contre les interprétations trop floues – qui permettent de la retrouver à trop bon compte partout – ou trop absolues – qui affirment « l'universalité de l'organisation dualiste ». Son intérêt réside surtout dans les conséquences qu'elle entraîne là où elle est réalisée. La plus importante de ses conséquences est ce qu'on appelle le système « classificatoire » de parenté, où chaque membre se définira par l'appartenance à sa « moitié » (dans les systèmes les plus simples). Ce qui est ici fondamental aux yeux de Lévi-Strauss, c'est le principe de réciprocité dont l'organisation dualiste « constitue en quelque sorte la codification ¹⁰³ ».

Nous sommes d'accord pour voir dans le système classificatoire la preuve de la généralité, sinon de l'organisation dualiste elle-même, tout au moins de mécanismes qui peuvent être plus souples et fonctionner indépendamment d'un appareil systématique, mais qui n'en attestent pas moins le rôle fondamental de ce principe de réciprocité ¹⁰⁴.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰¹ « Ce terme définit un système dans lequel les membres de la communauté – tribu ou village – sont répartis en deux divisions, qui entretiennent des relations complexes allant de l'hostilité déclarée à une intimité très étroite, et où diverses formes de rivalité et de coopération se trouvent habituellement associées. Souvent ces moitiés sont exogamiques, c'est-à-dire que les hommes de l'une ne peuvent choisir leurs épouses que parmi les femmes de l'autre et réciproquement. Lorsque la division en moitiés ne règle pas les mariages, ce rôle est fréquemment assumé par d'autres formes de groupement ; soit qu'on trouve une nouvelle bipartition du groupe, parallèle ou perpendiculaire à la précédente ; soit que les moitiés comprennent des clans, sous-clans ou lignées exogamiques ; soit enfin que les modalités du mariage dépendent de formations spécialisées appelées classes matrimoniales ». *Ibid.*, p. 87.

¹⁰² Lévi-Strauss donne de nombreux exemples aux pages 88-90.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 91.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 91.

On remarquera l'appel à des « mécanismes » qui « attestent... le rôle fondamental de ce principe de réciprocité ». Pour l'instant, Lévi-Strauss généralise l'intervention du principe de réciprocité.

Dans la discussion : où commence et où finit l'organisation dualiste, il affirme, en effet, qu'on n'en sort pas tant qu'on veut en faire une institution. Non, elle est « avant tout, un principe d'organisation, susceptible de recevoir des applications très diverses, et surtout plus ou moins poussées ¹⁰⁵ ». Elle fait partie de beaucoup d'autres formes d'organisation, qui sont toutes des « mises en forme du principe de réciprocité ¹⁰⁶ ».

À partir d'ici, Lévi-Strauss évoque la présence, à la base des différents types plus ou moins organisés de vie [52] sociale, tous « mises en forme du principe de réciprocité », des « mêmes racines psychologiques et logiques ¹⁰⁷ ».

Entre toutes ces formes, il y a différence de degré, non de nature ; de généralité, et non d'espèce. *Pour comprendre leur base commune, il faut s'adresser à certaines structures fondamentales de l'esprit humain, plutôt qu'à telle ou telle région privilégiée du monde ou période de l'histoire de la civilisation ¹⁰⁸.*

Le principe de réciprocité est toujours orienté dans le même sens et tous les édifices institutionnels sont à son service et le révèlent. Leur variété ne désespère pas l'analyse systématique, elle souligne leur caractère instrumental. C'est toujours dans le même sens que le principe de réciprocité les réorganise. On reste frappé par la...

permanence fonctionnelle des systèmes de réciprocité, et le caractère contingent du matériel institutionnel que l'histoire place à leur disposition, et qu'elle remanie d'ailleurs sans cesse... Quels que soient les changements, la même force reste toujours à l'œuvre, et c'est toujours dans le

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 96.

même sens qu'elle réorganise les éléments qui lui sont offerts ou abandonnés ¹⁰⁹.

Le rôle du principe de réciprocité se lit au travers de la permanence d'un système structuré étroitement qui ne songe qu'à se maintenir le plus indépendant des changements inévitables que provoquent les événements. Ce caractère, commun aux différents types d'organisation des sociétés primitives, s'explique par des « racines psychologiques et logiques » semblables partout, par « certaines structures fondamentales de l'esprit humain ». Nous en venons de plus en plus à un structural constitutif de l'activité de l'esprit humain, véritable constitution naturelle en deçà du culturel. Il faut aller jusque-là pour rendre intelligible la fonction de la réciprocité et voir que la réciprocité [53] des échanges est comme le mécanisme-témoin fondamental de ces « structures » de l'esprit.

La fin du chapitre VI souligne le rôle des « notions d'opposition et de corrélation dont le couple fondamental définit le principe dualiste, qui n'est lui-même qu'une modalité du principe de réciprocité ¹¹⁰ ». L'observation empirique permet de dégager ces notions des échanges réciproques ; elles sont la trace des « racines psychologiques et logiques ». Dans un texte où il résume ses développements, Lévi-Strauss précise ce qu'il entend par « certaines structures fondamentales de l'esprit humain » :

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 96. Lévi-Strauss en donne des exemples aux pages 97-104.

¹¹⁰ « Opposition » et « corrélation », c'est déjà le vocabulaire de base qui conviendra quand il sera l'heure de parler de la logique binaire de l'esprit, de la logique des mythes, etc.

Affirmer, comme nous l'avons fait au dernier chapitre, qu'une étude géographique ou historique ne saurait épuiser le problème de l'origine des organisations dualistes, et qu'on doit faire appel, pour les comprendre, à certaines structures fondamentales de l'esprit humain, serait une proposition vide de sens, si nous étions incapables d'apercevoir en quoi consistent ces structures, et quelle méthode peut nous permettre de les atteindre et de les analyser...

En quoi consistent les structures mentales auxquelles nous avons fait appel et dont nous croyons pouvoir établir *l'universalité* ? Elles sont, semble-t-il, au nombre de trois : l'exigence de la Règle comme Règle ; la notion de réciprocité considérée comme la forme la plus immédiate sous laquelle puisse être intégrée l'opposition de moi et d'autrui ; enfin le caractère synthétique du Don, c'est-à-dire le fait que le transfert consenti d'une valeur d'un individu à un autre change ceux-ci en partenaires, et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée. La question de l'origine de ces structures sera reprise plus loin ¹¹¹...

Quelques lignes auparavant, Lévi-Strauss disait que les différents systèmes de réglementation du mariage constituent des modalités de la prohibition de l'inceste. En expliquant ces modalités par « certaines structures fondamentales de l'esprit humain », il explique donc en même temps [54] la prohibition de l'inceste elle-même. Mais revenons au texte qui nous occupe pour l'instant.

Lévi-Strauss ne montre pas comment les trois éléments dont il parle font « structures ». Ceci reste à démontrer et fera l'objet des développements suivants. Nous rencontrons à nouveau l'« élément de parenté ». Il est, en ce qui concerne les systèmes de parenté, la structure qui regroupe les trois éléments dont l'auteur parle ici. Leur caractère « universel » tient au fait qu'on peut s'attendre à les retrouver dans toutes les structures élémentaires des autres systèmes sociaux. La fonction de l'échange implique partout la présence de ces trois éléments en structure. L'« universalité » de ces structures mentales rapproche cependant de la Nature dont l'« universel » est le critère. Si, dans la vie sociale, on constate des phénomènes de Règle, de réciprocité et de Don, c'est ailleurs qu'ils sont enracinés. Nous nous dirigeons

¹¹¹ *Ibid.* p. 108.

vers ces « racines » et Lévi-Strauss parlera bientôt d' « inconscient », nous remonterons alors au problème de « l'origine de ces structures ».

Les systèmes de parenté à « échange restreint » ou à « échange généralisé » assurent la réciprocité directe ou indirecte, immédiate ou médiante et, du même coup, l'alliance, faisant apparaître le caractère synthétique du Don. Et tout s'est mis en place sur le schéma fondamental d'oppositions corrélatives qui se surmontent ¹¹². Nous allons de la Culture vers la Nature, nous cherchons à comprendre comment la Culture s'ancre dans la Nature, nous cherchons ainsi à la rendre intelligible. Le premier pas est de découvrir le « système » que révèle l'étude de la fonction. Nous sommes, en effet, partis de la fonction en partant de Mauss et nous redescendons peu à peu vers le système que cette [55] fonction révèle. Il semble que sur cette voie, nous nous rapprochions de plus en plus de la Nature.

d) La réciprocité expliquée.

Après un chapitre de transition, Lévi-Strauss revient « à l'étude des phénomènes qui accompagnent l'organisation dualiste ¹¹³ ». On arrive au problème, capital pour notre développement, du « mariage préférentiel entre cousins croisés ». Nous y avons fait allusion, il est temps de préciser son rôle. En le précisant, la notion d' « inconscient » se mêlera au raisonnement.

Il faut s'étendre sur ce point, car c'est à ce propos que Lévi-Strauss évoque la primauté de la structure sur ses parties composantes, met en doute la primauté de la conscience comme base du « vrai », pour sou-

¹¹² G. DAVY, dans son élogieuse présentation de cette œuvre de Lévi-Strauss, lui fait cependant reproche sur un point fondamental aux yeux de Lévi-Strauss et précisément sur le texte que nous venons de citer : « Si la réciprocité et de même le caractère synthétique du don n'étaient vraiment que structures mentales initiales, qu'implications logiques de l'appréhension intuitive des oppositions, ne faudrait-il pas penser que la sociologie n'a plus à en connaître, que l'obligation ne fait plus problème, ni davantage le temps dans la promesse, ni non plus tant d'autres choses qu'il suffisait pour en rendre compte, de rapporter à une structure mentale fondamentale », p. 354 in *Année sociologique*, 1948-1949, 3^e série.

¹¹³ S. E. P., p. 126.

ligner le caractère inconscient de la structure. C'est elle, en fin de compte, qui explique la prohibition de l'inceste.

Quel est donc le rapport entre l'organisation dualiste et le mariage préférentiel entre cousins croisés ? On fait, en général, découler le second de la première, mais Lévi-Strauss fait l'inverse. Cette « inversion » conduit aux positions que nous venons d'annoncer.

Comme il existe une parfaite harmonie entre l'organisation dualiste, le système de parenté que nous venons de décrire, et les règles de mariage entre cousins croisés, on pourrait donc tout aussi bien dire, renversant la proposition précédente que c'est l'organisation dualiste qui constitue sur le plan des institutions, la traduction d'un système de parenté résultant lui-même de certaines règles d'alliance. Les sociologues ont généralement préféré la première interprétation ¹¹⁴.

¹¹⁴ Malgré sa longueur, il est bon de citer l'extrait qui explique de quels systèmes de parenté il s'agit ici. On s'habitue ainsi à quelques termes techniques et à l'idée de « système » de parenté. Lévi-Strauss décrit deux systèmes de parenté basés sur une terminologie dichotomique, en montrant la coïncidence : « Que le mode de filiation soit matrilinéaire ou patrilinéaire, les enfants du frère du père et ceux de la sœur de la mère sont placés dans la même moitié que le sujet ; tandis que les enfants de la sœur du père et ceux du frère de la mère appartiennent toujours à l'autre moitié. Dans un système exogamique, *ils sont donc les premiers collatéraux avec lesquels le mariage soit possible*. Ce trait remarquable s'exprime de plusieurs façons : « d'abord, les cousins issus du frère du père ou de la sœur de la mère, qui, pour la même raison que les frères et sœurs (appartenance à la même moitié) ne peuvent être épousés, sont désignés par le même terme que ces derniers. Ensuite, les cousins issus du frère de la mère ou de la sœur du père, qui appartiennent à la moitié opposée, sont appelés d'un terme spécial, ou même de celui qui signifie « époux » ou « épouse », puisque c'est dans leur division que le conjoint doit être choisi. Enfin, le frère du père et la sœur de la mère, dont les enfants sont appelés « frères » et « sœurs », sont eux-mêmes appelés « père » et « mère » ; tandis que le frère de la mère et la sœur du père dont les enfants constituent des conjoints potentiels, sont appelés de termes spéciaux, on d'un terme qui signifie « beau-père » ou « belle-mère ». Ce vocabulaire dont nous n'avons esquissé que les grades lignes, satisfait à toutes les exigences d'une organisation dualiste à moitié exogamiques ; en vérité, il pourrait être la traduction, en termes de parenté, de l'organisation sociale en moitiés. Mais la même relation peut s'exprimer d'une façon différente. En effet, la terminologie dichotomique que nous venons de décrire *coïncide aussi avec une autre institution très répandue dans la société primitive : le*

[56]

On peut penser qu'ils ont choisi la première parce que le système de mariage entre cousins croisés apparaissait, du point de vue de nos habitudes en la matière, comme « profondément irrationnel ». Il n'y avait pas plus inceste, en effet, du côté des cousins parallèles que du côté des cousins croisés. La base de l'inceste n'était donc pas biologique, on conclut donc que cette prohibition était la conséquence de phénomènes d'un autre ordre. On disait encore que le système en moitiés évitait l'inceste (toujours entre frères et sœurs par exemple), mais imparfaitement (ce qui était attribué à l'imperfection de la pensée des sauvages, qui n'auraient pu arriver à une organisation parfaite !). De toute manière, il semblait plus cohérent de donner le rôle premier à l'organisation dualiste et un caractère dérivé au mariage entre cousins croisés.

Comment Lévi-Strauss va-t-il « inverser » ces positions ? En attaquant la méthodologie qui fonde cette vision. Ces prises de position relèvent, selon lui, d'une méthodologie et de postulats divers qui jouèrent un rôle considérable en sciences humaines et qu'il faut dépasser. Il stigmatise donc ces méthodes, les dépasse, et applique la leçon aux problèmes qui l'occupent.

mariage préférentiel entre cousins croisés. On vient de voir que cette terminologie classe ensemble, comme « parents », le frère du père et la sœur de la mère (oncle et tante parallèles) et quelle distingue de ces derniers la sœur du père et le frère de la mère (oncle et tante croisés) désignés de termes spéciaux. Les membres d'une même génération se trouvent également divisés en deux groupes : d'une part les cousins (quel que soit leur degré), parents par l'intermédiaire de deux collatéraux du même sexe, et qui s'appellent entre eux « frères » et « sœurs » (cousins parallèles), et d'autre part les cousins issus de collatéraux de sexe différent (quel que soit leur degré), qui s'appellent de termes spéciaux et entre lesquels le mariage est possible (cousins croisés). » *Ibid.*, p. 126-127.

[57]

Une institution humaine ne peut provenir que de deux sources : ou bien d'une origine historique et irrationnelle ; ou bien du propos délibéré, donc d'un calcul du législateur ; c'est-à-dire, soit de l'événement, soit de l'intention. Si donc, on ne peut prêter aucun motif rationnel à l'institution du mariage entre cousins croisés, c'est qu'elle résulte d'une série d'accidents historiques, par eux-mêmes dépourvus de signification. L'ancienne psychologie ne raisonnait pas d'une autre manière : selon elle, ou bien les notions mathématiques attestaient l'essence supérieure et irréductible de l'esprit humain, et elles constituaient des propriétés innées ; ou bien il fallait admettre qu'elles étaient entièrement construites, à partir de l'expérience, par le jeu automatique des associations. Cette antinomie s'est trouvée résolue le jour où l'on s'est aperçu qu'un être aussi indigne qu'une poule était capable d'appréhender des rapports : ce jour-là, Y l'associationnisme et l'idéalisme se sont vus renvoyés dos-à-dos. En effet, les reconstructions historiques les plus complexes *ont cessé d'être nécessaires pour rendre compte de l'origine de notions*, en réalité, primitives. Mais, en même temps, on comprenait que ce type de notions n'était en aucune manière le couronnement de l'édifice, mais constituait son fondement et l'humble matériau du gros-œuvre. On avait cru qu'on avait seulement le choix entre l'acceptation de l'origine transcendante du concept et son impossible reconstruction à partir de pièces et de morceaux. Cette opposition s'est évanouie devant la découverte expérimentale de l'immanence du rapport.

Le même changement d'attitude commence à se produire dans l'étude des institutions humaines : *elles sont aussi des structures dont le tout, c'est-à-dire le principe régulateur, peut être donné avant les parties*, c'est-à-dire cet ensemble complexe constitué par la terminologie de l'institution, ses conséquences et ses applications, les coutumes par lesquelles elle s'exprime, et les croyances auxquelles elle donne lieu. Ce principe régulateur peut posséder une valeur rationnelle, sans être conçu rationnellement ; il peut s'exprimer dans des formules arbitraires, sans être lui-même privé de signification ¹¹⁵.

Qui ne voit le pas énorme que le raisonnement franchit ? Le structural inconscient est proche, on l'a déjà défini avant de le citer nommément. La critique de l'opinion des sociologues, en ce qui concerne le rapport de l'organisation [58] dualiste et du mariage des cousins croisés, revient à leur trouver un fondement commun qui seul permet

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 129.

d' « inverser » le sens du rapport. « Nous croyons, dit Lévi-Strauss, qu'ils trouvent l'un et l'autre leur origine dans l'appréhension, par la pensée primitive, de structures tout à fait fondamentales, *et dans lesquelles réside l'existence même de la Culture* ¹¹⁶. » L'évolution de la démonstration repousse toujours l'explication d'un cran.

Lévi-Strauss ne perd pas de vue la réciprocité : l'une et l'autre de ces institutions sont des systèmes de réciprocité qui ont fondamentalement la même valeur fonctionnelle. « Les deux institutions s'opposent comme une forme cristallisée à une forme souple ¹¹⁷ » et puisque « leur valeur fonctionnelle est identique, on conçoit... comment l'absence de la première peut être suppléée par la présence du cond ¹¹⁸ ».

Il est confronté à des problèmes de méthodes. En guerre contre les interprétations évolutionnistes, diffusionnistes ou historiques habituelles des coutumes primitives, il se demande si l'exposé, nécessaire, des complications des systèmes de parenté primitifs ne met pas en présence d'un phénomène de rationalisation « développé par la conscience indigène pour mettre en forme ses propres problèmes ¹¹⁹ ». Il se heurte constamment aux problèmes de l'explication dans les sciences sociales. Sa réflexion l'a mené à dissocier la conscience et l'inconscient au moment de penser le problème de la signification et de la vérité.

Car s'il est vrai - comme Boas l'a profondément souligné - que les phénomènes sociaux de tous ordres (langage, croyances, techniques et coutumes) présentent ce caractère commun d'être élaborés par l'esprit au niveau de la pensée [59] inconsciente, la même question se pose toujours à propos de leur interprétation : l'aspect sous lequel ils sont appréhendés par la conscience des hommes reflète-t-il la manière véritable dont ils ont pris

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 130. « En ce sens, on peut dire, mais on peut dire seulement que le mariage des cousins croisés et l'organisation dualiste correspondent à deux stades différents de la prise de conscience de ces structures. Mais nous n'avons nullement l'intention de poser des problèmes d'antériorité qui perdent beaucoup de leur importance quand on s'attache, moins aux institutions considérées en elles-mêmes, qu'à la réalité commune qui leur est sous-jacente à toutes deux. » *Ibid.*, p. 130.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 132.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 133.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 138.

naissance, ou faut-il y voir seulement un procédé d'analyse, commode pour rendre compte de l'apparition du phénomène et de ses résultats, mais qui ne correspond pas nécessairement à ce qui s'est effectivement passé ¹²⁰ ?

Lévi-Strauss se dirige de plus en plus vers l'inconscient. C'est ici qu'il propose brièvement – et pour la première fois – le modèle linguistique ¹²¹.

La voie est libre pour l'apparition du modèle inconscient dont nous avons ainsi justifié l'apparition. Dès qu'on met en doute la capacité de la rationalisation consciente de s'expliquer par l'objet dont elle parle ou par la conscience qu'elle a d'elle-même, on peut s'avancer fort loin.

Mais quelles méthodes suivre dans ces conditions ? Lévi-Strauss oppose la méthode du généticien, qui peut compter sur une « correspondance rigoureuse entre le procédé d'analyse et son objet », et celle du mathématicien dont l'analyse ne peut impliquer sa correspondance avec la réalité objective, analyse « purement idéologique, et sa légitimité se mesure au résultat, plutôt qu'à la fidélité avec laquelle l'esprit du mathématicien reproduit le processus réel dont la situation étudiée représente l'aboutissement ¹²² ».

Le sociologue se demande toujours s'il suit l'une ou l'autre de ces méthodes. Pour Lévi-Strauss, tenter de se maintenir au modèle logique rationnel conscient ne mène pas à l'explication :

Le fait qu'il y ait des classes ailleurs que dans l'esprit du sociologue a la même valeur – mais pas davantage – que l'existence de syllogismes autre part que chez le logicien. Dans les deux cas, on doit admettre l'existence de ces formes quand elles sont attestées par l'expérience et l'observation ; *il n'en résulte pas que, toujours et partout, elles soient la raison [60] d'être de phénomènes analogues à ceux qu'elles produisent quand elles sont effectivement données* ¹²³.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 138-139.

¹²¹ Lévi-Strauss évoque ici (p. 139) son article de 1945, reproduit dans A. S. au chapitre II. Il ne s'y attarde pas.

¹²² S. E. P., p. 140.

¹²³ *Ibid.*, p. 141-142

Il revient alors aux systèmes de parenté pour montrer leur aspect structural au sens dont nous avons dit un mot : ils semblent indépendants des personnes en cause. On dirait que les « classes » – notamment en Australie – sont conçues...

comme un système de positions dont la structure seule reste constante, et où les individus peuvent se déplacer, et même échanger leurs positions respectives, pourvu que les rapports entre eux soient respectés ¹²⁴.

Ce ne sont pas les qualités objectives ou les caractères innés des individus qui définissent les rapports mais « *le signe de l'altérité*, qui est la conséquence d'une certaine position dans une structure ¹²⁵ ». La structure est donc première.

Lévi-Strauss tente de détacher le « lieu » de l'explication de la « conscience de »... La structure, indépendante des individus comme tels, est première, elle agit « inconsciemment de »... et relève d'autre chose, d'un autre « lieu ».

Par le détour d'une réflexion sur des problèmes de méthodes, nous voici au structural inconscient. En retournant à présent à la relation prohibition de l'inceste-cousins croisés, on se trouvera bientôt au plus près de l'explication de la prohibition de l'inceste elle-même, grâce à la « récupération » définitive des explications au bénéfice d'un structural plongé dans le naturel. La réciprocité ou l'échange, aspect fonctionnel constant de la situation nouvelle entraînée par l'apparition de la prohibition de l'inceste, trouvera son explication en découvrant le système dont elle est fonction, en découvrant donc par cette liaison sa propre signification.

[61]

Mais l'importance exceptionnelle du mariage entre cousins croisés ne provient pas seulement, à nos yeux, de la place unique qu'il occupe au carrefour des institutions matrimoniales. Elle ne se limite pas non plus à ce

¹²⁴ *Ibid.*, p. 145.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 147.

rôle de « plaque tournante », grâce auquel le mariage entre cousins croisés établit une connexion entre la prohibition de l'inceste et l'organisation dualiste. L'intérêt du mariage entre cousins croisés réside surtout dans le fait que la division qu'il établit entre conjoints prescrits et conjoints prohibés recoupe une catégorie de parents qui, du point de vue du degré de parenté biologique, sont rigoureusement interchangeables... Précisément parce qu'il fait abstraction du facteur biologique, le mariage entre cousins croisés *doit permettre, non seulement d'établir l'origine purement sociale de la prohibition de l'inceste, mais de découvrir quelle est sa nature*. Il ne suffit pas de répéter que la prohibition de l'inceste ne se fonde pas sur des raisons biologiques ; sur quelles raisons se fonde-t-elle alors ? Telle est la vraie question, et tant qu'on n'y aura pas répondu, on ne pourra prétendre avoir résolu le problème ¹²⁶.

La réponse est difficile, dit Lévi-Strauss, mais l'effort vaut la peine d'être tenté. L'institution de ce type de mariage doit trouver son explication en elle-même :

Si nous parvenions à comprendre pourquoi des degrés de parenté, équivalents au point de vue biologique, sont cependant considérés comme totalement dissemblables du point de vue social, nous pourrions prétendre avoir découvert le principe, non seulement du mariage entre cousins croisés, *mais de la prohibition de l'inceste elle-même* ¹²⁷.

L'idée d'interpréter les systèmes de parenté comme des structures n'est pas nouvelle et « l'étude du vocabulaire de parenté montre, que dans l'esprit indigène, les phénomènes de parenté sont conçus, moins comme une collection d'états, que comme un système de tions ¹²⁸ ». Après en avoir donné de nombreux exemples, et relevé les difficultés rencontrées par les sociologues, Lévi-Strauss conclut :

¹²⁶ *Ibid.*, p. 156.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 157.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 163.

[62]

Ces difficultés s'éclairent, si l'on voit dans le mariage entre cousins croisés la formule élémentaire du mariage par échange, et dans l'échange la raison d'être du système d'oppositions dont nous avons, dans les paragraphes précédents, souligné le caractère structural ¹²⁹.

C'est toujours la *fonction* qui éclaire le système, mais la progression de la démonstration montre de plus en plus que le système qu'on éclaire est d'ordre inconscient. L'échange est « la raison d'être du système d'oppositions », à caractère structural inconscient. C'est dire en même temps que le système est intelligible par la fonction et que cette fonction reste inconsciente de quoi elle est la raison d'être. On ne peut aborder la prohibition de l'inceste que par son côté de règle, disait-on plus haut, mais, dans l'intérêt même de son explication, on se dirige de plus en plus vers un inconscient. Nous ne sommes plus loin de découvrir le rapport de cet inconscient avec les conditions naturelles de l'esprit.

Au chapitre X, dernière étape du premier volet de la première partie de son livre, intitulée : « Les fondements de l'échange », Lévi-Strauss se résume en confrontant ses vues à celles de Frazer sur le problème du mariage des cousins croisés. Avant de se lancer, pendant quatre cents pages, dans la lecture des systèmes de parenté à l'aide de ses conceptions structurales, Lévi-Strauss met un point final à ses développements théoriques avant de les reprendre en conclusion de son livre.

Frazer a, le premier, attiré l'attention « sur la similitude de structure entre le mariage par échange et le mariage entre cousins croisés, et établi la connexion réelle qui existe entre les deux institutions ¹³⁰ ». Mais il n'a pas osé en tirer les conséquences qu'il craignait. Ces « craintes » s'éclairent par la problématique de Frazer et se résorbent dans celle de Lévi-Strauss. Dans une longue page, que nous devons citer, il fait le point. Le chemin parcouru depuis le début [63] apparaît cohérent dès que la prohibition de l'inceste est choisie pour signifier

¹²⁹ *Ibid.*, p. 167.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 172.

l'émergence de la Culture, pour les diverses raisons que nous avons décrites, et que les autres tentatives d'explication ont été rejetées.

La mise en relation du mariage entre cousins croisés et du mariage par échange aurait conduit à la découverte de la structure universelle, permanente et fondamentale à la fois, du mariage. Au contraire, Frazer a vu dans le mariage des cousins croisés une forme historique du mariage, dans l'échange une autre forme historique, et il s'est préoccupé d'établir entre ces formes, et entre elles-mêmes et d'autres formes, telles que l'organisation dualiste et le système classificatoire, des relations de succession temporelle et de connexion causale. Il a essayé d'interpréter au sein de l'histoire culturelle *ce qui, pour nous, est le moyen de sortir de l'histoire culturelle* ; il a cherché à analyser en moments de l'évolution sociale *cela même où nous voyons la condition de la société*. Il semble d'ailleurs que Frazer ait eu l'intuition des possibilités ouvertes par sa théorie ; mais il ne les évoque que pour les repousser aussitôt avec effroi. À propos des classes matrimoniales australiennes, toujours données en nombre pair, il écrit en effet : « Ceci suggère ce que tous les faits tendent à confirmer, c'est-à-dire que ces groupes résultent d'une bisection volontaire et répétée de la communauté, divisée d'abord en deux, puis en quatre, et finalement en huit groupes ou classes exogamiques pratiquant l'intermariage ; car personne, autant que je sache, ne s'est encore hasardé à prétendre que la société soit soumise à une loi physique en vertu de laquelle les communautés humaines tendraient, comme les cristaux, à s'intégrer et à se désintégrer automatiquement, et inconsciemment, selon des règles mathématiques rigides, en éléments rigoureusement symétriques. » Il n'entre pas certes dans notre pensée de comparer les sociétés à des cristaux. Mais s'il est vrai – comme nous essayons de le démontrer ici – que le passage de l'état de Nature à l'état de Culture *se définit par l'aptitude, de la part de l'homme, à penser les relations biologiques sous la forme de systèmes d'oppositions* ; opposition entre les hommes propriétaires et les femmes appropriées ; opposition, parmi ces dernières, entre les épouses, femmes acquises, et les sœurs et les filles, femmes cédées ; opposition entre deux types de liens, les liens d'alliance et les liens de parenté ; opposition, dans les lignées, entre les séries consécutives (composées d'individus du même sexe) et les séries alternatives (où le sexe change en passant d'un individu [64] au suivant) ; s'il est vrai, enfin, *que l'échange soit le résultat immédiat de ces couples d'oppositions et que la dichotomie des cousins soit le reflet de l'échange* ; alors, on ne pourra sans doute pas dire que « les communautés humaines tendent automatiquement et inconsciemment à se désintégrer, selon des règles mathématiques rigoureusement symétriques » ; mais il faudra peut-être admettre que la dualité, l'alternance, l'opposition et la symétrie, qu'elles se présentent sous des formes définies ou sous des ormes floues, constituent, moins des phénomènes qu'il s'agit d'expliquer, *que les données*

fondamentales et immédiates de la réalité sociale, et qu'on doit reconnaître en elles les points de départ de toute tentative d'explication ¹³¹.

On est ici plus loin – on le voit bien – que « l'exigence de la Règle comme Règle », la réciprocité et le caractère synthétique du Don. On est en deçà, et ces trois éléments fondamentaux sont à leur tour expliqués. C'est l'aptitude « à penser les relations biologiques sous la forme de systèmes d'oppositions » qui définit le passage de l'état de Nature à l'état de Culture. La prohibition de l'inceste, qui est le fait-passage de la Nature à la Culture, se laisse donc traduire, ou réduire, à ces termes mêmes.

Quant à « la dualité, l'alternance, l'opposition et la symétrie... points de départ de toute tentative d'explication », elles suggèrent que l'explication de la réalité sociale repose sur une logique binaire dont les caractéristiques sont ainsi tracées. Le sens même de la fonction de l'échange repose sur la présence en lui de ces caractéristiques. L'échange suppose que notre esprit fonctionne sur ces bases.

Avant de conclure ce développement, un retour à la réciprocité et à l'échange serait utile. En « universalisant » la fonction de l'échange réciproque, on peut remonter aux fondements inconscients naturels de cette « universalité ».

Nous avons vu dans l'échange, considéré non pas sous la forme technique dite « mariage par échange », mais sous son aspect général de phénomène de réciprocité, la FORME UNIVERSELLE du mariage ; et nous avons étudié le mariage des [65] cousins croisés, non pas comme une expression primitive, archaïque, relativement ancienne, ou récente, de cette forme, mais comme un CAS PRIVILÉGIÉ *qui permet d'apercevoir, de façon particulièrement claire, derrière le mariage, l'omniprésence de la réciprocité*. Nous avons justifié ce caractère du mariage des cousins croisés en nous plaçant à un double point de vue : d'abord en montrant que la dichotomie des cousins entre conjoints assignés et conjoints prohibés peut se déduire immédiatement de la relation entre deux ou plusieurs familles, à partir du moment où on conçoit cette relation sous la forme d'une structure de réciprocité ; ensuite, en soulignant que par ses caractères logiques, l'institution du mariage des cousins croisés occupe une place exceptionnelle,

¹³¹ *Ibid.*, p. 174-175.

placée en quelque sorte à la bifurcation qui conduit à deux types extrêmes de réciprocité : l'organisation dualiste et la prohibition de l'inceste ¹³².

Tout, à notre avis, est dès à présent fondamentalement acquis. Tous les systèmes de parenté s'expliquent et débrouffient leurs complexités dès que nous y voyons des produits de l'échange. L'échange lui-même assure « le monde de la réciprocité ». Mais il y a plus : nous avons évoqué un structural, un « tout » avant les « parties », un principe régulateur. Nous sommes remontés, pour expliquer la prohibition de l'inceste, à un structural inconscient. Comment remontons-nous, par ce biais, jusque dans la Nature elle-même ? Comment saisir que nous sommes tout près de franchir cette étape ?

Lévi-Strauss commence son livre en attribuant d'emblée à la prohibition de l'inceste un rôle capital. Il en fait le « lieu » même de l'émergence de la Culture, soulignant à la fois son caractère *de* « règle » et son caractère « d'universalité », étroitement unis dans une seule réalité. C'est l'apparition de la règle universelle opposée aux variations naturelles.

Il dit ensuite que cette règle universelle s'explique « fonctionnellement » car elle est la seule capable d'assurer la réciprocité des échanges dans la vie sociale qu'elle instaure. [66] Voilà la prohibition de l'inceste expliquée par sa fonction, mais cette explication demande elle-même, pour être intelligible, sa propre explication. Nous pensons que la prohibition de l'inceste s'explique finalement, en deçà d'elle-même, en raison même du fait qu'elle est le premier pas de la Culture émergeant. Après avoir expliqué la prohibition de l'inceste par la fonction qu'elle assure, cette fonction n'est intelligible que si une structure naturelle la fait inéluctablement jaillir. La Culture trouve son explication fondamentale dans une structure universelle et naturelle de l'esprit, son émergence révèle des caractères logiques qui ne dépendent pas de la conscience que nous en prenons.

En partant de l'émergence de la Culture, et même d'un « ordre nouveau », on aboutit progressivement à un « renversement » complet qui situe l'explication dans la Nature elle-même.

¹³² *Ibid.*, p. 185.

La nature fait éclore un « monde de réciprocité », dont la Culture est la mise en œuvre, et les produits des échanges réciproques manifestent que ce naturel est un structural inconscient.

Au fil d'une admirable démonstration sur l' « échange restreint » et l' « échange généralisé ¹³³ » le modèle linguistique s'introduit progressivement dans les comparaisons et, dès le chapitre XI, les notions de « pensée symbolique », si importante pour notre propos, et de « signifiant-signifié ¹³⁴ ».

Dans un livre consacré aux « structures élémentaires de la parenté », dont l'objet direct n'est pas celui dont nous parlons ici, Lévi-Strauss fait la démonstration de l'efficacité de positions théoriques acquises par ailleurs et le modèle qui l'inspire apparaît au grand jour. Au bout de la démonstration, le modèle doit s'être justifié, toute l'œuvre bénéficiera en retour d'une lumière accrue ¹³⁵.

[67]

L'ancrage « naturel » de l'explication fondamentale de la Culture est peut-être trop vite avancé dès que la notion d' « inconscient » apparaît. Il faut préciser ce point. Les conclusions du livre permettent de maintenir ces positions.

¹³³ On trouvera aux pages 228-230 de S.E.P. une définition de ces deux types d'échange.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹³⁵ Dans son Introduction, Lévi-Strauss faisait hommage à R. Jakobson, « dont l'amicale insistance nous a presque contraint à mener jusqu'à son terme un effort dont l'inspiration théorique lui doit encore bien davantage » (p. XIV).

3. *L'explication « structurale » ou « naturelle ».*

[Retour à la table des matières](#)

Un rappel : Lévi-Strauss aborde toujours les systèmes de parenté par la fonction qu'ils supposent puis va de la fonction vers le système. La liaison de la fonction et du système livre la clé de leur commune signification.

Nous savons à présent que l'échange, et toujours l'échange, livre la donnée de base qui éclaire les plus complexes des systèmes de parenté « primitifs » :

Que ce soit sous une forme directe ou indirecte, globale ou spéciale, immédiate ou différée, explicite ou implicite, fermée ou ouverte, concrète ou symbolique, c'est l'échange, toujours l'échange, qui ressort comme la base fondamentale et commune de toutes les modalités de l'institution matrimoniale ¹³⁶.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 593. « Au cours de ce travail, nous avons vu la notion d'échange se compliquer et se diversifier, elle nous est apparue constamment sous d'autres formes. Tantôt, l'échange s'est présenté comme direct (c'est le cas du mariage avec la cousine bilatérale), tantôt comme indirect (et, dans ce cas, il peut répondre à deux formules, continue et discontinue, correspondant à deux règles différentes de mariage avec la cousine unilatérale) ; tantôt, l'échange fonctionne au sein d'un système global (c'est le caractère, théoriquement commun, du mariage bilatéral et du mariage matrilatéral), tantôt, il provoque la formation d'un nombre illimité de systèmes spéciaux et de cycles étroits, sans relation entre eux (et, sous cette forme, il menace, comme un risque permanent, les systèmes à moitiés, et s'attaque, comme une faiblesse inévitable, aux systèmes patrilatéraux) ; tantôt l'échange apparaît comme une opération au comptant, ou à court terme (avec l'échange des sœurs ou des filles, et le mariage avunculaire), tantôt, comme une opération à terme plus reculé (comme dans les cas où les degrés prohibés englobent les cousins au premier, et parfois au second degré) ; tantôt l'échange est explicite et, tantôt, implicite (ainsi qu'on l'a vu dans l'exemple du prétendu mariage par achat) ; tantôt, l'échange est fermé (lorsque le mariage doit satisfaire à une règle spéciale d'alliance entre classes matrimoniales ou d'observance de degrés préférentiels), tantôt il est ouvert (lorsque la règle d'exogamie se réduit à un ensemble de stipulations négatives, laissant le choix libre au delà des degrés prohibés) ; tantôt, il est gagé par une sorte d'hypothèque sur

Lévi-Strauss ramène tout à l'échange et, puisqu'il explique l'échange, il explique du même coup les systèmes de parenté en deçà de leur explication par l'échange.

[68]

Comment l'échange lui-même s'explique-t-il ? S'il explique le caractère concret des systèmes de parenté et leurs rôles, les systèmes de parenté ne l'expliquent pas en retour.

... notre travail a tenté d'en fournir la démonstration, des structures formelles, consciemment ou inconsciemment appréhendées par l'esprit des hommes, constituent la base indestructible des institutions matrimoniales, de la prohibition de l'inceste par laquelle l'existence de ces institutions est rendue possible, et de la culture elle-même, dont la prohibition de l'inceste constitue l'avènement ¹³⁷.

Le texte est clair : la *Prohibition de l'inceste n'est pas au fondement*. On est en plein structuralisme et notre attention s'y porte de plus en plus. Le structural explique l'éclosion du « monde de la réciprocité ».

L'empirisme de certains sociologues contemporains ne fait que répéter, sur un autre plan, l'erreur d'un idéalisme périmé, et il faut lui répondre de la même façon : « C'est de l'histoire de la nature et de celle des sociétés humaines que sont abstraites les lois de la dialectique. Car elles ne sont pas autre chose que les lois les plus générales de ces deux aspects du développement historique, et de la pensée elle-même... L'erreur (de Hegel) provient de ce qu'il a essayé d'imposer ces lois à la nature et à l'histoire en tant que lois de la pensée, alors qu'il fallait les en déduire... Bon gré mal gré, le système de l'univers doit se conformer à un système de pensée qui n'est, en fait, que l'expression d'une certaine étape de l'évolution humaine.

des catégories réservées (classes ou degrés), tantôt (comme c'est le cas de la prohibition de l'inceste simple, telle qu'on la trouve dans notre société), il repose sur une garantie plus large, et de caractère fiduciaire : la liberté théorique de prétendre à n'importe quelle femme du groupe, moyennant la renonciation à certaines femmes déterminées du cercle de famille, liberté assurée par l'extension, à tous les hommes, d'une prohibition similaire à celle qui frappa chacun d'eux en particulier. » *Ibid.*, p. 592-593.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 547.

Si on remet les choses à l'endroit, tout devient simple, et les lois de la dialectique, qui paraissent si mystérieuses quand on les envisage d'un point de vue idéaliste, deviennent limpides et aussi lumineuses que le soleil en plein midi. » Car les lois de la pensée – primitive ou civilisée – sont les mêmes que celles qui s'expriment dans la réalité physique et dans la réalité sociale, qui n'en est elle-même qu'un des aspects ¹³⁸.

Ne sommes-nous pas toujours plus en deçà ? Les lois de la pensée sont les mêmes que celles qui s'expriment dans [69] les réalités physique et sociale et celle-ci n'est plus qu'un des aspects de celle-là. Comment dire plus clairement que l'explication de la prohibition de l'inceste et de tout ce qu'elle implique se trouve dans la Nature ?

Voici quelques éclaircissements sur ces lois de la pensée. Quelles en sont les caractéristiques fondamentales ?

Lévi-Strauss avait parlé plus haut des « structures logiques qu'élabore la pensée inconsciente ¹³⁹ »... « dont des formes d'organisation très primitives nous accordent souvent plus facilement l'accès ¹⁴⁰ ». Quelques détails vont suivre.

La prohibition de l'inceste est « la règle du don par ce ¹⁴¹ », elle est « moins une règle qui s'interdit d'épouser mère, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui ¹⁴² ». L'inceste n'a finalement rien à voir avec la biologie, la prohibition de l'inceste est le signe de l'inéluçtabilité de l'échange, « s'il est vrai que l'inceste, au sens le plus large, consiste à obtenir par soi-même, et pour soi-même, au lieu d'obtenir par autrui, et pour autrui ¹⁴³ ».

¹³⁸ *Ibid.*, p. 561. Dans son texte, Lévi-Strauss cite F. ENGELS, *Dialectique de la Nature*, trad. angl. C. DUTT, New York, 1940, p. 26-27.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 327.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 327.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 596.

¹⁴² *Ibid.*, p. 596.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 607.

Les multiples règles interdisant ou proscrivant certains types de conjoints, et la prohibition de l'inceste qui les résume toutes, *deviennent claires à partir du moment où l'on pose qu'il faut que la société soit*. Mais la société aurait pu ne pas être. N'avons-nous donc cru résoudre un problème que pour rejeter tout son poids sur un autre problème, dont la solution apparaît plus hypothétique encore que celle à laquelle nous nous sommes exclusivement consacrés ? En fait, remarquons-le, nous ne sommes pas en présence de deux problèmes, mais d'un seul. Si l'interprétation que nous en avons proposée est exacte, les règles de la parenté et du mariage *ne sont pas rendues nécessaires par l'état de société. Elles sont l'état de société lui-même*, remaniant les relations biologique et les sentiments naturels, *leur imposant de prendre position dans des structures qui les impliquent en même temps que d'autres*, et les obligent à surmonter leurs premiers caractères. L'état [70] de nature ne connaît que l'indivision et l'appropriation, et leur hasardeux mélange. Mais, comme l'avait déjà remarqué Proudhon à propos d'un autre problème, on ne peut dépasser ces notions qu'à la condition de se placer sur un nouveau plan : « La propriété est la non-réciprocité, et la non-réciprocité est le vol... Mais la communauté est aussi la non-réciprocité, puisqu'elle est la négation des termes adverses ; c'est encore le vol. Entre la propriété et la communauté, je construirais un monde. » Or qu'est-ce que ce monde, sinon celui dont la vie sociale tout entière s'applique à construire et à reconstruire sans arrêt une image approchée, et jamais intégralement réussie, ce monde de la réciprocité que les lois de la parenté et du mariage font, pour leur compte, laborieusement sortir de relations condamnées, sans cela, à rester tantôt stériles, et tantôt abusives ?

Mais les progrès de l'ethnologie contemporaine serait bien peu de chose si nous devons nous contenter d'un acte de foi – fécond, sans doute, et, en son temps, légitime – *dans le processus dialectique qui doit inéluctablement faire naître le monde de la réciprocité, comme la synthèse de deux caractères contradictoires, inhérents à l'ordre naturel*. L'étude expérimentale des faits peut rejoindre le pressentiment des philosophes, non seulement pour attester que les choses se sont bien passées ainsi, mais pour décrire, ou commencer à décrire, comment elles se sont passées ¹⁴⁴.

Nous voici à l' « ordre naturel », en lui se trouve le processus qui doit inéluctablement faire naître le monde de la réciprocité, comme la synthèse de deux caractères contradictoires qui lui sont inhérents. Voici la réciprocité expliquée ou, plus exactement, voici la position

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 608.

adoptée pour en trouver l'explication scientifique. Il faut que la société soit – c'est inéluctable – il faut donc que la réciprocité suive et soit elle aussi. Elle serait donc réellement expliquée si l'on pouvait montrer comment elle fut inéluctablement produite. Voici la position structuraliste du problème, voici les espoirs de l'ethnologue, voici où nous retrouvons le modèle linguistique.

[71]

§ II. La démonstration de Lévi-Strauss et le modèle linguistique.

[Retour à la table des matières](#)

En fin de livre, Lévi-Strauss montre en quoi son analyse est « voisine de celle du linguiste phonologue ¹⁴⁵ ». En s'efforçant de tirer les leçons de la comparaison, il finit par proposer l'application du modèle linguistique aux sciences humaines.

« La prohibition de l'inceste est universelle comme le langage ; et, s'il est vrai que nous soyons mieux informés sur la nature du second que sur l'*origine* de la première, *c'est seulement en suivant la comparaison jusqu'à son terme, que nous pourrons espérer pénétrer le sens même de l'institution* ¹⁴⁶ . »

Le sens même de l'institution de la prohibition de l'inceste est révélé par l'enseignement du modèle linguistique des phonologues, semble-t-on dire. Lévi-Strauss trace son programme futur et il le justifie par cette comparaison : la prohibition de l'inceste est universelle comme le langage.

Selon Lévi-Strauss, linguistes et sociologues n'appliquent pas seulement des méthodes analogues ¹⁴⁷ mais ils « s'attachent [72] à l'étude du même objet ¹⁴⁸ ». On peut soutenir cette proposition, dit-il...

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 612.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 612.

¹⁴⁷ « Les règles de la parenté et du mariage nous sont apparues comme épuisant, dans la diversité de leurs modalités historiques et géographiques, toutes les méthodes possibles pour assurer l'intégration des familles biologiques au

si la prohibition de l'inceste et l'exogamie ont une fonction essentiellement positive, si leur raison d'être est d'établir, entre les hommes, un lien sans lequel ils ne pourraient s'élever au-dessus d'une organisation biologique

sein du groupe social. Nous avons ainsi constaté que des règles, en apparence compliquées et arbitraires, pouvaient être ramenées à un petit nombre : il n'y a que trois structures élémentaires de parenté possibles ; ces trois structures se construisent à l'aide de deux formes d'échanges ; et ces deux formes d'échange dépendent elles-mêmes d'un seul caractère différentiel, à savoir le caractère harmonique ou dysharmonique du système considéré. Tout l'appareil imposant des prescriptions et des prohibitions pourrait être, à la limite, reconstruit **A PRIORI** en fonction d'une question, et d'une seule : quel est dans la société en cause, le rapport entre la règle de résidence et la règle de filiation ? Car tout régime dysharmonique conduit à l'échange restreint, comme tout régime harmonique annonce l'échange généralisé.

La marche de notre analyse est donc voisine de celle du linguiste phonologue : *Ibid.*, p. 611-612.

Nous faisons allusion dans ce texte à « trois structures élémentaires de la parenté ». Un texte éclairera ce qu'on veut dire : « Nous considérons que les trois structures élémentaires de l'échange : bilatéral, matrilatéral et patrilatéral, sont toujours présentes à l'esprit humain, au moins sous une forme inconsciente, et qu'il ne peut évoquer l'une d'elles sans la penser en opposition – mais aussi en corrélation – avec les deux autres. Le mariage matrilatéral et le mariage patrilatéral constituent les deux pôles de l'échange généralisé ; mais ils s'opposent, entre eux, comme le cycle d'échange le plus court au cycle d'échange le plus long ; et tous deux s'opposent au mariage bilatéral comme le cas général au cas particulier – puisque l'étude mathématique confirme que, dans toute combinaison à plusieurs partenaires, le jeu à deux doit être traité comme un cas particulier d'un jeu à trois. En même temps, le mariage bilatéral possède, en commun avec le mariage patrilatéral, le caractère d'alternation, tandis qu'il se rapproche du mariage matrilatéral en ce que tous deux autorisent une solution globale, et non un ensemble de solutions partielles, comme c'est le cas pour le premier. Les trois formes d'échange constituent donc quatre couples d'opposition » (fig. 88) (p. 574-575). Remarquons dans ce texte la synthèse de l'échange et des structures pour se résoudre en « couples d'opposition. »

	=	=	mariage bilatéral ; cycle nul ; formule :	A→B
Fig. 88	+		mariage patrilatéral : cycle court	A→B A←C
	-		Mariage matrilatéral ; cycle long	A→b→C
	-	+		

pour atteindre une organisation sociale... De ce point de vue, en effet, « exogamie et langage ont la même fonction fondamentale : la communication avec autrui, et l'intégration du groupe ¹⁴⁹ ».

Lévi-Strauss s'appuie sur les relations observées dans le langage de certaines tribus primitives entre l'usage du langage, la parole et l'usage des femmes. Le langage est « un médiateur dans la formation des objets ; il est, en un sens, le dénominateur par excellence ¹⁵⁰ ». Le lien entre langage et relations entre les sexes le pousse à voir en celles-ci « une des modalités d'une grande fonction de communication », qui comprend aussi le langage ¹⁵¹. Mais il y a plus, car il fait appel à des prohibitions portant sur des abus de langage et, comme telles, groupées avec la prohibition de l'inceste.

« Qu'est-ce que cela signifie, commente Lévi-Strauss, sinon que les femmes elles-mêmes sont traitées comme des SIGNES, dont on ABUSE quand on ne leur donne pas l'emploi [73] réservé aux signes, qui est d'être COMMUNIQUÉS ¹⁵² ? », c'est-à-dire quand on les garde pour soi au lieu de les échanger.

Depuis un moment, la notion de « communication » intervient. Cette notion nouvelle fait le pont entre langage et système de parenté. On peut se demander si elle n'est pas en train de récupérer à son profit les notions d'échange et de réciprocité. Ne court-on pas le risque de ruiner d'une certaine manière ce qui est « réciproque » dans la réciprocité ?

Une dernière citation éclaire ce problème. Elle révèle la route que Lévi-Strauss choisit indiquant peut-être celle qu'il laisse pour compte. Ce texte peut servir de résumé, il parle à nouveau du caractère fondamental qui marque l'apparition de la culture et sur lequel repose tout l'avenir des démarches de l'auteur.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 612. Lévi-Strauss cite W. I. THOMAS, *Primitive Behavior*, New York, Londres, 1937, p. 182.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 613.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 613.

¹⁵² *Ibid.*, p. 615.

Ainsi, le langage et l'exogamie représenteraient deux solutions à une même situation fondamentale. La première a atteint un haut degré de perfection ; la seconde est restée approximative et précaire. Mais cette inégalité n'est pas sans contrepartie. Il était de la nature du signe linguistique de ne pouvoir rester longtemps au stade auquel Babel a mis fin, quand les mots étaient encore les biens essentiels de chaque groupe particulier : valeurs autant que signes ; précieusement conservés, prononcés à bon escient, échangés contre d'autres mots dont le sens dévoilé lierait l'étranger, comme on se liait soi-même en l'initiant : puisque, en comprenant et en faisant comprendre, on livre quelque chose de soi, et qu'on prend prise sur l'autre. L'attitude respective de deux individus qui communiquent acquiert un sens dont elle serait autrement dépourvue : désormais, les actes et les pensées deviennent réciproquement solidaires ; on a perdu la liberté de se méprendre. Mais, dans la mesure où les mots ont pu devenir la chose de tous, et où leur fonction de signes a supplanté leur caractère de valeur, le langage a contribué avec la civilisation scientifique, à appauvrir la perception, à la dépouiller de ses implications affectives, esthétiques et magiques, et à schématiser la pensée.

Quand on passe du discours à l'alliance, c'est-à-dire à l'autre [74] domaine de la communication, la situation se renverse. L'émergence de la pensée symbolique devait exiger que les femmes, comme les paroles, fussent choses qui s'échangent. C'était en effet dans ce nouveau cas, le seul moyen de surmonter la contradiction qui faisait percevoir la même femme sous deux aspects incompatibles : d'une part, objet de désir propre, et donc excitant des instincts sexuels et d'appropriation ; et en même temps, sujet, perçu comme tel, du désir d'autrui, c'est-à-dire, moyen de le lier en se l'alliant. Mais la femme ne pouvait jamais devenir signe et rien que cela, puisque, dans un monde d'hommes, elle est tout de même une personne, et que, dans la mesure où on la définit comme signe, on s'oblige à reconnaître en elle un producteur de signes. Dans le dialogue matrimonial des hommes, la femme n'est jamais, purement, ce dont on parle ; car si les femmes, en général, représentent une certaine catégorie de signes, destinés à un certain type de communication, chaque femme conserve une valeur particulière, qui tient à son talent, avant et après le mariage, à tenir sa partie dans un duo. Ainsi s'explique que les relations entre les sexes aient préservé cette richesse affective, cette ferveur et ce mystère, qui ont sans doute imprégné, à l'origine, tout l'univers des communications humaines ¹⁵³.

Ceci ne va-t-il pas en direction inverse de ce que l'auteur disait plus haut sur les femmes « traitées comme des signes dont on abuse quand on ne leur donne pas l'emploi réservé aux signes, qui est d'être

¹⁵³ *Ibid.*, p. 615-616.

communiqués » ? Les femmes communiquées ne sont jamais réduites à des signes devenus la chose de tous, elles allient et s'allient, ce que les mots réussissaient autrefois et ne réussissent plus maintenant. C'est assez dire que l'alliance ne réussit que par l'échange de « valeurs » et que le « signe » comme tel n'y suffit point ¹⁵⁴.

[75]

§ III. Conclusions. Point de vue critique.

[Retour à la table des matières](#)

Il fut un temps où la Nature était souveraine, il fut un temps où la Culture n'existait pas. Il fut un temps où la notion de « symbolique » eût été inutile, où l'échange réciproque ne pouvait avoir de sens. Actuellement, la Culture est, la pensée symbolique existe, nous parlons et nous échangeons. L'émergence de la pensée symbolique est responsable du déclenchement inéluctable de l'échange.

En pensant l'articulation de la Nature et de la Culture, Lévi-Strauss réfléchit sur le phénomène de la prohibition de l'inceste. Ce phénomène universel lui semble le type même du phénomène humain en lequel la pensée symbolique et l'échange qu'elle implique sont signifiés. Mais le phénomène jouit de propriétés singulières : il est le type même de la Culture et est « ancré » dans la Nature.

La Culture est un « ordre nouveau » par rapport à celui de la Nature, parce que le phénomène d'échange (auquel pousse le structural inconscient) n'existe pas comme tel dans la Nature.

La Culture n'est pas un « ordre nouveau » par rapport à celui de la Nature. Dès qu'on fait de l'échange (dans la prohibition de l'inceste) le

¹⁵⁴ Il semble, dans l'œuvre de Lévi-Strauss, que l'accent mis sur le signe, à l'instar de la linguistique, a tendance à prendre le pas sur la notion de « valeur ». Lévi-Strauss avait voie ouverte pour s'engager dans l'étude des « communications » humaines comme échange de « valeurs », seule condition d'alliance. Il y a lien par les valeurs échangées. Il semble fermer cette voie pour choisir l'étude de la communication par « signes ». Ce choix équivaut à interpréter la vie sociale comme une pure fonction.

premier pas de la Culture, il doit s'expliquer en deçà d'elle, puisqu'on nous dit qu'il est inévitablement produit.

Les explications de la prohibition de l'inceste serviront à tout le reste de la Culture et tout est déjà donné. La prohibition de l'inceste s'analyse en termes de « règle », d' « universalité », d' « échange », de « réciprocité », ... mais on reste toujours *en* elle. Tous les édifices culturels s'analyseront dans les mêmes termes et parleront de la même chose. Comme le dit Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste est « la Culture elle-même ¹⁵⁵ », puisque les explications qu'on en donne seront les mêmes ailleurs.

[76]

Lévi-Strauss part de Mauss avec les notions de « réciprocité » et d' « échange ». La fonction de l'échange éclaire les systèmes de parenté, ils sont tous des mises en forme d'une structure de réciprocité.

Mais si la fonction éclaire les systèmes concrètement existants, elle reste elle-même inexplicée. Elle est adoptée sans explication, il faut donc l'expliquer à son tour. Si la fonction de l'échange explique son produit, elle ne peut s'expliquer elle-même. En expliquant la fonction, Lévi-Strauss gagne en révélant dans le produit – le système de parenté – la présence de ce qui explique l'échange. On serait ainsi sur le chemin d'une explication commune de l'échange et de ses produits.

Ici se révèle l'ancrage naturel de la prohibition de l'inceste. L'échange jaillit, « comme la synthèse de deux caractères contradictoires, inhérents à l'ordre naturel » et Lévi-Strauss précise que le passage de la Nature à la Culture est opéré par l'aptitude de l'homme à penser « les relations biologiques sous la forme de systèmes d'oppositions ». Autant dire dès à présent que le « symbolique », dont l'émergence entraîne l'apparition de la Culture, est réduit à cette formulation.

Voici l'échange lié à l'ordre naturel, voici l'échange lié à son produit et à son origine. Sa fonction rejoint, par l'explication qu'on en donne, les systèmes inconscients que nous voyons en œuvre dans la phonologie. Système et fonction sont liés d'une manière analogue ici et là. Les systèmes de parenté sont aussi des « systèmes d'oppositions », mais si l'homme fut apte à penser les relations biologiques en

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.

ces termes, c'est inconsciemment qu'il y réussit. Sa conscience est tout occupée par les nécessités de l'échange mais les actes qui s'ensuivent sont porteurs de leur logique inconsciente et quand l'échange remplit sa fonction, on peut analyser son produit comme « système » fait d'oppositions corrélées.

On pourrait dire la même chose comme suit :

L'aperception de la réciprocité opère le passage du « stimulant [77] au signe » et définit ainsi le passage de la Nature à la Culture ¹⁵⁶. Quand on dit ensuite que ce passage se définit par l'aptitude de l'homme à penser les relations biologiques sous forme de systèmes d'oppositions et que l'échange est le résultat immédiat de ces oppositions perçues, on dit en fait que l'aperception de la réciprocité est aperception de systèmes d'oppositions et que le symbolique est système d'oppositions.

On explique la réciprocité par ce qu'elle porte en elle. Or, ceci lui reste inconscient, donc l'explication se situe au niveau de l'inconscient. L'activité consciente accomplit inéluctablement ¹⁵⁷ l'échange, on lui révèle à présent que l'explication de son activité est en elle, mais lui reste inconsciente.

Qu'en est-il finalement du rapport Nature-Culture ? Et comment formuler enfin notre point de vue critique ?

Dans la Nature, ce qui fait éclore la Culture.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵⁷ « ...le climat brûlant et pathétique où sont écloses la pensée symbolique et la vie sociale, qui en constitue la forme collective, réchauffe encore nos songes de son mirage. Jusqu'à nos jours, humanité a rêvé de saisir et de fixer cet instant fugitif où il fut permis de croire qu'on pouvait ruser avec la loi d'échange, gagner sans perdre, jouir sans partager. Aux deux bouts du monde, aux deux extrémités du temps, le mythe sumérien de l'Age d'Or et le mythe Andaman de la Vie future se répondent : l'un, plaçant la fin du bonheur primitif au moment où la confusion des langues a fait des mots la chose de tous ; l'autre, décrivant la béatitude de l'Au delà comme un ciel où les femmes ne seront plus échangées ; c'est-à-dire rejetant dans un futur ou dans un passé également hors d'atteinte, la douceur, éternellement déniée à l'homme social d'un monde où l'on pourrait vivre **ENTRE SOI** ». *Ibid.*, p. 617.

Dans la Culture, la permanence de la Nature et en celle-ci les éléments fondamentaux d'explication ¹⁵⁸.

Dans la Culture le « symbolique », mais le « symbolique » est donné dans la capacité de l'homme à penser les relations biologiques sous forme de systèmes d'oppositions. Le « symbolique » en fait n'innovent rien, il désigne une combinatoire plus complexe ¹⁵⁹.

La direction constante des explications va de la culture vers la nature et le mouvement d'intelligibilité va dans [78] l'autre sens. Le rôle accordé à la prohibition de l'inceste entraîne inévitablement à en trouver l'explication hors culture. On finit par rejoindre un inconscient dont la structure est universelle, hors des prises de l'échange mais qui explique ses caractéristiques. Le « naturel » en Culture est porteur des explications.

Ambiguïté permanente – et normale dans l'œuvre de Lévi-Strauss – de cette explication. En parlant de la prohibition de l'inceste, Lévi-Strauss dit : « Il est vrai que par son caractère d'universalité, la prohibition de l'inceste touche à la Nature, *c'est-à-dire à la biologie, ou à la psychologie, ou à l'une et l'autre* ¹⁶⁰ ... ».

En assimilant le « symbolique » et les structures de l'inconscient, en faisant de l'ethnologie la recherche de leurs lois, Lévi-Strauss cherche les lois de l'esprit humain – d'où psychologie - mais avec l'espoir – on le verra mieux plus tard – de trouver une porte qui reste ouverte aux lois des structures du cerveau lui-même.

La frontière Nature-Culture est en même temps affirmée et dépassée. Lévi-Strauss pose le problème de leurs relations en des termes qui doivent nécessairement briser, tôt ou tard, la frontière. En méthode la

¹⁵⁸ L'homme, naturel n'est ni antérieur, ni extérieur à la société. Il nous appartient de retrouver sa forme, immanente à l'état social hors duquel la condition humaine est inconcevable ». T. T., p. 353.

¹⁵⁹ «L'émergence de l'humanité est moins novatrice quelle ne combine », p. 51 dans *Cahiers de Philosophie*, numéro spécial sur l'Anthropologie n° 1, janvier 1966.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 29. On retrouve ce même rapprochement auquel nous reviendrons, dans l'I. M., p. XLVII, p. xxII-XXIII, et dans *La Pensée sauvage* (P. S.), Plon, Paris, 1962, p. 173 et p. 349.

Quand Lévi-Strauss dira plus tard que l'ethnologie ou l'anthropologie est une psychologie, nous comprendrons qu'elle est une science de la nature.

frontière est dépassée, elle doit au minimum changer de place si elle veut persister.

Si le « symbolique », caractéristique fondamentale du « champ » de l'humain, est bien le fait de l'esprit pensant les relations biologiques sous forme de systèmes d'oppositions, le structuralisme est une véritable réflexion sur le « symbolique ».

Si le « symbolique » est autre chose encore, l'échec est partiel et le « symbolique » n'est pas véritablement pensé par le structuralisme.

Si, après avoir affirmé l'émergence de la Culture dans le [79] phénomène de la prohibition de l'inceste, on essaye d'en trouver l'explication dans ce qu'elle porte de « naturel », le sens même de cette apparition est changé et on en réduit aussitôt la portée.

Voici la question fondamentale qui se pose : la Culture est-elle un ordre spécifique ? La réponse est à celui qui dira s'il faut, oui ou non, pratiquer l'inceste pour expliquer sa prohibition.

Nous pensons, pour reprendre l'expression à S. Leclaire parlant de Freud ¹⁶¹, que Lévi-Strauss est « passionné d'inceste » et, en ce sens, génie et découvreur fécond. En affirmant cela, nous ignorons encore s'il s'agit d'une critique, mais nous croyons que Lévi-Strauss pense en un « lieu » où les implications de la prohibition de l'inceste n'ont pas cours, sont nulles et non avenues. L'échange et la réciprocité n'existent pas au niveau des systèmes d'oppositions inconscients. Le « champ » de l'humain est celui où l'échange a cours. Ne serait-il explicable qu'en revenant au « naturel » en lui ? Ou, plus simplement, Lévi-Strauss révèle-t-il qu'il faut agrandir le « champ » de la Culture, ou le « champ » de la Nature ?

Nous pensons que le modèle linguistique de la phonologie, que Lévi-Strauss a décidé d'exploiter jusqu'au bout, récupère l'échange de Mauss sans en donner une explication suffisante. Cette rencontre supporte tout le problème, elle est cause d'ambiguïtés que nous soulèverons, elle est la gageure du structuralisme, elle est peut-être sa remise

¹⁶¹ S. LECLAIRE, « La réalité du désir », dans *Sexualité humaine*, ouvrage en collaboration, Lethielleux, Paris, 1966, p. 296.

en cause. Cette liaison est l'espoir du structuralisme d'échapper au formalisme et, à notre avis, l'échec futur de cette ambition.

En désirant expliquer les phénomènes sociaux dans les termes de Lévi-Strauss, n'aboutit-on pas à rendre l'humain inexplicable ? La condition de réussite du structuralisme n'est-elle pas de rendre l'homme de plus en plus inexplicable, l'acculant à n'être que le « degré zéro » d'une science particulière de la nature ?

[80]

On ne peut nier cependant que le structuralisme pense réellement le « champ » du symbolique. Il n'est plus le même après qu'avant. Il faudra se demander comment. Comment dans une position impossible à tenir, pense-t-on le champ du symbolique et l'éclaire-t-on ?

La question critique que nous formulons sera constamment reprise. Au bout de l'analyse, nous la retrouverons et la formulerons à nouveau. Nous passerons alors de la question à la critique.

[81]

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

Chapitre III

Les principales notions du structuralisme. *Quelques précisions*

[Retour à la table des matières](#)

La notion de « structural » est absente de ce chapitre, le chapitre V la reprendra. La notion d' « inconscient » prend ici la place centrale, elle groupe autour d'elle les autres notions que nous aborderons. Chacune en vient à se définir en précisant son sens par rapport à elle. Font partie de cette enquête les notions de « symbolique », de « social », de « système », de « culture », de « nature », d' « échange », de « communication », de « signe », d' « individuel », de « collectif », de « conscience » et d' « histoire ».

§ I. Inconscient, symbolique et social.

[Retour à la table des matières](#)

Point de départ : l' « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » et l'article paru dans *La Sociologie au XX^e siècle* ¹⁶².

« La sociologie, dit Lévi-Strauss, ne peut pas expliquer la genèse de la pensée symbolique, elle doit la prendre comme donnée ¹⁶³. » On peut poser le problème de l'émergence [82] de la pensée symbolique mais la sociologie ne trouve son objet – le social – qu'après cette émergence. Pas de social, ni de culturel, sans pensée symbolique. Les faits sociaux sont à la fois « choses » et « représentations ¹⁶⁴ » et il ne peut en être autrement. Il n'y a pas pour Lévi-Strauss de « choses » sociales qu'on symboliserait ensuite. S'il y a « fait social », il y a fait symbolisé, sans quoi on ne pourrait parler de social. Autrement dit, le symbolique ne jaillit pas de l'état de société, c'est l'apparition de la pensée symbolique qui « rend la vie sociale à la fois possible et nécessaire ¹⁶⁵ ». Oui, vraiment, pour la sociologie, l'apparition de la pensée symbolique est un point de départ. Non pas choix plus ou moins arbitraire, mais point de départ parce qu'apparition du social lui-même.

Durkheim appelle les « faits sociaux » des « systèmes objectivés d'idées », ou encore des « représentations collectives ». Il souligne de cette manière la contradiction entre son kantisme purement logique et l'intervention du symbolisme collectif. Lévi-Strauss pense que cette antinomie ne trouvera son éclaircissement que si l'on reconnaît que ces « systèmes objectivés d'idées sont inconscients ou que des structu-

¹⁶² Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », Claude LÉVI-STRAUSS, paru dans *Sociologie et Anthropologie* de Marcel MAUSS, P.U.F., 1950, p. IX à LII, et « La sociologie française » paru dans *La Sociologie au XX^e siècle*, édité par Georges GURVITCH, P.U.F., 1947t. II, P. 513*545.

¹⁶³ « La sociologie française », *art. cit.*, p. 527. « On ne peut pas expliquer le phénomène social, l'existence de l'état de culture lui-même est inintelligible, si le symbolisme n'est pas traité par la pensée sociologique comme une condition A PRIORI. » *Ibid.*, p. 526.

¹⁶⁴ I. M., *o. c.*, p. XXVII.

¹⁶⁵ « La sociologie française », *art. cit.*, p. 527.

res psychiques inconscientes les sous-tendent et les rendent possibles. D'où leur caractère de « choses » ; et en même temps le caractère dialectique – nous voulons dire non mécanique – de leur tion ¹⁶⁶ ».

À ces notions se joignent étroitement celles de « système » [83] et d' « inconscient ». Elles ne sont pas des conséquences de la notion de « social », elles y sont impliquées.

Le social est immédiatement « représenté » symboliquement, mais il n'est aussi lui-même qu'intégré en système, ajoute Lévi-Strauss : « Le social n'est réel qu'intégré en système ¹⁶⁷. » On peut dire aussitôt que ce système est d'ordre symbolique. Les notions de « symbolique » et de « système » sont liées entre elles dans le « social ». Et voici la notion d' « inconscient » : « L'inconscient est le caractère commun et spécifique des faits sociaux ¹⁶⁸ », dit Lévi-Strauss en adoptant une position qu'il attribue à M. Mauss.

Les notions de « social », de « symbolique », de « système » et d' « inconscient » sont liées dans une existence qui les implique toutes. Par le biais de la notion de « communication », nous apprenons que l'inconscient est au fondement. De quelle manière ?

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 537. Lévi-Strauss s'écarte du kantisme purement logique et catégoriel de Durkheim qui fournirait des explications mécaniques », alors que l'activité symbolique de l'inconscient demande une explication dialectique des faits sociaux.

On pourrait dire avec R. BASTIDE, *Les Formes élémentaires de la stratification sociale*, Centre de Documentation Universitaire (C.D.U.), Paris, 1965, que Lévi-Strauss s'éloigne de la logique de la Raison pure de Kant et veut établir la logique de la Raison pratique.

Mais on pourrait aussi rappeler le chapitre XV de l'A. S. et souligner que Lévi-Strauss y est à la recherche de modèles mécaniques (par ex. p. 313-317). Il faut se souvenir pourtant qu'en structuralisme, ces modèles ne livrent pas l'explication de ce dont ils parlent mais des « écarts différentiels », pour parler comme les linguistes, entre eux-mêmes et d'autres modèles. Il faut donc une explication dialectique, car la réalité même dont parle au plus fidèlement un modèle vraiment « mécanique » se trouve dans les différences qu'il entretient avec d'autres niveaux de réalité dont parlent d'autres modèles.

¹⁶⁷ I. M., *o.c.*, p. xxv. Lévi-Strauss pense ici au « fait social total » de M. Mauss.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. xxx.

En fait, il ne s'agit pas de traduire en symboles un donné extrinsèque mais de réduire à leur nature de système symbolique des choses qui n'y échappent que pour s'incommunicabiliser », et Lévi-Strauss poursuit : « Comme le langage, le social EST une réalité autonome (la même d'ailleurs) ; les symboles sont plus réels plus réels qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié ¹⁶⁹.

On ne communique que par la voie symbolique. Si la communication des choses est possible, c'est grâce à l'intervention d'un système symbolique. L'inconscient, pour Lévi-Strauss, est responsable de ces possibilités et porteur de ce système. L'inconscient est « une catégorie de la [84] pensée collective ¹⁷⁰ », il rend capable de communiquer avec autrui, il fonde la pensée symbolique. L'inconscient se réduirait, à ses yeux, « à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois ¹⁷¹ ».

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. XXXII. Dire que le langage et le social sont la même réalité, n'est-ce pas dire encore que leur fondement commun est un système d'ordre symbolique dont l'un et l'autre sont des expressions diverses, combinant un matériau commun qui fait toute la réalité de leurs expressions ? C'est parce que je ne vois pas le système symbolique que sont les choses qu'elles me restent opaques. Si nous réussissons à rendre les choses significatives, à les signifier dans un discours quelconque, dans l'art par exemple, c'est que nous communiquons avec elles, c'est qu'en elles et en moi un système symbolique commun nous fonde. Dans la mesure où ce système commun se révèle à nos yeux, nous communiquons, et les « choses n'y échappent que pour l'incommunicabiliser ». Le système symbolique dont nous parlons ici est bien le « rationnel du signifiant » dont nous parlons au début du premier chapitre.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. XXXII.

¹⁷¹ A. S., p. 224. Même remarque dans I. M., p. XXXII. Même position encore dans *Titres et Travaux*, Claude LÉVI-STRAUSS, C.D.U., Paris, 1958, p. 16 : « l'anthropologie débouche dans la psychologie. Il faudra explorer cette voie et se demander, notamment, si deux notions fondamentales, apparues au même moment : la notion sociologique de représentation collective, introduite par Durkheim, et la notion psychologique de l'inconscient, tel que Freud l'a défini, ne constituent pas *deux faces d'une même réalité*. ». Nous reviendrons au chapitre IV sur le rapport anthropologie-psychologie.

Dans le texte qui précède celui-ci, on dit que le symbole est un signifiant, le signifiant de ce qu'il signifie. On parle de signifiant et de signifié, on parle donc de « signe ». Le caractère propre du monde humain est de communiquer des signes, on achève de voir d'où vient cette possibilité : c'est la fonction même de notre inconscient. « Les hommes communiquent au moyen de symboles et de signes ; pour l'anthropologie, qui est une conversation de l'homme avec l'homme, tout est symbole et signe, qui se pose comme intermédiaire entre deux sujets ¹⁷². » Nous ne communiquons pas seulement par symboles, dans la mesure où le symbole est réduit au signifiant comme plus haut. Le signe n'est pas un symbole ¹⁷³, mais une chose symbolisée et ce que je communique, c'est cela. Je communique un signe fait de l'union d'un signifiant et d'un signifié, mais si le signifié n'a pas un signifiant d'ordre symbolique, il est incommunicable. Voilà ce qu'on veut dire. Dans ces conditions, il faut voir que le signifiant auquel je remonte en sociologie est le système symbolique sur qui reposent toutes les possibilités de signifier quelque chose. L'inconscient n'intéresse alors la sociologie (ou l'ethnologie, ou l'anthropologie, tous ces termes sont ici équivalents) que comme le fondement même de son point de départ. L'inconscient [85] est une forme vide, mais ses lois expliquent les possibilités de rendre les choses significatives en les réduisant à leur nature de système symbolique. Lévi-Strauss donne d'ailleurs une définition des symboles qui le dit bien : ce sont des « équivalents significatifs du signifié, relevant d'un autre ordre de réalité que ce dernier ¹⁷⁴ ».

.... l'inconscient est toujours vide ; ou, plus exactement, il est aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent. Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs : pulsions, émotions, représentations, souvenirs. On pourrait donc dire que le subconscient est le lexique individuel où chacun de nous accumule le vocabulaire de son histoire personnelle, mais que ce vocabulaire n'acquiert

¹⁷² *Leçon inaugurale*, Claude LÉVI-STRAUSS, Collège de France, 1960, p. 17.

¹⁷³ « La pensée sauvage » et le structuralisme, *Esprit*, novembre 1963, p. 645.

¹⁷⁴ A. S., p. 221.

de signification, pour nous-mêmes et pour les autres, que dans la mesure où l'inconscient l'organise suivant ses lois, et en fait ainsi un discours ¹⁷⁵.

Lévi-Strauss dit clairement ce que nous désirions savoir : les lois structurales épuisent la réalité de l'inconscient ; l'inconscient est vide de contenu ; grâce aux lois structurales de l'inconscient, le vocabulaire, au niveau conscient, peut acquérir une signification.

Au-delà de l'objet même de la sociologie, c'est-à-dire l'étude du social, ou étude des phénomènes sociaux comme systèmes symboliques, on repère les conditions mêmes de leurs significations, c'est-à-dire les lois structurales de l'inconscient. L'inconscient est au fondement de l'intelligibilité de la signification des phénomènes sociaux. A partir de lui, les œuvres humaines se « relisent » et trouvent leur intelligibilité, la voie des explications demande de remonter jusqu'à lui. L'inconscient, disait plus haut Lévi-Strauss, est équivalent à la fonction symbolique qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ses lois. Pour Lévi-Strauss, « fonction symbolique » et « lois structurales de l'inconscient » sont deux expressions équivalentes. Il fait donc relever le [86] problème de la signification des lois structurales de l'inconscient.

Liaison donc de quatre notions centrales dans l'œuvre de Lévi-Strauss : le « social », le « système », le « symbolique » et l'« inconscient ». L'inconscient joue un rôle prépondérant, la fonction symbolique s'y ramène, il porte les capacités de communiquer, sa caractéristique est la communication des signes et donc la signification elle-même.

Le mot « social » fait problème. Les uns diront qu'au niveau où se situe la méthode positive de la linguistique structurale, il n'y a pas de social – et on ne fait que souligner que cette notion fera problème –, d'autres avanceront que le « social » dans le langage est transmis par traditions externes, que ceci n'est pas présent dans ce que vise le modèle de la linguistique structurale. Le structuralisme, avant de proposer le passage de la méthode linguistique aux sciences sociales, fait d'abord réflexion sur le langage et la vie sociale. Il lui semble, à ce propos, que la vie des hommes entre eux est marquée par l'échange, que cet échange est dû au caractère symbolique de leurs relations. Les

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 224-225.

hommes se caractérisent par la pensée symbolique et l'échange dans un « champ » qui, à cause de cela, leur est commun. Les hommes sont liés les uns aux autres dans *l'échange symbolique*, c'est cela le « champ » du social. Avant d'être entretenu et entraîné par l'échange, il est constitué par le caractère symbolique de l'humain. Le symbolique survient avec l'apparition du langage, de la prohibition de l'inceste. Le langage offre le modèle le plus accompli de l'échange et du symbolique. Son enseignement doit valoir partout où échange et symbolique se retrouvent.

L'activité sociale des hommes aboutit à faire parler les choses, à les assumer en un langage qui fait ainsi leur science. Ce qu'elle tente, la parole le réussit aussitôt dans sa relation à l'inconscient. Quel est le langage propre des autres sciences sociales ? Comment structure-t-il les signes qu'il constitue suivant le progrès de son rapport aux choses qu'il étudie ? Comment voir progressivement l'intelligibilité [87] de ce nouveau discours se fonder sur le langage qui le rend possible ?

Les autres sciences refont péniblement à l'initiative de la conscience ce dont le langage est la définition, la réussite inconsciente. Si le modèle linguistique peut s'appliquer, c'est qu'il n'y a de science que dans le langage et que le langage particulier des sciences ne fait finalement que constituer un objet qui finira par jouer pour elles le rôle de l'inconscient dans le langage courant. On verra alors que ces deux structures sont du même ordre.

Cependant les relations sont inversées, le langage est donné, la science est constituée. Mais l'activité de la conscience est inéluctable et cette inversion n'apporte rien de plus. Elle n'est que la confirmation du fondement de la langue, de l'origine de sa propre activité. Elle y revient et finira tout simplement par la répéter.

La difficulté vient de ce que l'activité humaine, en accumulant les choses signifiées, accumule les éléments en jeu et renouvelle constamment les parties. Mais le jeu finit par laisser voir ses règles.

Le projet de cette recherche est l'élaboration « d'une sorte de code universel, capable d'exprimer les propriétés communes aux structures spécifiques relevant de chaque aspect ¹⁷⁶ » de la vie sociale.

¹⁷⁶ A. S., p. 71.

§ II. Individuel et collectif, place de la subjectivité.

[Retour à la table des matières](#)

Le poids de l'inconscient dans l'intelligibilité des phénomènes sociaux laisse un rôle restreint à la conscience individuelle et aux initiatives transformatrices des sujets conscients. Le problème vient de lui-même à l'esprit : comment, dans les conditions du sens telles qu'on les présente, comprendre le rôle de la conscience dans la signification ? [88] S'il est encore trop tôt pour répondre à cette question, on peut déjà s'interroger sur le rapport de l'individu et de la société.

Le rapport de l'individu et de la société s'éclaire par la notion de « symbolique ». Il est inutile de le penser en termes de relations de cause à effet, dans un sens ou dans l'autre.

« La formulation psychologique n'est qu'une traduction, sur le plan du psychisme individuel, d'une structure proprement que ¹⁷⁷. » On comprend cela dans la mesure OÙ la société a une origine symbolique.

L'individu seul est seul et on ne parlera pas alors de « symbolique », puisque qui dit « symbolique » dit « système ». Il est présent dans une société et s'il revêt une valeur symbolique, c'est sa présence dans une société qui permet de parler de sa valeur symbolique. Ceci ne tient pas à lui, ceci tient à l'existence du social. Nous sommes liés dans un social dès l'émergence de la pensée symbolique, la formulation psychologique reprend à son compte – nous verrons dans quelles

¹⁷⁷ I. M., *o.c.*, p. XVI. Lévi-Strauss espère « comprendre certaines analogies fondamentales entre des manifestations de la vie en société, très éloignée en apparence les unes des autres, telles que le langage, l'art, le droit, la religion » (A.S., p. 75). S'il réussissait, il serait en droit d' « espérer surmonter un jour l'antinomie entre la culture, qui est chose collective, et les individus qui l'incarnent, puisque, dans cette nouvelle perspective, la prétendue « conscience collective » se réduirait à une expression, au niveau de la pensée et des conduites individuelles, de certaines modalités temporelles des lois universelles en quoi consiste l'activité inconsciente de l'esprit ». *Ibid.*, p. 75.

conditions plus loin – ce qui, dès le départ, est condition commune, bien commun, le social. Pour le dire dès ici : la conscience de l'individu varie sur un même thème : les lois structurales de son inconscient, la conscience n'a pas de prises sur ses propres conditions.

Il est de la nature de la société qu'elle s'exprime symboliquement dans ses coutumes et dans ses institutions ; au contraire, les conduites individuelles normales, **NE SONT JAMAIS SYMBOLIQUES PAR ELLES-MÊMES** : elles sont les éléments à partir desquels un système symbolique, *qui ne peut être que collectif, se construit* ¹⁷⁸.

[89]

En bref, la conscience, si elle veut signifier, est tenue de rester au plus proche du système symbolique qu'est le social et que les lois structurales de l'inconscient rendent intelligible. Il faut insister à présent sur deux points : la récusation du finalisme de la conscience et le rôle de la subjectivité consciente dans la construction d'une connaissance vraiment scientifique du structural inconscient de l'esprit humain. Il serait cependant utile de revenir d'abord sur la relation de l'échange et du symbolique et donc sur la relation de l'échange avec le social et l'inconscient.

L'échange jaillit, pour Lévi-Strauss, de la « représentation dédoublée » propre au signe, ou pensée symbolique, et il jaillit inéluctablement : « ... l'impulsion originelle qui a contraint les hommes à « échanger » des paroles ne doit-elle pas être recherchée dans une représentation dédoublée, résultant elle-même de la fonction symbolique faisant sa première apparition ¹⁷⁹ ? » Ce qui est vrai pour les paroles est vrai pour tout échange dans la société, la suite de ce texte le confirme : « Dès qu'un objet sonore est appréhendé comme offrant une valeur immédiate, à la fois pour celui qui parle et celui qui entend, il acquiert une nature contradictoire dont la neutralisation n'est possible que par cet échange de valeurs complémentaires, *à quoi toute la vie sociale se réduit.* ¹⁸⁰ » Pour Lévi-Strauss, l'échange...

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. XVI.

¹⁷⁹ A. S., p. 70.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 70-71.

n'est pas un édifice complexe, construit à partir des obligations de donner, de recevoir et de rendre, à l'aide d'un ciment affectif et mystique. C'est une *synthèse immédiatement donnée à, et par, la pensée symbolique* qui, dans l'échange comme dans toute autre forme de communication, surmonte la contradiction qui lui est inhérente de percevoir les choses comme les éléments du dialogue, simultanément sous le rapport de soi et d'autrui, et destinées par nature à passer de l'un à l'autre. Qu'elles soient de l'un ou de l'autre représente une situation dérivée par rapport au caractère relationnel initial ¹⁸¹.

[90]

On échange des signes, on reste dans la pensée symbolique. La fonction de l'échange est de garder en contact, de surmonter les contradictions possibles de différents systèmes symboliques et de jouer ainsi son rôle d'intégration sociale en recréant la définition même du social dans son caractère systématique, assurant un équilibre du continu et du discontinu. L'échange, c'est le système symbolique de notre inconscient en fonction.

La récusation du finalisme de la conscience et la réintroduction en termes nouveaux du rôle de la subjectivité individuelle.

Dans son article sur la sociologie française, et tandis qu'il étudiait les impasses de Durkheim balancé entre « le caractère aveugle de l'histoire et le finalisme de la conscience », Lévi-Strauss déclare : « Entre les deux se trouve évidemment la finalité inconsciente de l'esprit ¹⁸² ». L'opposition de l'individu et de la société, finalement irréductible pour Durkheim, tombe quand on prend conscience du rôle de l'inconscient. Grâce à lui, on passe de l'un à l'autre. Durkheim ne

¹⁸¹ I. M., p. XLVI. Nous reviendrons longuement sur ceci car la présence même d'un grand nombre d'individus dans le « social » qui leur est commun, monde de la pensée symbolique, implique en chaque point du système collectif global des risques de rupture momentanés. il faudra situer l'impact de l'activité des individus dans le cadre qui leur est commun.

¹⁸² *Art. cit.*, p. 527. Roman JAKOBSON ne disait-il pas, contrairement à l'antifinalisme du synchronique chez F. de Saussure, que « la langue est en fait un instrument régi et agencé en vue des concepts à exprimer » p. 379, dans « Les lois phoniques du langage infantin », in *Principes de Phonologie* de N. S. TROUBETZKOY, (trad. J. Cantineau), Paris, 1949.

connaissait ni la phonologie, ni la Gestaltpsychologie, dit-il, et ne pouvait en sortir, mais il avait pressenti le problème. Lévi-Strauss cite Durkheim :

Si donc il était vrai que le développement historique se fit en vue de fins clairement ou obscurément senties, les faits sociaux devraient présenter la plus infinie diversité et toute comparaison presque devrait se trouver impossible.

Puis il continue aussitôt :

Tout ce raisonnement se fonde sur l'hypothèse qu'il ne peut avoir, dans la vie psychologique ou sociale, qu'une seule finalité, c'est-à-dire la finalité consciente. Mais les implications [91] théoriques de la position de Durkheim n'en sont pas moins frappantes. Selon ces pages, l'évolution sociale, si elle était finaliste, ne pourrait apporter que le désordre et une multiplicité innombrable de formes sans lien les unes avec les autres ¹⁸³.

Ce qui est neuf, c'est l'introduction d'une finalité inconsciente de l'esprit en réponse à ce problème de Durkheim. On croirait entendre que tout ce qu'il y a d'ordre et de systématique dans la société relève de l'inconscient et que tout ce qui y échappe reviendrait au finalisme de la conscience. On ne peut espérer une science du social qu'en la bâtissant sur l'inconscient. Mettre au jour les lois structurales de l'inconscient et leur impact sur toute signification consciente est la seule chance d'arriver à une science ordonnée.

Dans deux articles remarquables ¹⁸⁴, Lévi-Strauss souligne la relation du psychologique, du social et du physique. L'efficacité du mythe, des croyances et du symbolique sur le physique ne souligne-t-elle pas leur parenté commune ?

¹⁸³ *Ibid.*, p. 528-529. « Mais si l'on abandonne le finalisme, il faut le remplacer par quelque chose d'autre qui permette de comprendre comment les phénomènes sociaux peuvent revêtir le caractère de tout doués de signification, d'ensembles structurés. » *Ibid.*, p. 529.

¹⁸⁴ « Le sorcier et sa magie », A. S., chap. IX, et « L'efficacité symbolique », A. S., chap. X.

En trois pages ¹⁸⁵, il signale les différences et les points communs des cures psychanalytiques et des cures shamanistiques pratiquées dans les tribus « primitives ¹⁸⁶ », puis met l'accent sur les reproches qu'on peut leur faire. Par ce biais, il en vient à la liaison du social, du psychique et du physique.

Grâce à leurs désordres complémentaires, le couple sorcier malade incarne pour le groupe, de façon concrète et vivante, un antagonisme propre à toute pensée, mais dont l'expression normale reste vague et imprécise : le malade est passivité, aliénation de soi-même, *comme l'informulable est la [92] maladie de la pensée* ; le sorcier est activité, débordement de soi-même, *comme l'affectivité est nourrice des symboles*. La cure met en relation ces pôles opposés, assure le passage de l'un à l'autre, et manifeste, dans une expérience totale, la cohérence de l'univers psychique, lui-même projection de l'univers social ¹⁸⁷.

On voit en quoi consiste la cure aux yeux de Lévi-Strauss : incarner l'antagonisme de toute pensée et manifester, en mettant en relation les pôles opposés de cet antagonisme, la cohérence de l'univers psychique. C'est cela la cure. Mais il relève le danger d'une cure autrement comprise, telle qu'en psychanalyse : au lieu d'être une cure réelle, elle risque de se fonder seulement « sur le sentiment de sécurité apporté au groupe par le mythe fondateur de la cure, et le système populaire conformément auquel, sur cette base, son univers se trouvera reconstruit ¹⁸⁸ ». Ce genre d'adaptation risque d'être « une régression absolue, par rapport à la situation conflictuelle antérieure ». On risque de « dissoudre le traitement dans une fabulation. A la limite, on ne demanderait plus à celle-ci qu'un langage, servant à donner la traduction, socialement autorisée, de phénomènes dont la nature profonde serait redevenue également impénétrable au groupe, au malade, et au magicien ¹⁸⁹ ».

¹⁸⁵ A. S., chap. X, p. 201-203.

¹⁸⁶ En psychanalyse, l'analysé formule progressivement son mythe alors que c'est le shaman qui fournit le mythe à l'analysé. Voir encore « Sorciers et psychanalyse », *Le courrier*, Unesco, juillet-août 1956.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 201.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 202.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 203.

Que propose Lévi-Strauss pour échapper à ces risques ? Il propose l'approfondissement de la fonction symbolique. En quel sens ?

... l'histoire de la fonction symbolique permettrait de rendre compte de cette condition intellectuelle de l'homme, qui est que l'univers ne signifie jamais assez, et que la pensée dispose toujours de trop de significations pour la quantité d'objets auxquels elle peut accrocher celles-ci. Déchiré entre ces deux systèmes de références, celui du signifiant et celui du signifié, l'homme demande à la pensée magique de lui fournir un nouveau système de référence, au sein duquel des données jusqu'alors [93] contradictoires puissent s'intégrer. Mais on sait que ce système s'édifie aux dépens de la connaissance, qui eût exigé que, des deux systèmes antérieurs, un seul fut ménagé et approfondi jusqu'au point (que nous sommes encore loin d'entrevoir), où il eût permis la résorption de l'autre ¹⁹⁰.

Voilà qui est clair. Ce n'est pas en jouant l'« adaptation » d'un système à l'autre, en intégrant l'opposition qu'on peut avancer. « Si cette analyse est exacte, il faut voir dans les conduites magiques la réponse à une situation qui se révèle à la *conscience* par des manifestations affectives, mais dont la nature profonde est *intellectuelle* ¹⁹¹. » C'est cette nature profonde qu'il faut connaître, elle porte le système du signifiant, elle est responsable de la fonction symbolique. Elle est inconsciente et se révèle à la conscience « par des manifestations affectives ». Pour éviter les risques dont nous parlions, il faudrait dire les lois du système signifiant.

En parlant de l'efficacité symbolique, Lévi-Strauss confirme ce qu'il avance ici. Il donne de nombreux exemples de l'efficacité propre au symbole, lien du mythe (celui du malade ou du shaman) et des opérations thérapeutiques (celles du malade ou du shaman). Ou, plus exactement, l'efficacité propre des symboles, « équivalents significatifs du signifié, relevant d'un autre ordre de réalité que ce dernier ¹⁹² », crée précisément le lien entre mythes et opérations, qui est la cure elle-même.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 202-203.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 202.

¹⁹² *Ibid.*, p. 221.

Or, le symbole s'adresse à l'inconscient. Les opérations symboliques « traversent l'écran de la conscience sans rencontrer d'obstacle, pour apporter directement leur message à l'inconscient ¹⁹³ ».

En précisant comment l'efficacité du symbole opère la cure, Lévi-Strauss précise comment il voit l'inconscient lui-même :

[94]

il s'agirait chaque fois d'induire une transformation organique, *consistant essentiellement en une réorganisation structurale*, en amenant le malade à vivre intensément un mythe, tantôt reçu, tantôt produit, et dont la structure serait, à l'étage du psychisme inconscient, analogue à celle dont on voudrait déterminer la formation à l'étage du corps. L'efficacité symbolique consisterait donc précisément *dans cette « propriété inductrice »* que posséderaient les unes par rapport aux autres, des structures *formellement homologues* pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie ¹⁹⁴.

Lévi-Strauss disait plus haut que le psychisme individuel est un élément de signification « pour un symbolisme qui le déborde », mais il est aussi « seul MOYEN DE VÉRIFICATION d'une réalité dont les aspects multiples ne peuvent être saisis sous forme de synthèse en dehors de lui ¹⁹⁵. Voilà relancées, semble-t-il, la conscience et la subjectivité. Trouveraient-elles un rôle ?

L'analyse la plus objectivement conduite se réintègre dans la subjectivité, le seul risque est que la subjectivité de l'observateur ne rejoigne pas celle de l'observé. Quoi qu'il en soit, la science doit se constituer dans l'expérience du savant. Mais l'inconscient intervient à nouveau. Comment coexistent l'inconscient tel que nous l'avons décrit et la subjectivité ? La difficulté...

¹⁹³ *Ibid.*, p. 221.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 222-223. Homologie = « une correspondance ordonnée », dira Lévi-Strauss (*ibid.*, p. 257). Toute son œuvre part à la recherche de cet « ordre » fondé sur le système ordonné de l'esprit humain.

¹⁹⁵ I. M., p. XXVII.

serait insoluble, les subjectivités étant, par hypothèse, incomparables et incommunicables, si l'opposition entre moi et autrui ne pouvait être surmontée sur un terrain, qui est aussi celui où l'objectif et le subjectif se rencontrent, nous voulons dire l'inconscient. D'une part, en effet, les lois de l'activité inconsciente sont toujours en dehors de l'appréhension subjective (nous pouvons en prendre conscience, mais comme objet) ; et de l'autre, pourtant, *ce sont elles qui déterminent les modalités de cette appréhension* ¹⁹⁶.

[95]

Le rôle de l'inconscient est bien défini, de même celui de la prise de conscience. Les lois de l'activité inconsciente sont « en dehors de l'appréhension subjective », on peut en prendre conscience « mais comme objet ». Ne voilà-t-il pas d'excellentes conditions pour faire une science, puisque les modalités de cette prise de conscience sont elles-mêmes déterminées par cette activité inconsciente ?

Dans un autre texte, Lévi-Strauss confirme et précise ce rapport de l'inconscient à la subjectivité. Il fait en somme de l'expérience du rôle de l'inconscient dans la conscience subjective l'expérience la plus intime du sujet.

L'inconscient serait ainsi le terme médiateur entre moi et autrui. En approfondissant ses données, nous ne nous prolongeons pas, si l'on peut dire, dans le sens de nous-mêmes : nous rejoignons un plan qui ne nous paraît pas étranger parce qu'il recèle notre moi le plus secret ; mais (beaucoup plus normalement) parce que, sans nous faire sortir de nous-mêmes, il nous met en coïncidence avec des formes d'activité *qui sont à la fois NOTRES et AUTRES*, conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps. Ainsi, l'appréhension (qui ne peut être qu'objective) des formes inconscientes de l'activité de l'esprit conduit tout de même à la subjectivation ¹⁹⁷...

Rôle capital de l'inconscient, rôle capital de son expérience subjective pour constituer une science, c'est-à-dire pour trouver comment en sciences sociales et humaines se rejoignent observateur et observé,

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. xxx.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. XXXI.

sans ruiner la subjectivité. L'observateur est lié à son objet d'observation, il fait même partie de son « champ » d'observation ¹⁹⁸. Qu'importe à présent ces inconvénients puisque l'inconscient, « notre moi le plus secret », est au carrefour des communications et les assure objectivement. La preuve en ethnologie reposera donc sur l'expérience objective du [96] rôle de l'inconscient. Il faut s'y arrêter quelques instants. Lévi-Strauss veut appréhender subjectivement l'inconscient, qui régit lui-même cette appréhension et qui est, en même temps, le terme médiateur entre moi et autrui.

L'expérience de l'observateur est le critère définitif. On ne peut qu'espérer que les expériences soient communes. C'est la seule voie de l'administration de la preuve en ethnologie. On ne pourra jamais aborder l'inconscient que dans une conscience qui s'en donne les moyens. « Les premiers (Mauss et Malinowski), ils ont clairement compris qu'il ne suffisait pas de décomposer et de disséquer. Les faits sociaux ne se réduisent pas à des fragments épars, ils sont vécus par des hommes, et cette conscience subjective, autant que leurs caractères objectifs, est une forme de leur réalité » et, un peu plus loin, Lévi-Strauss ajoute : « Cette synthèse empirique et subjective offre la seule garantie que l'analyse préalable, poussée jusqu'aux catégories inconscientes, n'a rien laissé échapper ¹⁹⁹. »

¹⁹⁸ « Que le fait social soit total ne signifie pas seulement que TOUT CE QUI EST OBSERVÉ FAIT PARTIR DE L'OBSERVATION ; mais aussi, et surtout, que dans une science où l'observateur est de même nature que son objet, L'OBSERVATEUR EST LUI-MÊME UNE PARTIE DE SON OBSERVATION. « *Ibid.*, p. XXVII.

¹⁹⁹ *Leçon, inaugurale, o. c.*, p. 11-12.

La preuve prend un visage particulier :

de toutes les sciences, elle (l'anthropologie sociale) est seule, sans doute, à faire de la subjectivité la plus intime un moyen de démonstration objective. Car c'est bien un fait objectif que le même esprit, qui s'est abandonné à l'expérience et s'est laissé modeler par elle, devienne le théâtre d'opérations mentales. En fin de compte, la cohérence logique de ces dernières se fonde sur la sincérité et l'honnêteté de celui qui peut dire, comme l'oiseau explorateur de la fable : « J'étais là, telle chose m'advint – Vous y croirez être vous-même », et qui réussit, en effet, à communiquer cette conviction ²⁰⁰.

Les liens de l'individu et de la société, de l'individuel [97] et du collectif, de la subjectivité et de l'inconscient, sont précisés. Ces liens se nouent tous au niveau inconscient mais l'expérience de ces liens est vécue par la conscience de l'ethnologue ²⁰¹. Nous reviendrons plus tard dans un autre sens sur le rôle de l'activité consciente. Nous y revenons d'ailleurs déjà en examinant comment se présentent les rapports généraux de l'inconscient et du conscient.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 23. Lévi-Strauss prétend ainsi dépasser, avec Mauss, l'opposition entre sciences physiques et humaines. La recherche des causes « s'achève dans l'assimilation d'une expérience, mais celle-ci est, à la fois, externe et interne. La fameuse règle de « considérer les faits sociaux comme des choses » correspond à la première démarche, qu'il suffit à la seconde d'avérer. Nous discernons déjà l'originalité de l'anthropologie sociale : elle consiste : au lieu d'opposer l'explication causale et la compréhension – à se découvrir un objet qui soit, à la fois, objectivement très lointain et subjectivement très concret, et dont l'explication causale puisse se fonder sur cette compréhension qui n'est pour nous, qu'une forme supplémentaire de preuve ». *Ibid.*, p. 13.

²⁰¹ ...« il est bien vrai qu'en un sens, tout phénomène psychologique est un phénomène sociologique, que le mental s'identifie avec le social. Mais, dans un autre sens, tout se renverse : la preuve du social, elle, ne peut être que mentale ; autrement dit, nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir atteint le sens et la fonction d'une institution, si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence sur une conscience individuelle ». I. M., p. XXVI.

§ III. Inconscient. Conscient. Rapports généraux.

[Retour à la table des matières](#)

Le passage du conscient à l'inconscient s'accompagne d'un progrès du spécial vers le général.

En ethnologie comme en linguistique, par conséquent, *ce n'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire. Si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu*, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés – comme l'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans le langage, le montre de façon si éclatante – il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement, de pousser assez loin l'analyse ²⁰².

En accordant un tel rôle à l'inconscient, que cherche Lévi-Strauss ? Lévi-Strauss ne perd pas de vue le modèle [98] linguistique qu'il a

²⁰² A. S., p. 28. Lévi-Strauss n'a jamais abandonné cette perspective et le rappelle à la fin de son dernier livre : « En intégrant, au terme d'analyses toujours localisées dans le temps et dans l'espace, des phénomènes entre lesquels on n'apercevait pas de rapport, nous leur conférons des dimensions supplémentaires. Et surtout, cet enrichissement rendu manifeste par la multiplication de leurs axes de référence sémantique, les fait changer de plan. Au fur et à mesure que leur contenu devient plus riche et plus complexe et que s'accroît le nombre de leurs dimensions, la réalité la plus véridique des phénomènes se projette au delà de l'un quelconque de ces aspects, avec lequel on eût été d'abord tenté de le confondre. Elle se décale du contenu vers la forme, ou, plus exactement, vers une nouvelle manière d'appréhender le contenu qui, sans le négliger ou l'appauvrir, le traduit en termes de structure. Cette démarche confirme par la pratique que, comme nous l'écrivions naguère, « ce n'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire. » *Du midi aux cendres* (M. C), *Mythologiques II*, Pion, Paris, 1966, p. 401.

adopté. Il est, en effet, persuadé que les systèmes symboliques mis en œuvre dans la société « combinent » un nombre d'éléments limité dont son effort est de tenter la mise au jour, exactement de la même manière que les langues parlées combinent des phonèmes, faits eux-mêmes d' « éléments différentiels ».

L'inconscient serait donc le dénominateur commun de tous les esprits, sous-jacent à tout langage et même à toute œuvre culturelle. On devrait en dire les lois générales de fonctionnement. « Nous ne nous sommes pas suffisamment avisés que langue et culture sont deux modalités parallèles d'une activité plus fondamentale : je pense, ici, à cet hôte présent parmi nous, bien que nul n'ait songé à l'inviter à nos débats : l'esprit humain ²⁰³. » L'inconscient dont Lévi-Strauss parle est la constitution même de l'esprit humain, il n'est pas au pouvoir de la conscience qui l'étudie. La conscience n'y changera rien et son étude la révélera au pouvoir de son propre inconscient. Cet inconscient est naturel parce qu'universel mais il est propre au symbolique et porteur de ses possibilités de significations. Il impose ses « règles » à toute œuvre culturelle, il est d'un naturel extrêmement logique.

Ces résultats ont été obtenus grâce à la phonologie et dans la mesure où elle a su, au-delà des manifestations conscientes et historiques de la langue, toujours superficielles, atteindre des réalités objectives. *Celles-ci consistent en systèmes de relations, qui sont eux-mêmes le produit de l'activité inconsciente de l'esprit.* D'où le problème : une telle réduction peut-elle être entreprise pour d'autres types de phénomènes sociaux ? Dans l'affirmative, une méthode identique conduirait-elle aux mêmes résultats ? Enfin, et si nous répondions par l'affirmative à la deuxième question, pourrions-nous admettre que diverses formes de vie sociale sont substantiellement de même nature : systèmes de conduites dont chacun est une projection, sur le plan de la pensée consciente et socialisée, des lois universelles qui régissent l'activité inconsciente de l'esprit ²⁰⁴ ?

²⁰³ A. S., p. 81. Voir encore *ibid.*, p. 91.

²⁰⁴ A. S., p. 67.

[99]

Inconscient naturel réglé, imposant sa logique propre : toute logique, toute raison, toute explication doit donc se référer à lui pour apprendre ce qui les rend intelligibles.

Les conditions particulières de cette approche de la vie sociale, fondée sur la conscience la plus concrète, porteuse de l'expérience-preuve dont nous avons parlé, demandent quelques précisions sur son rapport au problème de l'histoire. La société bouge et se transforme sous l'impact des événements, quel rôle ce facteur joue-t-il dans la constitution de la science que fonde ce type de conscience ?

Occasion nouvelle de saisir le renversement du rapport synchronie-diachronie et de préciser l'apport de l'histoire et de la conscience dans l'apparition progressive de la logique propre de l'inconscient. Occasion encore de commencer à comprendre comment le structuralisme n'est pas un formalisme ²⁰⁵.

Ainsi, l'ethnologie ne peut pas rester indifférente aux processus historiques et aux expressions les plus hautement conscientes des phénomènes sociaux. Mais, si elle leur porte la même attention passionnée que l'historien, c'est pour parvenir, par une sorte de marche régressive, à éliminer tout ce qu'ils doivent à l'événement et à la réflexion. Son but est d'atteindre, par delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, *un inventaire des possibilités inconscientes*, qui n'existent pas en nombre illimité ; et dont le répertoire, et les rapports de compatibilité et d'incompatibilité que chacune entretient avec toutes les autres, fournissent une architecture logique à des développements historiques qui peuvent être imprévisibles, sans être jamais arbitraires. En ce sens, la célèbre formule de Marx : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne savent pas qu'ils la font », justifie, dans son premier terme, l'histoire, et dans son second, l'ethnologie. En même temps, elle montre *que les deux démarches sont indissociables* ²⁰⁶.

Malgré le rôle important de vigilance de la conscience historique, la conscience reste un obstacle sur la voie du [100] structuralisme. On s'aperçoit que la vérité est du côté de la « marche régressive », elle

²⁰⁵ Ce problème sera longuement repris au chapitre V.

²⁰⁶ A. S., p. 30-31.

réside dans la mise au jour des possibilités inconscientes, la conscience se trouve du côté de l'illusion dans la mesure où elle croit à l'événement ou à l'histoire. La conscience doit s'effacer devant elle-même pour rester attentive à ses possibilités inconscientes. Ce n'est qu'en attendant mieux que « les deux démarches sont indissociables ». La position est claire, mais l'image comporte un enseignement supplémentaire : c'est l'ethnologue qui imprime le sens de la marche. On conçoit que la réussite de sa tâche aboutira à démontrer à l'histoire d'où elle tient son intelligibilité.

L'ethnologue marche en avant, cherchant à atteindre, à travers un conscient qu'il n'ignore jamais, toujours plus d'inconscient vers quoi il se dirige ; tandis que l'historien avance, pour ainsi dire, à reculons, gardant les yeux fixés sur les activités concrètes et particulières, dont il ne s'éloigne que pour les envisager sous une perspective plus riche et plus complète. Véritable Janus à deux fronts, c'est, en tout cas, la solidarité des deux disciplines qui permet de conserver sous les yeux la totalité du parcours ²⁰⁷.

On le voit, l'historien marche à reculons sous l'impulsion de l'avance de l'ethnologue – si vraiment ils ont démarches liées – qui espère qu'arrivé à l'inconscient, l'historien percevra son lien à l'inconscient et se « convertira ». Il faut, en attendant, laisser l'histoire accomplir son utile travail au service de l'ethnologie. Avant de voir en quoi consiste cette utilité, revenons à l'opinion du structuraliste sur la conscience, elle permet d'apprécier les espoirs de Lévi-Strauss.

Malgré tous les services qu'elle leur rend, la conscience est « l'ennemie secrète des sciences de l'homme, sous le double aspect d'une conscience spontanée, immanente à l'objet d'observation, et d'une conscience réfléchie – conscience de la conscience – chez le savant ²⁰⁸ ». Dans la [101] *Leçon inaugurale*, on trouvait déjà : « S'il existe un système conscient, celui-ci ne peut résulter que d'une sorte de « moyenne dialectique » entre une multiplicité de systèmes incons-

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 32.

²⁰⁸ Claude LÉVI-STRAUSS, « Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines, *Revue internationale des sciences sociales*, vol. XVI, n° 4, 1964, Unesco, Paris, p. 583.

cients, dont chacun concerne un aspect, ou un niveau, de la réalité sociale ²⁰⁹. »

Ce qu'on demande à la conscience, c'est d'être un lieu d'expériences qui l'amène à reconnaître honnêtement : oui, je vis en moi l'expérience d'une transformation qui m'explique, dans la mesure où j'accorde à l'inconscient mon propre fondement. En restant au plus proche de cette expérience, je suis au plus proche du « vrai » et je me rends compte que, si je perdais de vue cette relation et voulais me fonder sur moi seule et, à mon niveau, décréter le sens ou fonder un système d'explication, je serais rapidement dans l'illusion. Pour Lévi-Strauss, dès que la conscience oublie le fondement inconscient qui la rend intelligible, elle est source d'erreur et devient « l'ennemie secrète des sciences de l'homme ». On conçoit, dans cette optique, que l'activité de la conscience soit de mettre en rapport « une multiplicité de systèmes inconscients », créant une sorte de « moyenne dialectique » entre eux. Les systèmes inconscients manifestent entre eux des « écarts différentiels » – qui font précisément qu'ils sont des systèmes différents – qui alimentent une série d'oppositions et de contradictions – elles-mêmes intégration d'oppositions sous-jacentes dont elles sont le dépassement. L'esprit en prend conscience et tente de les réduire en essayant un nouveau système. La conscience est purement fonctionnelle.

Lévi-Strauss envisageait plus haut la vie sociale comme un échange, une communication de « signes ». On n'a sans doute pas été sans penser alors que la vie sociale échangeait aussi des « choses » concrètes – les biens économiques par exemple – même si ces choses étaient « signifiées ». On se rend compte également que les structures [102] sociales des systèmes symboliques sont constamment compromises par l'assaut du temps et des événements. Le structuralisme montrera donc comment les choses, quand elles sont communiquées, sont des « signes ». La pression du temps et des événements ne transforme pas les positions théoriques, on peut concevoir « une histoire structurale ²¹⁰ ».

Dire que les choses sont des « signes » ne nie pas leur aspect de *realia*, « *sous peine de ne jamais pouvoir mettre, à jour ce qui est en*

²⁰⁹ L. I., p. 25.

²¹⁰ L. I, p. 23. Nous reviendrons sur ce point aux chapitres IV et V.

jeu dans leur nature symbolique ²¹¹ ». L'histoire retrouve son rôle pour préciser quelles sont les choses qui sont signifiées dans les systèmes symboliques. Elle évite de « se satisfaire d'une sociologie raréfiée, où les phénomènes sont *comme décollés à leur support*. Des règles et des institutions, des états et des processus, semblent flotter dans un vide, où l'on s'évertue de tendre un subtil réseau de relations fonctionnelles. On s'absorbe entièrement dans cette tâche. Et l'on oublie les hommes, dans la pensée desquels s'établissent ces rapports, on néglige leur culture concrète, on ne sait plus d'où ils viennent et ce qu'ils sont ²¹² ».

Lévi-Strauss redira la même chose en étudiant les mythes.

Le structuralisme, pour employer une expression qui qualifie la manière dont l'art procède, s'intéresse à la manière dont se fait « la promotion d'un objet au rang de signe ²¹³ ». Le texte dont ce membre de phrase est extrait offre la définition exacte du programme du structuralisme. Il aide à comprendre à quoi sert la fidélité aux choses et à l'histoire, manière de pressentir encore comment le structuralisme espère dépasser le formalisme. Si cette « promotion d'un objet au rang de signe » est réussie, dit Lévi-Strauss à G. Charbonnier, elle...

[103]

doit faire apparaître certaines propriétés fondamentales qui sont communes à la fois au signe et à l'objet, une structure qui est manifeste dans le signe, et qui est normalement dissimulée dans l'objet, mais qui, grâce à sa représentation plastique, apparaît brusquement et permet, d'ailleurs, le passage à toutes sortes d'autres objets. Je suis donc d'accord avec vous. Il y a un double, mouvement, une aspiration de la nature vers la culture, *c'est-à-dire de l'objet vers le signe et le langage*, et un second mouvement qui, par le moyen de cette expression linguistique, permet de découvrir ou d'apercevoir des propriétés normalement dissimulées de l'objet, et qui sont ces

²¹¹ *Ibid.*, p. 16.

²¹² *Ibid.*, p. 20. Dans la P. S., p. 348, Lévi-Strauss dira : « Loin donc que la recherche de l'intelligibilité aboutisse à l'histoire comme à son point d'arrivée, c'est l'histoire qui sert de point de départ pour toute quête de l'intelligibilité ».

²¹³ Georges CHARBONNIER, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Lettres Nouvelles, Plon-Julliard, 1961, p.131.

propriétés mêmes qui lui sont communes avec la structure et le mode de fonctionnement de l'esprit humain ²¹⁴.

Pour la réalisation de ce programme, et si vraiment il aboutit à révéler « des propriétés fondamentales qui sont communes à la fois au signe et à l'objet », connaître les objets – ou parties d'objets – qui s'introduisent dans les systèmes symboliques devient une nécessité. La fin de ce chapitre reviendra sur le « double mouvement » que le texte décrit.

L'histoire est, à proprement parler, nécessaire à la constitution du structuralisme comme science. Répondant à des questions d'enquête sur la critique littéraire, Lévi-Strauss a l'occasion de souligner les dangers d'en revenir à un véritable formalisme sous prétexte de structuralisme :

C'est donc l'histoire, conjuguée avec la sociologie et la sémiologie, qui permettra à l'analyste de briser le cercle d'une confrontation intemporelle où l'on ne sait jamais, tandis que se déroule un pseudo-dialogue entre le critique et l'œuvre, si le premier est un observateur fidèle, ou l'animateur inconscient d'une pièce dont il se donne à lui-même le spectacle, et dont les auditeurs pourront toujours se demander si le texte est émis par des personnages de chair et de sang, ou s'il est prêté aux pantins qu'il a lui-même inventés par un habile ventriloque ²¹⁵.

La conscience a donc un rôle de contrôle important. La conscience réfléchie et critique du savant sauve ici sa [104] science et on ne lui demande pas seulement de faire l'expérience de son propre inconscient, ou, plus exactement, on le lui demande après une longue vigilance, un long redressement. Ici, la conscience du concret ne peut être « l'ennemie secrète des sciences de l'homme ». Lévi-Strauss balance entre ses espoirs et ses prudences. Envahi par son intuition, il en voit déjà la réalisation mais l'œuvre scientifique qui la vérifie s'avère longue et périlleuse. Le renversement du rapport synchronie-diachronie et le bouleversement de la philosophie qu'il pourrait impliquer de-

²¹⁴ *Ibid.*, p. 131-132.

²¹⁵ Revue *Paradigme* nuova serie 2, avril 1965, n° 182, p. 128.

mande de se vérifier à chaque pas. L'immensité de la tâche et le désir d'éviter un nouveau formalisme supposent le lien constant et toujours contrôlé des relations de la pensée et des objets dans le domaine des signes – ou sémiologie – qui caractérise le monde humain.

Le rôle de la conscience, la place de la subjectivité ainsi décrite, mène aussitôt à la question qui jaillit immanquablement à l'esprit. Toute conscience, en effet, n'est pas mise sur le même pied, n'importe quel type de conscience ne peut prétendre soutenir la preuve du structuralisme. Sur quelles bases privilégie-t-on l'une sur l'autre ? Pourquoi l'une serait-elle dans l'illusion et l'autre dans le vrai ? Qu'est-ce qui différencie, autrement dit, une connaissance scientifique du lot commun de toute pensée marquée par le symbolisme ?

§ IV. Pensée symbolique et connaissance scientifique.

[Retour à la table des matières](#)

La pensée symbolique est le lot de tous, la connaissance scientifique est le lot de quelques-uns. Toute œuvre humaine est marquée de symbolisme, mais toute n'est pas une connaissance scientifique. La conscience joue un rôle essentiel dans la constitution même de la science, même si elle aboutit à découvrir que, comme toute autre œuvre [105] humaine, elle trouve son intelligibilité maximum dans les lois d'un inconscient qui lui échappe.

Comment décrire la caractéristique commune de toute pensée humaine, et découvrir ensuite comment, à partir de là, on en arrive à une connaissance scientifique ?

La sociologie, comme toute science qui s'intéresse au fait social, part de l'émergence de la pensée symbolique, de l'apparition du langage. « Chez nous, le langage est donné » disait Lévi-Strauss en terminant ses entretiens avec G. Charbonnier ²¹⁶. Comment l'auteur envisa-

²¹⁶ G. CHARBONNIER, *o. c.*, p. 161. « Le langage n'implique pas seulement la société, il la fonde », Claude LÉVI-STRAUSS, « Les Mathématiques de l'homme », in *Esprit*, octobre 1956, p. 526.

ge-t-il cette situation de départ ? Quelles conséquences en tire-t-il pour la connaissance scientifique ?

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. A la suite d'une transformation dont l'étude ne relève pas des sciences sociales, mais de la biologie et de la psychologie, un passage s'est effectué, d'un stade où rien n'avait un sens, à un autre où tout en possédait. Or, cette remarque, en apparence banale, est importante, parce que ce changement radical est sans contrepartie dans le domaine de la connaissance qui, elle, s'élabore lentement et progressivement. Autrement dit, au moment où l'Univers entier, d'un seul coup, est devenu SIGNIFICATIF, il n'en a pas été pour autant mieux CONNU, même s'il est vrai que l'apparition du langage devait précipiter le rythme du développement de la connaissance. *Il y a donc une opposition fondamentale, dans l'histoire de l'esprit humain, entre le symbolisme, qui offre un caractère de discontinuité, et la connaissance, marquée de continuité.* Qu'en résulte-t-il ? C'est que les deux catégories du signifiant et du signifié se sont constituées simultanément et solidairement, comme deux blocs complémentaires ; mais que la connaissance, c'est-à-dire le processus intellectuel qui permet d'identifier les uns par rapport aux autres certains aspects du signifiant et certains aspects du signifié – on pourrait même dire de choisir, dans l'ensemble du signifiant et dans l'ensemble du signifié, les parties qui présentent entre elles les rapports les plus satisfaisants de convenance mutuelle [106] – ne s'est mise en route que fort lentement. 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. L'Univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait ; cela va sans doute de soi. Mais de l'analyse précédente, il résulte aussi qu'il a signifié, dès le début, la totalité de ce que l'humanité peut s'attendre à en connaître. Ce qu'on appelle le progrès de l'esprit humain et, en tout cas, le progrès de la connaissance scientifique, n'a pu et ne pourra jamais consister qu'à rectifier des découpages, procéder à des regroupements, définir des appartenances et découvrir des ressources neuves, au sein d'une totalité fermée et complémentaire avec elle-même ²¹⁷.

²¹⁷ I. M., p. XLVII-XLVIII.

La lecture de ce texte m'a immédiatement causé l'impression suivante : l'émergence de la pensée symbolique nous a comme projetés hors de la nature, l'émergence de l'humain est une mesure d'expulsion. La connaissance scientifique équivaut fonctionnellement à recoudre à tout prix ce qui fut « déchiré », en rejoignant le signifiant et le signifié. La connaissance scientifique tentera d'éponger le « mana » dont nous allons parler, et le structuralisme serait la réussite du retour à l'étape qui précédait, à la limite la suppression peut-être du symbolisme. La connaissance scientifique recréerait à notre profit la « continuité » de la nature à la culture après des millénaires où nous aurions été plongés dans la « discontinuité » du symbolisme ²¹⁸. C'est [107] comme si un dramatique accident « géologique » ou biologique avait provoqué la rupture et que l'esprit conservait la nostalgie de son lieu d'origine en essayant à tout prix de reprendre contact.

La position de Lévi-Strauss est définitivement acquise et fondamentale, la pensée symbolique et la connaissance scientifique se laissent penser dans ces postulats. Comment la connaissance scientifique

²¹⁸ « ... bien que l'humanité ait toujours possédé une masse énorme de connaissances positives et que les différentes sociétés humaines aient consacré plus ou moins d'effort à les maintenir et à les développer, c'est tout de même à une époque très récente que la pensée scientifique s'est installée en maîtresse et que des formes de sociétés sont apparues, où l'idéal intellectuel et moral, en même temps que les fins pratiques poursuivies par le corps social, se sont organisés autour de la connaissance scientifique, choisie comme centre de référence de façon officielle et réfléchie. La différence est de degré, non de nature, mais elle existe. Nous pouvons donc nous attendre à ce que la relation entre symbolisme et connaissance conserve des caractères communs dans les sociétés non industrielles et dans les nôtres, tout en étant inégalement marqués. Ce n'est pas creuser un fossé entre les unes et les autres que de reconnaître *que le travail de péréquation du signifiant par rapport au signifié* a été poursuivi de façon plus méthodique et plus rigoureuse à partir de la naissance, et dans les limites d'expansion, de la science moderne. Mais, partout ailleurs, et constamment encore chez nous-mêmes (et pour fort longtemps sans doute) se maintient une situation fondamentale et qui relève de la condition humaine, à savoir que l'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant dont il est fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu ». *Ibid.*, p. XLVIII-XLIX.

prend-elle place dans cette situation de départ ? Intervient alors l'importante notion de « mana » ou « signifiant flottant ».

Dans son effort pour comprendre le monde, l'homme dispose toujours d'un surplus de signification (qu'il répartit entre les choses selon des lois de la pensée symbolique qu'il appartient aux ethnologues et aux linguistes d'étudier). Cette distribution d'une ration supplémentaire – si l'on peut s'exprimer ainsi – est absolument nécessaire pour qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de l'exercice de la pensée symbolique.

Nous croyons que les notions de type MANA, aussi diverses qu'elles puissent être, et en les envisageant dans leur fonction la plus générale (qui, nous l'avons vu, ne disparaît pas dans notre mentalité et dans notre forme de société) représentent précisément ce SIGNIFIANT FLOTTANT, qui est la servitude de toute pensée finie (mais aussi le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique), bien que la connaissance scientifique soit capable sinon de l'étancher, au moins de la discipliner partiellement ²¹⁹.

La connaissance scientifique est, d'une part, consciente du rôle du « mana » et, d'autre part, s'applique à réduire la puissance de son intervention. Elle pourrait se définir par l'intervention minimum de ce « signifiant flottant ». Elle tente de dire ce qu'elle dit, et rien de plus, elle prétend que le signifiant dont elle se sert dit le signifié et qu'entre les deux ne se glisse pas de « mana » qui contribuerait métaphoriquement à dire le signifié. Le structuralisme serait [108] la réussite de cette tentative puisqu'au bout de la route, il aurait étanché ce « signifiant flottant ». Autrement dit, il se sera constitué comme science en dépassant l'abstraction et le formalisme puisque, par définition, ceux-ci laissent échapper leur contenu et n'ont pas de voie de retour vers le concret. Le structuralisme absorbe ce « signifiant flottant », il veut être un rationalisme du signifiant. Dans le structuralisme, le signifiant seul dit le signifié ou, plus exactement, le signifiant *se* signifie en signifiant son propre contenu.

Supposons maintenant cet espoir réalisé, sans oublier, d'autre part, qu'on n'échappe pas à la pensée symbolique. Le structuralisme pourra-

²¹⁹ *Ibid.*, p. XLIX.

t-il jamais dépasser la mise au jour d'un certain nombre de signes diversement combinés dans tous les phénomènes sociaux ? Il semble que non si l'on s'en tient à ce que Lévi-Strauss disait il y a un instant : « cette distribution d'une ration supplémentaire... est absolument nécessaire..., condition même de l'exercice de la pensée symbolique » ; il semble que oui, si l'on veut que le structuralisme soit une connaissance scientifique comme la définit Lévi-Strauss. Le structuralisme tel que l'espère Lévi-Strauss ne se met-il pas en dehors de la pensée symbolique et s'il lui est intérieur, pourra-t-il jamais se faire science ²²⁰ ?

On peut voir, en tout cas, comment la connaissance scientifique se différencie et comment elle procède. On comprend aussi comment elle atteint sa perfection dans le structuralisme, puisqu'il tend à faire se rejoindre signifiant et signifié, assurant le « vrai » à force d'éponger le « signifiant flottant ». Il finit ainsi par remettre au signifiant inconscient tout pouvoir explicatif.

[109]

§ V. Le rapport Culture-Nature.

[Retour à la table des matières](#)

L'ambiguïté permanente de ce rapport est perceptible dans le texte suivant : « L'homme naturel n'est ni antérieur, ni extérieur à la société. Il nous appartient de retrouver sa forme, immanente à l'état social hors duquel la condition humaine est inconcevable ; donc, de tracer le programme des expériences qui seraient nécessaires pour parvenir à

²²⁰ Le structuralisme, science de la « communication des signes », ne supposerait-il pas, pour réussir, une entropie déjà triomphante, ou, si l'on veut, la ruine de la pensée symbolique ? Voir Norbert WIENER, dans *Cybernétique et Société*, coll. 10-18, n° 56, Paris, 1962, p. 229. Les travaux de Lévi-Strauss sont plus « superstructuralistes » que structuralistes, comme l'auteur l'admit (voir *Cahiers de Philosophie, o. c.*, p. 49). La pensée symbolique ne peut se trouver que dans les superstructures, l'intervention de l'inconscient ne se trouve pour nous qu'à leur niveau.

connaître l'homme naturel » et de déterminer « les moyens de faire ces expériences au sein de la société ²²¹ ».

Lévi-Strauss redit souvent par ailleurs son espoir de réintégrer les sciences humaines dans les sciences naturelles – c'est déjà clair dans le texte précédent : « elle (l'anthropologie sociale) appartient aux sciences humaines, son nom le proclame assez ; mais, si elle se résigne à faire son purgatoire auprès des sciences sociales, c'est qu'elle ne désespère pas de se réveiller parmi les sciences naturelles, à l'heure du jugement dernier ²²². »

Dans *La Pensée, sauvage*, il redira avec force cet espoir ²²³, puis plus récemment, inversera les positions en disant : « Comme disait un collègue américain, il n'y a pas très longtemps, la possession du langage donnait la victoire à l'homme par K. O. ; mais maintenant, on peut seulement dire que c'est aux points que l'humanité gagne sur l'animalité. La frontière est en train de se brouiller, mais si elle se brouille, c'est parce qu'il y a beaucoup plus de culture dans la nature qu'on ne croyait, pas le contraire ²²⁴. »

L'effet d'ambiguïté est constant. À quoi tient-il ? La position [110] méthodologique du structuralisme engendre l'inversion décrite ici, on découvre que c'était inévitable. Soutenir l'une ou l'autre conception revient finalement exactement au même. Nous comprendrons pourquoi Lévi-Strauss rapproche souvent l'ethnologie, ou l'anthropologie, de la biologie ou de la psychologie ²²⁵.

²²¹ T. T., p. 353.

²²² L. I. p. 27. Voir encore Claude LÉVI-STRAUSS, « Qu'est-ce qu'un primitif ? », *Courrier de l'Unesco*, n^{os} 8-9, Paris, 1954, p 5 ; ou encore, du même auteur : « Les discontinuités culturelles et le développement économique et social », dans *Informations sur les Sciences sociales*, vol. II, n^o 2, juillet 1963, p. 13.

²²³ P. S., p. 327 : l'entreprise de l'ethnologie « amorce » d'autres efforts : « réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques », et, en note, Lévi-Strauss ajoute : « L'opposition entre nature et culture, sur laquelle nous avons jadis insisté (S. E. P., chap. I et II), nous semble aujourd'hui offrir une valeur surtout méthodologique ».

²²⁴ *Cahiers de Philosophie*, art. cit., p. 51.

²²⁵ On trouvera les références de ces textes au chapitre II, note 115, page 78.

On se situe à la frontière de la biologie comme domaine du naturel et du naturel « immanent à l'état social » ou structural inconscient. En relisant, à l'aide de la notion de « signe » le domaine du non-humain, appelé habituellement « naturel », par opposition à « culturel », on est à cette frontière.

Il vaut la peine, à l'occasion du texte des *Cahiers de Philosophie*, de s'arrêter à cette ambiguïté en examinant la manière dont Lévi-Strauss distingue « social » et « culturel ».

« Social » et « culturel » ne sont pas deux concepts équivalents. On parlera de « social » dans le monde animal comme dans le monde humain. « Tout se passe, en vérité, comme si culture et société surgissaient chez les êtres vivants comme deux réponses complémentaires au problème de la mort : la société, pour empêcher l'animal de savoir qu'il est mortel, la culture, comme une réaction de l'homme à la conscience qu'il l'est ²²⁶. »

Ceci n'est pas une métaphore, dit Lévi-Strauss, et il ajoute en précisant : « Pourtant, cette vie sociale réduite à elle-même ne préforme pas celle qui, chez l'homme, est dialectiquement articulée avec celle de la culture ; elle en est plutôt le contre-pied ²²⁷. »

Il y a donc chez l'homme une vie sociale qui est « dialectiquement articulée avec celle de la culture » et cette vie sociale n'est pas la même que celle que l'on rencontre chez l'animal. Lévi-Strauss poursuit son texte en ces termes :

[111]

Que le prétendu « langage » des abeilles doive être interprété de cette façon résulte bien de l'impossibilité où elles se trouvent de transposer un déplacement vertical de l'ordre du signifiant à celui du signifié. Chez l'insecte, on dirait volontiers que la nature fait de l'organique au moyen du social, tandis que chez l'homme, elle fait du social au moyen de l'organique, c'est-à-dire au prix de transformations fondamentales de structure et de fonctionnement du système nerveux central ²²⁸.

²²⁶ *Annuaire du Collège de France*, Paris, 1960, p. 197.

²²⁷ *Ibid.*, p. 197.

²²⁸ *Ibid.*, p. 197.

Autrement dit, pas de « langage » chez les abeilles parce qu'il n'y a pas de pensée symbolique, donc pas de « signes » et tout tient à ce que du côté de l'homme, il y eut une transformation fondamentale du système nerveux central. Chez l'animal, le social est un lien des membres du groupe qui n'est qu'organique et procède par « signaux » alors que chez l'homme, le lien social est un lien par « signes », le social fait ici « le déplacement vertical » de l'ordre du signifiant à celui du signifié.

L'articulation « dialectique » de cette vie sociale à celle de la culture peut alors se comprendre comme suit : la vie sociale de type humain, ou communication par « signes », engendre des œuvres de toutes sortes qui créent un monde proprement humain fait de regroupements spécifiques de signes en systèmes (art, mythe, rites, etc.) constamment articulés à la vie sociale plus fondamentale qui en même temps tient compte de la culture et la remet en question en vertu des mécanismes mêmes qui l'ont produite.

Dans la *Leçon inaugurale*, Lévi-Strauss revient sur la distinction du social et du culturel :

même si les phénomènes sociaux doivent être provisoirement isolés du reste, et traités comme s'ils relevaient d'un niveau spécifique, nous savons bien qu'en fait, et même en droit, l'émergence de la culture restera pour l'homme un mystère, tant qu'il ne parviendra pas à déterminer, au niveau biologique, les modifications de structure et de fonctionnement du cerveau, dont la culture a été simultanément le résultat naturel et le mode social d'appréhension, tout en créant le milieu inter-subjectif, [112] indispensable, pour que se poursuivent des transformations, anatomiques certes, mais qui ne peuvent être, ni définies, ni étudiées, en se référant seulement à l'individu ²²⁹.

Toujours la même ambiguïté, mais toujours la même tendance, la même direction de pensée : remonter au « naturel » en l'humain, penser la couture de la nature et de la culture, le fondement « naturel » de la culture ²³⁰. Les phénomènes sociaux doivent être traités comme des

²²⁹ L. I., p. 21.

²³⁰ L'ambiguïté qu'entraîne cette manière de penser le « champ » de l'humain est bien soulignée dans l'article d'Edmond ORTIGUES, « Nature et Culture

phénomènes spécifiques, mais quand on sera capable de « déterminer, au niveau biologique, les modifications de structure et de fonctionnement du cerveau », ils ne le seront plus. Lévi-Strauss affirme, en effet, que la culture est en même temps le résultat *naturel* et le mode *social* d'appréhension de ces modifications, qu'elle crée un milieu intersubjectif qu'on ne peut plus ensuite définir en se référant seulement à l'individu. C'est d'ailleurs pour cette raison que la culture est un mode « social » d'appréhension.

Nature et culture sont en continuité, semble affirmer l'auteur, et la distinction des deux règnes ne tient qu'à notre ignorance des processus naturels responsables de l'évolution de la Nature en Culture. « L'émergence de l'humanité est moins novatrice qu'elle ne combine. Son originalité réside surtout dans une reprise synthétique d'un certain nombre de choses qui étaient déjà données. Ce n'est pas une création EX NIHILO ²³¹. »

À ce point de vue, la distinction reste de méthode. Certes, Lévi-Strauss explique la Culture par elle-même mais il ne demande qu'à réviser sa position le jour où l'anthropologie physique enseignera ce que la Nature a vécu. D'un autre point de vue, la distinction persiste car l'explication la plus « naturelle » se situera toujours dans [113] un contexte de pensée symbolique. L'explication ne supprimera pas le fait et le fait est différent des autres ²³².

Les quelques textes où « culturel » et « social » sont confrontés montrent à nouveau que la distinction nature-culture est en même temps conservée et fondamentalement dépassée, elle est remise en question.

En 1959, Lévi-Strauss donnait les conditions qui changeraient les données du problème quand il disait à Charbonnier.

dans l'œuvre de Lévi-Strauss », dans *Critique*, n° 189, 1963, p. 142-157. On lira notamment les pages 150-151.

²³¹ *Cahiers de Philosophie*, art. cit., p. 51. Ce thème se retrouve déjà dans *Race et Histoire*, Unesco, Paris, 1952.

²³² *On rencontrera les mêmes thèmes dans Titres et Travaux*, o. c., p. 14-17 ; *Annuaire du Collège de France*, 1960, p. 198 ; G. CHARBONNIER, o.c., p. 156-161.

...le propre d'un langage, c'est d'être traduisible, sinon ce ne serait pas un langage parce que ce ne serait pas un système de signes, nécessairement équivalent à un autre système de signes au moyen d'une transformation. Les fourmis peuvent construire des palais souterrains extraordinairement compliqués, se livrer à des cultures aussi savantes que celles des champignons, qui, dans un certain stade de leur développement que la nature ne réalise pas spontanément, sont propres à leur servir de nourriture, elles n'en appartiennent pas moins à l'animalité. Mais si nous étions capables d'échanger des messages avec les fourmis et de discuter avec elles, la situation serait tout autre, nous serions dans l'ordre de la culture et non plus dans celui de la nature ²³³.

Tant que ceci ne se produit pas, « le naturel immanent au social » est le structural du langage, structural explicatif de la fonction symbolique. Ce naturel n'est pas exactement celui qui existe avant ou en deçà de l'émergence de la pensée symbolique puisqu'il apparaît avec le langage, qu'il en est précisément le structural inconscient. Il n'est au fond naturel que parce qu'il est inconscient et constitutif de l'esprit, hors des prises de toute conscience humaine. Naturel, ici et avant l'émergence de la pensée symbolique, ne peut avoir exactement le même sens.

Mais il semble maintenant, à en croire Lévi-Strauss, que c'est le « naturel » ou structural inconscient du langage qu'il faudrait adopter comme instrument d'analyse de ce [114] qu'on appelait autrefois la « nature ». Le modèle linguistique y trouverait toute son ampleur ²³⁴.

²³³ G. CHARBONNIER, *o.c.*, p. 156.

²³⁴ « Non pas que ma pensée ait évolué dans la direction du naturalisme. Je dirais que c'est le contraire, car on s'aperçoit que des modèles, que l'on pouvait croire purement culturels, existent déjà sur le plan de la nature. Prenez par exemple les codes génétiques, la notion de code étant empruntée à la théorie du langage et de la communication, phénomènes culturels au premier chef. Prenez l'extension de la théorie des jeux à la physique contemporaine. On a vu qu'il pouvait être intéressant de traiter certains problèmes comme un jeu qui se déroute entre un observateur et son adversaire, la nature. Prenez tous les progrès récents en matière d'ethnologie et de psychologie animales. Prenez les phénomènes très complexes de la communication animale. » *Cahiers de Philosophie, art. cit.*, p. 50-51.

Où en est-on de ces ambiguïtés ?

Il n'est pas tellement question d'une explication « naturelle » que d'une explication qui dépasse la distinction nature-culture. Il s'agit d'une explication par les lois constitutives des mécanismes de notre esprit. Il s'agit d'une explication par l'inconscient et non par le conscient.

Quel rapport entre la distinction nature-culture et la distinction inconscient-conscient ? En quoi celle-ci dépasse-t-elle la première et où se recourent-elles ?

La distinction nature-culture ne vaut plus car, d'une part, la distinction inconscient-conscient est toute en la culture puisqu'on parle du langage et d'œuvres humaines marquée de pensée symbolique et, d'autre part, elle est dans la nature car l'inconscient tel qu'on nous le décrit est constitutif de chacun, lot de tout homme qui parle. Il y a plus : par le biais du « signe », inconscient et conscient sont unis, oppositions et intégration sont simultanément possibles. La distinction nature-culture n'a plus cours ici.

Si l'on veut, il y a union de la nature et de la culture dans l'inconscient comme dans le conscient et la distinction se trouve maintenant entre inconscient et conscient. On disait la même chose plus haut en soutenant que la distinction inconscient-conscient peut aussi bien se trouver dans la nature (ce qui promet la jonction avec la biologie) que dans [115] la culture (ce qui maintient proche du langage), la notion de « signe » se chargeant d'ailleurs de faire office de navette tissant dans les deux sens des liens naturels-culturels. Envahissement mutuel et, pour parodier la formule de Marx, humanisation de la nature et naturalisation de l'homme par le biais des sciences de la communication qui portent la marque du structural de la langue.

L'inconscient structural joue un rôle permanent de liaison entre ce que nous convenons d'appeler la nature et la culture. L'inconscient

Lévi-Strauss disait déjà dans *Titres et Travaux, o.c.*, : « Si l'avènement de la culture a impliqué, pour condition première, cette récusation de la nature en quoi consiste la prohibition de l'inceste, il se pourrait que l'avènement d'une forme particulière de culture – qui ne répugne pas au corps à corps avec la nature – ait axe à un moment critique de son développement, une remise en cause du caractère radical de l'opposition entre les deux », p. 14.

structural mène à reconnaître que les mêmes lois sont à l'œuvre en culture comme en nature. La conscience y trouve son extension maximum du côté de ce qu'elle est apte à connaître – grâce à ce qui la fonde – et sa désillusion maximum, car elle ne mène plus le jeu. Elle est liée, elle prend acte de plus en plus de son lien à la nature.

En relisant le texte tiré des entretiens de Lévi-Strauss avec G. Charbonnier, c'est bien ce programme qui se réalise. Le structuralisme est couturier, il répare la déchirure, il nous rend à la nature.

Mais il se passe ici quelque chose de curieux ! L'esprit humain, s'il découvre de plus en plus « sa nature de chose parmi les choses ²³⁵ », constate en fréquentant la nature que ce sont les modèles de sa pensée qui « découvrent » la nature, la forçant en quelque sorte à parler. L'accomplissement du programme du structuralisme produit des effets dans les deux sens, la promotion de plus nombreux objets « au rang de signe » désarticule la nature en la faisant parler, et de cette façon l'humanise, comme elle naturalise l'homme en même temps. La familiarité des deux domaines se rétablit mais sur de toutes autres bases que celles qui précédèrent l'émergence de la pensée symbolique, entre les deux étapes le langage est passé.

Ce chapitre fait un tour d'horizon des principales notions en jeu dans le structuralisme de Lévi-Strauss, étant d'accord [116] dès le début de garder à part la notion de « structure ». En étudiant cette notion au chapitre V, nous reviendrons sur la problématique qui se dégage de ce chapitre.

Il faut à présent éclairer d'une autre manière cet ensemble et, d'un point de vue plus global, apercevoir sa cohérence. En remontant au *regard* de l'ethnologue, à son expérience, peut-être rend-on plus intelligible le discours tenu jusqu'ici.

²³⁵ Claude LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit, Mythologiques I*, Plon, Paris, 1964, p. 18.

[117]

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

Chapitre IV

Le « regard » de l'ethnologue et son type d'humanisme

[Retour à la table des matières](#)

Le premier chapitre présentait les intuitions de départ de Lévi-Strauss, les mettant en rapport avec le modèle linguistique de l'École de Prague. Il essayait ensuite de décrire la première formulation, par l'auteur, de la relation entre le modèle qu'il adopte et les autres sciences sociales.

Les mêmes questions sont reprises au second chapitre, avec l'étude de la première grande démonstration de l'application du modèle dans un autre champ que celui de la linguistique. Les positions de départ se confirmaient. Après avoir fait ses preuves, le modèle était définitivement adopté.

Ces positions, inhabituelles en sciences sociales, le projet même d'une science « positive » dans le « champ » de l'humain, inquiétaient cependant les conceptions traditionnelles. Elles se renouvelaient au contact du structuralisme. La démonstration de Lévi-Strauss réussissait, on parlait en effet de l'homme en parlant des structures inconscientes de l'esprit, on parlait de lui en mettant en cause la conscience humaine.

Le troisième chapitre voulait préciser les principales notions accumulées jusqu'alors et quelques autres qui y semblaient liées.

À la fin du second chapitre, nous avons déclaré notre point de vue critique fondamental, réservant à plus tard le soin de le développer.

[118]

Pour le moment, il semble utile, sans reprendre les matériaux traités jusqu'ici, de se placer à nouveau dans la perspective de l'ethnologue. Quel est le « regard » de l'ethnologue sur l'homme en société, sur les sociétés, sur la vie sociale ?

§ I. L'ethnologie apparaît dans un cadre historique déterminé, elle vit et pressent la naissance d'un nouvel humanisme.

[Retour à la table des matières](#)

Lévi-Strauss est conscient de la contingence historique qui amena la culture occidentale à produire des ethnologues. A plus d'une reprise il s'en explique, première approche du « regard » de l'ethnologue sur sa propre société.

Dans un bref article ²³⁶, il rappelle à quelles expériences historiques il faut attribuer le départ de la réflexion ethnologique, son développement et les formes qu'elle a prises. La société occidentale, pour diverses raisons, considéra l'homme qui ne faisait pas partie d'elle comme un « objet ». Tant qu'elle était dupe d'elle-même, la société occidentale a, de fait, considéré, d'une manière ou de l'autre, les autres cultures, et surtout celles des « primitifs » sans écriture, comme des cultures inférieures. Cependant, les conditions de travail de l'ethnologue, son implication personnelle dans la recherche firent progressivement évoluer cette mentalité. C'est dans la mentalité renouvelée de l'ethnologue que s'évoque un nouvel humanisme qui ne pourra plus

²³⁶ Claude LÉVI-STRAUSS, « Les trois sources de la réflexion ethnologique », *Revue de l'Enseignement supérieur*, Paris, 1960.

être évidemment celui de la société occidentale (ni d'ailleurs celui d'une autre société). Il est temps que l'homme occidental fasse une expérience similaire, avant que les sociétés primitives n'aient disparu et que la technique occidentale ne soit partout répandue. Nous devenons aptes juste à [119] temps à l'application du « regard » de l'ethnologue à notre propre société.

L'ethnologue découvre dans les résidus que laissent pour compte les sciences de la culture occidentale les clés d'un nouvel humanisme où l'homme a chance de trouver une intelligibilité plus haute. Un retournement s'opère dans quelques hommes de la culture occidentale : le dépaysement complet les amène à vivre une expérience qui leur permet de découvrir, d'après Lévi-Strauss, les « propriétés générales » qui, en eux comme chez les autres hommes de toute culture, rendent l'homme intelligible où qu'il soit. Naissance d'un nouvel humanisme qui doit nécessairement amener l'homme occidental à revoir ses positions et à ne plus concevoir de supériorité absolue sur les autres.

Le long du chemin qu'il parcourt, l'ethnologue est en butte aux tiraillements inévitables de sa position : pression due, d'une part, aux reproches et à l'ironie de sa propre culture qui sent bien qu'ici on la regarde critiquement et, d'autre part, impossibilité de ne pas être de sa culture propre quand on en aborde une autre. Le combat de Lévi-Strauss, entraîné par l'expérience qui le transforme radicalement, amène la culture occidentale à accepter qu'on la regarde à son tour en ethnologue. Si la culture occidentale l'accepte, elle a automatiquement commencé de changer d'humanisme. On connaît à ce propos les luttes menées par Lévi-Strauss et les réactions parfois violentes qu'elles entraînent²³⁷. Cette lutte est en même temps le signe du renouvellement intérieur de l'ethnologue et de l'évolution ou des résistances de sa propre société²³⁸.

²³⁷ Voir par exemple les articles de Roger CAILLOIS, « Illusions à rebours » in *La Nouvelle revue française*, n° 94, 1954, et n° 25, 1955, en réponse aux positions avancées par LÉVI-STRAUSS dans *Race et Histoire*, Paris, Unesco, 1952, et les articles-réponses de LÉVI-STRAUSS aux articles de CAILLOIS : « Diogène couché », in *Temps modernes*, n° 110, 1955.

²³⁸ Les sociétés qu'on étudie changent aussi. Elles aussi, dans le contact avec une culture étrangère, se révèlent à elles-mêmes une intelligibilité différente,

Il est temps de monnayer par les textes ce que nous avançons ici. Ce premier pas bénéficiera ensuite des éclaircissements de la seconde section du chapitre.

[120]

Science d'une part, morale de l'autre ; science humaine par certains aspects, science naturelle et science sociale par d'autres, l'ethnologie est une entreprise qui engage l'individu tout entier. Le grand ethnologue américain Kroeber... disait, peu de jours avant sa disparition, que pour lui, l'anthropologie avait toujours représenté une sorte de religion.

La formule peut paraître excessive. Mais elle montre en quel sens l'ethnologie espère surmonter cette opposition à laquelle nos contemporains sont de plus en plus sensibles, entre une culture scientifique, dont on dit volontiers qu'elle est desséchante et déshumanisante, et les humanités au sens classique, dont le caractère factice et démodé ressort chaque jour davantage. Précisément, parce qu'elle engage l'homme, à la fois sur le plan de la recherche objective et sur le plan des préoccupations morales, parce qu'elle est un humanisme qui ne peut pas se laisser détacher des sciences sociales et des sciences naturelles, l'ethnologie est peut-être la discipline d'où naîtra la sagesse de l'homme de demain ²³⁹.

Si la société occidentale fut amenée, pour diverses raisons historiques, à faire de l'ethnologie, elle commença de la pratiquer comme une science objective sans y joindre l'enseignement essentiel de l'expérience subjective que l'ethnologue y vivait. En vertu même de la certitude tranquille de sa supériorité, l'ethnologue étudiait les hommes « primitifs » comme des « objets » en prenant soin de ne faire aucun rapport immédiat avec lui-même, ramenant ces hommes à des vestiges du passé, indignes de soutenir la comparaison avec l'homme blanc qui les étudiait. Depuis Malinovski, l'ethnologue perçoit intensément son implication dans la recherche et vit de plus en plus la transformation intérieure qui l'amène à « relire » sa propre société ²⁴⁰.

²³⁹ Claude LÉVI-STRAUSS, « Le métier d'ethnologue ». Conférence faite aux *Annales*, Paris, 1961, p. 17.

²⁴⁰ L'époque où l'on rencontrait l'*arm-chair anthropologist* (type Fraser) puis le *rocking-chair anthropologist* (premiers enquêteurs sur le terrain qui recevaient chez eux les indigènes qu'on envoyait chercher) est dépassée. Voir *ibid.*, « Le métier d'ethnologue ».

Si le point de vue « astronomique » dont nous allons parler équivaut au dépassement de l'ancienne situation dans les méthodes elles-mêmes, qui joignent maintenant avec soin recherche objective et expérience individuelle, [121] on remarquera que la recherche n'était pas à ses débuts « une science sans passion telle l'astronomie qui naît de la contemplation des choses à distance ²⁴¹ ».

On pourrait se demander, par parenthèse, si les conditions de violence des débuts de l'ethnologie, telles que Lévi-Strauss les décrit ²⁴², n'entraînent pas, par contrecoup, une expérience individuelle qui prépare l'ethnologue à ne pas réussir à penser un humanisme en d'autres termes que celui des « objets ». En ce sens, l'expérience individuelle ne ferait qu'avérer – sorte de garantie mais qui ne change finalement rien – la primauté de l'objet. L'humanisme de l'ethnologie ne pourrait alors que proposer la part de « chose » en l'homme et l'erreur serait d'accorder ensuite à celle-ci plus de place qu'elle n'en a. L'homme occidental finit par se regarder comme il a regardé l'homme « primitif ». En étudiant les « primitifs » comme des « objets », il ne pouvait donc vivre qu'une expérience intime traduisible en termes d'objets et si, malgré tout, il réussissait à transformer l'humanisme de la culture occidentale, ce serait autant malgré lui que grâce à lui.

²⁴¹ Claude LÉVI-STRAUSS, « Anthropology : its achievements and future », in *Nature*, January I, vol. 209, 1966, p. 11 : « A dispassionate science like astronomy which springs from the contemplation of things et a distance. » Le texte se poursuit en ces termes : « It is the outcome of a historical process which has made the largest part of mankind subservient to the other, and during which million of innocent human beings have had their resources plundered, their institutions and beliefs destroyed, while they, themselves, were ruthlessly killed, thrown into bondage and contaminated by diseases they were unable to resist. Anthropology is daughter to this era of violence : its capacity to assess more objectively the facts pertaining to the human condition reflects, on the epistemological level, a state of affairs in which one part of mankind treated the other as an object.

« A situation of this kind cannot be soon forgotten, even less erased. It is not on account of its mental endowments that only the Western world has given birth to anthropology, but rather as a consequence of the fact that exotic culture, treated by us as mere things, could be studied, accordingly, as things. »

²⁴² *Ibid.*

Il semble qu'on ne puisse accepter cette optique critique, car l'ethnologue ne vit pas son expérience de cette manière. Son expérience est d'abord celle de la libération d'un humanisme pesant, reposant sur un sentiment de supériorité insupportable et vain, joint au désir d'un nouvel humanisme et le pressentiment de sa naissance dans l'expérience vécue. « Chiffonnière des sciences humaines dès l'origine, [122] l'ethnographie croit aujourd'hui avoir trouvé, dans le lamentable rebut recueilli à la porte des autres disciplines, les maîtresses clés du mystère humain ²⁴³. »

Si, vraiment, on peut attendre un nouvel humanisme des recherches de l'ethnologue, ne court-on pas un danger imminent ? Qu'advient-il de l'ethnologie alors que les tribus primitives qu'elle étudie disparaissent rapidement ? Sera-t-elle inutile ensuite ? La réponse à ces questions précise le point de vue fondamental du renouveau d'humanisme que l'on espère.

L'anthropologie devra se transformer dans sa nature même, et confesser qu'il y a, en effet, une certaine impossibilité d'ordre logique autant que moral, à maintenir comme objets scientifiques (dont le savant pourrait même souhaiter que l'identité fût préservée) des sociétés qui s'affirment comme des sujets collectifs et qui, à ce titre, revendiquent le droit de changer.

Cette conversion de son objet d'étude implique aussi, pour l'anthropologie, une conversion des buts et des méthodes. Celle-ci paraît heureusement possible, dès qu'on reconnaît comme une originalité de notre discipline qu'elle ne s'est jamais définie dans l'absolu, mais au sein d'un certain rapport entre l'observateur et son objet, et qu'elle a accepté de se transformer chaque fois que ce rapport a évolué. Sans doute, le propre de l'anthropologie a été d'étudier « du dehors ». Mais elle ne l'a fait que parce qu'il était impossible d'étudier du dedans ²⁴⁴.

²⁴³ Claude LÉVI-STRAUSS, « panorama de l'ethnologie », in *Diogène*, n° 2, 1953, p. 98. Dans le même article, à la page 121, on trouve : « Les sciences sociales traditionnelles (sociologie, science politique, droit, science économique) semblent incapables de faire autre chose que de manipuler des abstractions, l'ethnologie sent de plus en plus peser sur ses épaules les devoirs inhérents à son appellation traditionnelle, c'est-à-dire de constituer à elle toute seule une anthropologie. »

²⁴⁴ Claude LÉVI-STRAUSS, « La crise moderne de l'anthropologie », *Le Courrier de l'Unesco*, n° 11, 1961, p. 16,

L'étude des primitifs n'est utile finalement qu'à rendre capable de se distancer de sa propre société. L'étude des « primitifs » sert d'amorce à une expérience intérieure, à une étude par le dedans, et c'est elle qui importe avant tout ²⁴⁵.

[123]

Dès ce moment, l'ethnologie peut perdre son nom et s'appeler indifféremment « sociologie » ou « anthropologie », dans la mesure où on réservait ce terme à l'étude des tribus primitives ou de cultures étrangères aux nôtres. Elle poursuit son œuvre à l'intérieur même de toute culture. On n'a pas manqué de poser la question à Lévi-Strauss et il y répond.

« Si votre but dernier, dira-t-on, est d'atteindre certaines formes universelles de pensée et de moralité..., pourquoi donner aux sociétés, que vous appelez primitives, une valeur privilégiée ²⁴⁶ ? » A cette question il faut répondre, poursuit-il, et voici sa réponse principale :

La première, avouons-le franchement, est d'ordre philosophique... la recherche sur le terrain, par quoi commence toute carrière ethnologique, est mère et nourrice du doute, attitude philosophique par excellence. Ce « doute anthropologique » ne consiste pas seulement à savoir qu'on ne sait rien mais à exposer résolument ce qu'on croyait savoir, et son ignorance même, aux insultes et aux démentis qu'infligent, à des idées et à des habitudes très chères, celles qui peuvent les contredire au plus haut degré. A l'inverse de ce que l'apparence suggère, c'est, pensons-nous, par sa métho-

²⁴⁵ « Enfin, en deçà, et également dans un double sens : l'effondrement de la base matérielle des dernières civilisations primitives fait de l'expérience intime, un de nos derniers moyens d'investigation, à défaut des armes, des outils, des objets disparus ; tandis que la civilisation occidentale, devenant chaque jour plus complexe et s'étendant à l'ensemble de la Terre habitée, manifeste peut-être déjà, dans son sein, ces écarts différentiels que l'anthropologie a pour fonction d'étudier, mais qu'elle ne pouvait naguère atteindre « en comparant entre elles des civilisations distinctes et éloignées. » *Ibid.*, p. 17. Nous avons plus longuement parlé de cette « expérience intime » au chapitre III

²⁴⁶ L. I., p. 37.

de plus strictement philosophique, que l'ethnologie se distingue de la sociologie ²⁴⁷

Une mise en cause de sa propre société, un doute philosophique, est au départ de l'expérience ethnologique. Ils ne peuvent manquer de reparaître à l'arrivée quand il s'agira de dire à quelle sagesse cette mise en cause aboutit.

La seconde section de ce chapitre précise les pressentiments que l'ethnologue vit dans son expérience. Quels sont les traits principaux du « regard » qu'il jette sur les sociétés [124] lorsque son expérience intime s'est renouvelée ? Apparu dans des conditions historiques déterminées, l'ethnologue prend ses distances vis-à-vis d'elles ; lorsqu'il vit cette expérience intime, elles prennent une valeur purement contingente. Le point de vue « astronomique », ou « psychologique », seul importe.

§ II. Le point de vue « astronomique » et le point de vue « psychologique » de l'ethnologue.

[Retour à la table des matières](#)

L'anthropologie est... dans une situation assez comparable à celle de l'astronomie. On saurait beaucoup plus de choses sur la planète Mars si l'on pouvait se promener à sa surface, au lieu de la contempler d'une distance de 50 millions de kilomètres. Mais cette étude serait géographique, physique, chimique – biologique peut-être – elle ne relèverait plus de l'astronomie. Celle-ci se définit, en effet, comme la science permettant de découvrir certaines propriétés essentielles d'objets dont nous sommes extrêmement éloignés, et dans la mesure même de cet éloignement, puisque ces propriétés seraient moins aisément perceptibles si nous regardions les choses de plus près ²⁴⁸.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 37-38.

²⁴⁸ Claude LÉVI-STRAUSS « Un monde, des sociétés », in *Way Forum*, mars 1958, p. 28.

Le regard de l'ethnologue est un regard d'astronome. Ce qu'il dit n'est compréhensible qu'en se tenant très éloigné du visage le plus concret des sociétés. Il faudra se demander en quoi consiste alors la liaison de ce point de vue avec le plus concret puisque Lévi-Strauss soutient par ailleurs leur étroite liaison.

Si l'étude des sociétés primitives offre un cas privilégié, ce n'est pas en raison « de propriétés inhérentes aux sociétés dites primitives ; il s'explique, plutôt, par la situation particulière où nous nous trouvons à leur égard. Ce sont les sociétés qui offrent, par rapport à celle de l'observateur, les écarts les plus considérables... *Le but dernier n'est pas de savoir ce que sont, chacune pour son propre compte, les [125] sociétés que nous étudions, mais de découvrir en quoi elles diffèrent les unes des autres. Comme, en linguistique, les écarts différentiels constituent l'objet de l'anthropologie* ²⁴⁹ ».

Le texte que nous citons en note 9 confirme celui-ci. Ce n'est pas tant le visage concret des sociétés qui intéresse d'abord Lévi-Strauss, encore qu'il y reste très attentif, c'est le point de vue astronomique. En précisant plus loin le point de vue psychologique, on verra que Lévi-Strauss, s'il tient à rester au plus proche du concret, finit en fait par ne plus le lire qu'« astronomiquement ».

Ce point de vue est lié à l'éclosion d'une expérience propre de l'observateur, sur laquelle, on se le rappellera, repose le poids de la preuve. On comprendra comment le point de vue astronomique et le point de vue psychologique sont liés.

Résistons donc aux séductions d'un objectivisme naïf, mais sans méconnaître que, par sa précarité même, notre position d'observateur nous apporte des gages inespérés d'objectivité. *C'est dans la mesure où les so-*

²⁴⁹ Claude LÉVI-STRAUSS, *Titres et Travaux, o. c.*, p. 9. Dans *Way Forum, art. cit.*, p. 29, nous trouvons un texte équivalent : « L'anthropologie n'est pas la connaissance complète de certaines sociétés, qu'on essaierait à tort de distinguer des autres en les affublant de termes tels que : « primitive », « sauvage », « sans-écriture » ou « insuffisamment développée » ... *C'est une certaine façon de connaître n'importe quelles sociétés quand on les envisage sous l'angle de leurs relations réciproques, et des écarts qui existent entre elles, dans le temps et dans l'espace, ou simplement dans leurs systèmes de valeurs.* »

ciétés dites primitives sont très éloignées de la nôtre, que nous pouvons atteindre en elles ces « faits de fonctionnement général », dont parlait Mauss, qui ont chance d'être « plus universels » et d'avoir « davantage de réalité »... Cette observation privilégiée, parce que distante, implique sans doute certaines différences de nature, entre ces sociétés et les nôtres : l'astronomie n'exige pas seulement que les corps célestes soient lointains, il faut encore que le temps ne s'y écoule pas au même rythme, sinon, la terre aurait cessé d'exister, longtemps avant que l'astronomie fut née ²⁵⁰.

[126]

L'expérience intérieure qu'entraîne l'observation n'a de sens que comme fondement d'une science du point de vue astronomique, mais elle révèle en elle une autre conception du Temps qui fournira finalement le seul point de départ, dans l'expérience de l'observateur, d'un humanisme nouveau. C'est en raison d'une manière différente de vivre le Temps que les sociétés primitives en sont arrivées à être si différentes des nôtres, c'est aussi en renouvelant l'impact du Temps dans notre vie sociale que nous pourrions ébaucher un nouvel humanisme. Que ce soit dans *La Pensée sauvage*, la *Leçon inaugurale*, dans *Race, et Histoire*, dans *Le cru et le cuit* ou ailleurs, c'est toujours par le biais d'une attaque de l'histoire que Lévi-Strauss aborde la présentation d'un nouvel humanisme.

On peut dire avec Lévi-Strauss que le point de vue astronomique révèle à l'ethnologue la différence des rythmes du temps.

Comment passe-t-on d'ici au point de vue « psychologique » ? Lévi-Strauss définit plusieurs fois l'ethnologie ou l'anthropologie comme une « psychologie ». On ne voit peut-être pas immédiatement le rap-

²⁵⁰ L. I., p. 40-41. Le but de Lévi-Strauss, au-delà de cette perspective, est précisé en d'autres textes dont voici un exemple :

« Il est pourtant vrai que, plus une pensée est éloignée de la nôtre, plus nous sommes condamnés à n'apercevoir en elle que des propriétés essentielles, qui sont communes à toute pensée. Par conséquent, l'ethnologie peut collaborer avec la psychologie infantile et avec la psychologie animale, mais pour autant que toutes les trois reconnaissent qu'elles cherchent, par des moyens différents, à saisir des propriétés communes, et qui ne font vraisemblablement que refléter la structure du cerveau », p. 217, in « Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques », *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1^{er} semestre 1962.

port de cette affirmation avec le point de vue dont nous achevons de parler.

Le point de vue « astronomique » n'est destiné qu'à mettre au jour des « faits de fonctionnement général ». Or, nous savons déjà que Lévi-Strauss les trouve dans les lois de structure de notre inconscient, structure universelle, dénominateur commun des esprits. On passe ainsi tout naturellement à l'anthropologie comme psychologie, puisqu'elle étudie les lois inconscientes de l'esprit. L'anthropologie débouche dans une psychologie, mais il convient de ne pas oublier qu'elle s'appuie constamment sur une vision « astronomique » des sociétés concrètes. On se demandera maintenant quel est le rapport de ces deux points de vue équivalents avec le plus concret. On peut en effet penser qu'ici on montrera que les points de vue adoptés n'équivalent pas celui du formalisme ²⁵¹.

[127]

Le point de vue psychologique repose sur une vision astronomique et veut faire, de cette distance, la science de l'humain. S'il y a possibilité d'une science objective de l'humain à cette distance, l'ethnologue n'accepte pas qu'elle perde sa valeur en se rapprochant du concret. Si, vraiment, elle est une science de l'homme, elle doit éclairer le concret.

Il n'y a pas de science possible au niveau empirique le plus concret et on ne percevra pas ici les lois inconscientes de l'esprit, mais c'est la manière de comprendre l'inconscient comme le responsable de la fonction symbolique, et donc des significations vécues consciemment, qui fait le rapport de cette science avec le plus concret. Comment, en somme, réussit-on à se tenir en même temps très loin et très proche du concret ? Comment le point de vue « astronomique » éclaire-t-il le concret ?

En réponse à D. Maybury-Lewis ²⁵², qui récuse en somme la possibilité d'éclairer le concret à partir des positions structuralistes de Lévi-Strauss, celui-ci répond en soulignant d'abord que son approche est, en effet, très lointaine du concret. Elle n'est pas destinée à changer

²⁵¹ Nous reviendrons sur ce problème aux chapitres V et VI.

²⁵² David MAYBURY-LEWIS, « The analysis of dual organisation : a methodological critique », in *Bijdragen toot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 116, I, 's, Gravenhage, 1960, p. 17-43.

notre perception du concret, mais à l'expliquer mieux ²⁵³. Lévi-Strauss sait qu'on n'additionne pas « des poires et des pommes », comme il le dit.

Mais, si l'on fait une distinction entre le niveau de l'observation et celui des symboles qu'on lui substitue, je ne parviens pas à voir pourquoi un traitement algébrique de, disons des symboles pour les règles de mariage, ne pourrait pas, quand il est bien manipulé, nous enseigner quelque chose de la manière dont un système de mariage travaille de fait, et faire ressortir des propriétés qui ne sont pas immédiatement apparentes à l'observateur empirique ²⁵⁴.

[128]

Plus loin, dans le même texte, il poursuit en des termes qui expliquent comment, à partir de l' « astronomie », le concret peut soudain s'éclairer :

Si la structure peut être vue, ce ne sera pas au niveau précédent, le niveau empirique, mais à un niveau plus profond, préalablement négligé ; celui de ces catégories inconscientes que nous sommes en droit d'espérer rejoindre en rapprochant es domaines qui, à première vue, paraissent sans rapports à l'observateur : d'un côté, le système social tel qu'il fonctionne de fait et, de l'autre, la manière en laquelle, à travers leurs mythes, leurs rituels et leurs représentations religieuses, les hommes essayent de cacher ou de justifier les discordances entre leur société et l'image idéale qu'ils en nourrissent ²⁵⁵.

²⁵³ Claude LÉVI-STRAUSS, « On Manipulated Sociological Models ». *Ibid.*, p. 53 : « ..., it is hopeless to expect a structural analysis to change our way of perceiving concrete social relations. It will only explain them better.!

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 53 : « But, if a distinction is made between the level of observation and symbols to be substituted to it, I fail to am why an algebraic treatment of, let us say symbols for marriage rules, could not teach us, when aptley manipulated, something about the way a given marriage system actually works and bring out properties not immediately apparent to the empirical observer. »

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 53 : « If the structure can be seen, it will not be at the earlier, empirical level, but at a deeper one, previously neglected ; that of those unconscious categories which we may hope to reach, by bringing together domains which, at first sight, appear disconnected to the observer : on the one hand, the social system as it actually works, and on the other, the manner in which

Si ces « catégories inconscientes » font le pont entre divers domaines qui, au niveau empirique, apparaissent très différents, elles sont présentes dans et en deçà de tous les domaines concrets, elles entretiennent donc un rapport avec eux. Une bonne manière de montrer ce rapport est, par exemple, d'user du traitement mathématique de faits représentés symboliquement. On connaît le célèbre exemple du système de parenté Murngin qui, par ce biais, s'éclaira et devint intelligible dans ses modalités concrètes ²⁵⁶. Cependant, on pourrait se demander si on ne manipule pas simplement des modèles, sorte de formalisme : pour réussir, autrement dit, il n'était pas nécessaire de penser l'inconscient pour lui-même. C'est pourquoi on préférera ne pas se hâter sur cette voie et *La Pensée sauvage* met en œuvre une méthode plus élaborée où le concret lui-même révèle progressivement une logique du même type que celle de notre inconscient, [129] le concret lui-même sert de matériel pour la construction de significations, dévoilant ainsi sa familiarité avec le système symbolique auquel il participe et dont la logique est directement celle de notre inconscient. Seul le « regard » qui sous-tend ces positions nous intéresse pour le moment.

Il est temps de résumer ce développement. Comment Lévi-Strauss lie-t-il les différents points de vue que nous avons précisés et quel rapport entretient cette vision avec l'éclosion d'un humanisme renouvelé ?

La pensée de Lévi-Strauss circule dans un constant va-et-vient du regard « astronomique » au regard « psychologique ». Le regard « astronomique » qui marque la « distance » du regard « psychologique », le regard « astronomique » – et donc loin, très loin du concret – qui ne rejoint le regard « psychologique » qu'en passant et repassant sans cesse par le concret le plus concret, sorte de recouplement qui évite que ces deux « regards » ne soient en fin de compte que des abstrac-

through their myths, their rituals and their religious representations, men try to hide or to justify the discrepancies between their society and the ideal image of it which they harbour. »

²⁵⁶ S.EP., p. 216-248. On trouvera une présentation succincte du problème dans l'article de Jean CUISENIER, « Formes de la parenté et formes de la pensée », *Esprit*, novembre 1963.

tions, des formalismes parmi d'autres. Le point de vue astronomique est un point de départ pour atteindre les « faits de fonctionnement général » de tout esprit, ou point de vue psychologique, mais par le passage incessant au plus concret.

On peut se demander si le concret est réellement intégré au point de vue psychologique, s'il n'est pas simplement quitté, irréductible finalement et tout autre. On en resterait, quoi qu'on fasse, à l'astronomie et le plus concret ne serait pas expliqué. En ce cas, ce serait l'échec car si Lévi-Strauss est d'accord pour dire qu'au niveau du concret, on n'aperçoit pas le système inconscient comme tel, il espère cependant le rendre intelligible. En parlant en astronomepsychologue, il veut parler du plus concret. Qu'on se rappelle le programme que définissait le texte tiré des Entretiens avec G. Charbonnier et celui de l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, où il s'agissait de réduire les choses à leur caractère de système symbolique.

L'anthropologie (ou l'ethnologie) comme philosophie, c'est le point de départ qui la sépare de la sociologie, comme le disait la Leçon inaugurale.

[130]

L'anthropologie comme psychologie, c'est le point d'arrivée.

L'anthropologie comme astronomie, c'est en même temps les deux, c'est le moyen terme par lequel l'une va vers l'autre.

L'anthropologie comme science du concret, c'est la toute-puissance de l'inconscient, c'est le concret « astronomique », le « psychologique » équivalant à « astronomique » en ce sens qu'il reste finalement loin du concret (on ne l'y voit pas à ce niveau), mais coextensif à lui en ce sens qu'il désire le rendre en son entier intelligible. L'astronomie révèle l'inconscient, dénominateur commun de tout esprit d'homme et de toute chose dès qu'on réduit l'esprit aux lois des choses.

L'ethnologie est une production de la culture occidentale, elle est au confluent d'une situation historique et du développement des sciences de cette culture. Elle est une « astronomie » parce qu'elle réussit à regarder les autres sociétés de très loin, et simplement parce qu'elle est très différente, puis à se regarder elle-même en « étrangère » à ses propres yeux. Elle est une « psychologie » quand on parle de l'objet

d'étude à laquelle elle aboutit grâce à son « téléobjectif », c'est-à-dire la linguistique structurale.

Regard d'astronome en ce sens qu'à première vue, le lien des différentes cultures se fait très loin de leurs visages concrets respectifs, mais, les précisions s'accumulant, on découvre que l'inconscient qu'on met au jour est le même ici et là, que seules les parties jouées ont différencié, et qu'en fait, cet inconscient explique les deux cultures, regard du psychologue. L'inconscient ici et là est le même et se répète en jeux divers. Le regard d'astronome impose une nouvelle définition du concret.

Arrivé ici, toute histoire court le risque de n'être que déroulement du temps. Le Cogito n'est pas le véritable point de départ et c'est parce qu'il s'est cru initiateur du sens qu'il fut longtemps source d'illusion. La vérité n'est pas à son niveau.

[131]

En tout cas, voilà qui pose abruptement le problème d'un humanisme nouveau. Lévi-Strauss s'est essayé à maintes reprises à l'ébaucher, ses tendances sont souvent divergentes. Il semble cependant que leur point commun est une autre conception du Temps, liée à une autre conception de l'histoire. Mais on remarque, en s'essayant à la formulation de cet humanisme, que la notion d'homme a changé et on ne sait plus si le terme d'humanisme peut encore convenir. L'homme = règles de son inconscient, dans *Anthropologie structurale*, l'anthropologie est la mise au jour des règles du jeu, qui permettront d'éclairer les parties déjà jouées par l'humanité (c'est-à-dire les diverses sociétés) ²⁵⁷.

Les oscillations des diverses tendances de l'humanisme de Lévi-Strauss montrent que le structuralisme est particulièrement apte à la critique de tout humanisme, mais qu'il devient inapte à le penser positivement. La notion d'homme se transforme, comment est-ce lié à une

²⁵⁷ S'il est permis d'espérer que l'anthropologie sociale, la science économique et la linguistique s'associeront un jour, pour fonder une discipline commune qui sera la science de la communication, reconnaissons néanmoins que celle-ci consistera surtout en règles. *Ces règles sont indépendantes de la nature des partenaires (individus ou groupes) dont elles commandent le jeu.* » A. S., p. 329 et aussi *Race et Histoire, o. c.*, p. 39-40.

critique des notions de Temps et d'Histoire ? Il faut envisager les problèmes que pose la formulation d'un nouvel humanisme et prendre conscience de leurs liaisons à la civilisation industrielle par le biais de la cybernétique et des sciences de la communication.

§ III. Essais, tendances, problèmes d'un humanisme nouveau.

1. Orientation de cet humanisme.

[Retour à la table des matières](#)

De temps à autre, Lévi-Strauss tient à présenter les ébauches de l'humanisme que le « regard » de l'ethnologue engendre. Quel qu'il soit, plus ou moins pessimiste ou plus ou moins optimiste, l'auteur fait souvent référence [132] à Jean-Jacques Rousseau. Nous grouperons les diverses présentations, quitte à souligner de temps en temps des précisions qui ne se trouvent pas dans toutes ²⁵⁸.

En rendant hommage à Rousseau, Lévi-Strauss présente en même temps sa propre expérience. Il retrouve chez Rousseau l'expérience qu'il a vécue, en parlant de Rousseau il parle donc de lui. On ne fait rien contre une expérience. A une expérience, on oppose une autre expérience, on ne lui oppose ni logique ni objections. Seule une autre expérience peut amener l'évolution intérieure progressive d'une expérience. L'expérience unit des sentiments et de la logique, contre cette union l'argumentation purement logique a peu de prises. Or, la conviction de Lévi-Strauss repose sur une expérience vécue d'ethnologue que les objections ne peuvent ébranler. Il demandera de la vivre avec lui.

Tout l'appareil scientifique repose sur elle et tente de la formuler. Il semble, en effet, que Lévi-Strauss soit toujours plongé dans l'expé-

²⁵⁸ Nous nous appuyerons surtout sur les textes suivants : « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'Homme », in *Jean-Jacques Rousseau*, Éd. de la Baconnière, Neufchâtel, 1962, p. 219-248, le dernier chapitre de la P. S. et T. T., p. 336-354.

rience qu'il décrit admirablement dans *Tristes Tropiques*, que « l'apothéose d'Auguste » traduit encore ses hésitations et l'impossible conclusion de l'affrontement de l'expérience ethnologique et de l'expérience propre à une culture ²⁵⁹. Dans son hommage à Rousseau, de sept ans plus récent, Lévi-Strauss précise son point de vue mais rien n'est changé.

Chaque fois 'il est sur le terrain, l'ethnologue se voit livré à un monde où tout lui est étranger, souvent hostile. Il n'a que ce moi, dont il dispose encore, pour lui permettre de survivre et de faire sa recherche ; mais un moi physiquement et moralement meurtri par la fatigue, la faim, l'inconfort, le heurt des habitudes acquises, le surgissement de préjugés dont il n'avait pas le soupçon ; et qui se découvre lui-même, dans cette conjoncture étrange, perclus et estropié par tous les cahots d'une histoire personnelle responsable au départ de sa vocation, mais qui, de plus, affectera désormais son cours. [133] Dans l'expérience ethnographique, par conséquent, l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation ; de toute évidence, il lui faut apprendre à se connaître, à obtenir d'un *soi* qui se révèle comme autre au *moi* qui l'utilise, une évaluation qui deviendra partie intégrante de l'observation d'autres *soi* ²⁶⁰.

Ce principe fut découvert par Rousseau, dit Lévi-Strauss, il est le seul sur qui fonder les sciences humaines. Le seul moyen d'arriver aux autres, c'est l'« autre » en moi. C'est par lui que nous rejoignons l'autre, c'est en se refusant d'abord qu'on atteint à l'« autre », le mien et le tien. S'il existe une chance de construire une science humaine, c'est sur l'étude de l'« autre » en moi qu'elle repose ²⁶¹.

Avant de dire un mot sur la critique du Cogito que ceci implique, il faut, avec l'auteur, vivre cette expérience de l'« autre » en moi. L'extrait que voici offre un remarquable témoignage de la transformation

²⁵⁹ T. T., p. 336-343.

²⁶⁰ *Jean-Jacques Rousseau, o. c.*, p. 241. On pourrait remarquer que c'est le « moi » qui utilise le « soi » même si celui-ci est « autre », le structuralisme se désintéresse de cette praxis, il étudie le « soi » en oubliant cette « utilisation ».

²⁶¹ Ce principe fut découvert par Rousseau, dit Lévi-Strauss, « le seul sur lequel peuvent se fonder les sciences humaines ». *Ibid.*, p. 242.

intérieure que Lévi-Strauss illustre ensuite avec son «Apothéose d'Auguste».

Pendant des semaines, sur ce plateau du Mato-Grosso occidental, j'avais été obsédé, non point par ce qui m'environnait et que je ne reverrais jamais, mais par une mélodie rebattue que mon souvenir appauvissait encore : celle de l'étude numéro 3, opus 10, de Chopin, en quoi il me semblait, par une dérision à l'amertume de laquelle j'étais aussi sensible, que tout ce que j'avais laissé derrière moi se résumait.

Pourquoi Chopin, vers qui mes goûts ne m'avaient pas particulièrement porté ? Élevé dans le culte wagnérien, j'avais découvert Debussy à une date toute récente, après même que les Noces, entendue à la deuxième ou troisième représentations, m'eussent révélé en Stravinsky un monde qui me paraissait plus réel et plus valable que les savanes du Brésil central, faisant s'effondrer mon univers musical intérieur. Mais au moment où je quittai la France, c'était Pelléas qui me fournissait la nourriture spirituelle dont j'avais besoin ; alors pourquoi [13] Chopin, et son œuvre la plus banale, s'imposaient-ils à moi dans le désert ? Plus occupé de résoudre ce problème que de me consacrer aux observations qui m'eussent justifié, je me disais que le progrès qui consiste à passer de Chopin à Debussy se trouve peut-être amplifié quand il se produit dans l'autre sens. Les délices qui me faisaient préférer Debussy, je les goûtais maintenant dans Chopin, mais sous une forme implicite, incertaine encore, et si discrète que je ne les avais pas perçues au début et que j'étais allé d'emblée vers leur manifestation la plus ostensible. J'accomplissais un double progrès : approfondissant l'œuvre du compositeur plus ancien, je lui reconnaissais des beautés destinées à rester cachées de celui qui n'eût pas d'abord connu Debussy. J'aimais Chopin par excès, et non par défaut comme le fait celui pour qui l'évolution musicale s'est arrêtée à lui. D'autre part, pour favoriser en moi l'apparition de certaines émotions, je n'avais plus besoin de l'excitation complète : le signe, l'allusion, la prémonition de certaines formes suffisait.

Lieues après lieues, la même phrase mélodique chantait dans ma mémoire sans que je puisse m'en délivrer. Je lui découvrais sans cesse des charmes nouveaux. Très lâche au début, il me semblait qu'elle entortillait progressivement son fil, comme pour dissimuler l'extrémité qui la terminerait. Cette nouure devenait inextricable, au point qu'on se demandait comment elle pourrait bien se tirer de là ; soudain, une note résolvait tout et cette échappatoire paraissait plus hardie encore que la démarche compromettante qui l'avait précédée, réclamée et rendue possible ; *à l'entendre, les développements antérieurs s'éclairaient d'un sens nouveau : leur recherche n'était plus arbitraire, mais la préparation de cette sortie in-*

souçonnée. Était-ce donc cela le voyage ? Une exploration des déserts de ma mémoire, plutôt que de ceux qui m'entouraient ²⁶² ?

Parabole de Chopin et de Debussy, parabole aussi de la conscience – ou la musique de Chopin – relue et vécue après l'émergence d'un progrès, l'« autre » en elle, le structuralisme – ou Chopin après le passage de Debussy. Ce que la conscience vit après l'expérience de l'ethnologue, c'est Chopin vécu après les délices de Debussy ! Que l'on veuille bien relire ce texte dans cette optique et l'on entendra [135] la musique du structuralisme, on appréciera la phrase soulignée comme la déclaration du lien de l'inconscient au plus concret du vécu de la conscience. La conscience vécue est « relue » après coup et sa saveur profite de l'« autre » en elle, elle devient plus intelligible à elle-même, elle se découvre des sens nouveaux, elle persiste comme Chopin persistait.

De l'expérience de Rousseau telle que Lévi-Strauss la décrit, comme de la sienne propre, se dégage immédiatement une conception transformée du Cogito et de la conscience. Lévi-Strauss décrit les bases saines d'une compréhension normale de l'homme dans le cosmos dont il est partie. Longue page à nouveau qu'il faut transcrire.

Ce que Rousseau exprime... c'est – vérité surprenante, bien que la psychologie et l'ethnologie nous l'aient rendue plus familière – *qu'il existe un « il » qui se pense en moi, et qui me fait d'abord douter si c'est moi qui pense*. Au « que sais-je » de Montaigne (d'où tout est sorti), Descartes croyait pouvoir répondre que je sais que je suis, puisque je pense ; à quoi Rousseau rétorque un « que suis-je » sans issue certaine, pour autant que la question suppose qu'une autre, plus essentielle, ait été résolue : « Suis-je ? » ; et que l'expérience intime ne fournit que cet « il », que Rousseau a découvert et dont il a lucidement entrepris l'exploration.

Ne nous y trompons pas : même l'intention conciliante du Vicaire Savoyard ne parvient pas à dissimuler que, pour Rousseau, la notion de l'identité personnelle est acquise par inférence, *et qu'elle reste marquée d'ambiguïté* : « J'existe... voilà la première vérité qui me frappe et à laquelle je suis forcé d'acquiescer (souligné par nous)... Ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations ? Voilà mon premier doute, qu'il est, quant à présent, impossible à résoudre. » Mais

²⁶² T. T., p. 338-339.

c'est dans l'enseignement proprement anthropologique de Rousseau –celui du Discours sur l'origine de l'inégalité – qu'on découvre le fondement de ce doute, *lequel réside dans une conception de l'homme qui met l'autre avant le moi, et dans une conception de l'humanité qui, avant les hommes, pose la vie.*

Car, s'il est possible de croire qu'avec l'apparition de la société, se soit produit un triple passage, de la nature à la culture, du sentiment à la connaissance, de l'animalité à [136] l'humanité – démonstration qui fait l'objet du Discours – ce ne peut être qu'en attribuant à l'homme, et déjà dans sa condition primitive, une faculté essentielle qui le pousse à franchir ces trois obstacles ; qui possède, par conséquent, à titre originel et de façon immédiate, des attributs contradictoires sinon précisément en elle ; qui soit, tout à la fois, naturelle et culturelle, affective et rationnelle, animale et humaine ; *et qui, à la condition seulement de devenir consciente, puisse se convertir d'un plan sur l'autre plan* ²⁶³.

Faut-il commenter ce texte ? Lévi-Strauss y proclame la fin du Cogito mais non la fin de la conscience, il n'a jamais fait équivaloir les deux. On ne remonte pas au-delà de la pitié, cette « faculté essentielle », mais il faut y remonter. Dans le texte qui suit, il rappelle, en effet, que la faculté à laquelle on fait allusion est la *pitié*, « découlant de l'identification à un autrui qui n'est pas seulement un parent, un proche, un compatriote, mais un homme quelconque, du moment qu'il est homme, bien plus : un être vivant quelconque, du moment qu'il est vivant ²⁶⁴ ». L'homme se saisit comme un aller-retour incessant entre l'identification à tout vivant et sa spécificité propre sans opérer ce « décrochage » que suppose en quelque sorte le Cogito qui ne fait qu'assurer à l'homme ce que Lévi-Strauss appelle une « transcendance de repli ». La pitié est l'union du sensible et de l'intelligible, elle est le sentiment qui accompagne le discours du structuralisme, qui est le discours rationnel de ce sentiment. Le structuralisme explique comment sont liés le sensible et l'intelligible. L'homme y réalise la synthèse de l'identification à tous les vivants et de la conscience de sa distinction propre en même temps qu'il les distingue. Oublier que le fondement stable de notre être se vit dans cette « pitié », oublier qu'elle inclut cette identification fondamentale est courir le risque de l'illu-

²⁶³ Jean-Jacques Rousseau, *o. c.*, p. 342-243. On rencontre l'équivalent dans *Le Totémisme aujourd'hui*, P. U. F., Paris, 1963 (Tot. auj.), p. 144-145.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 243.

sion, c'est le point de départ de l'exploitation de [137] l'homme par l'homme ²⁶⁵. L'erreur serait de s'identifier à son moi, comme l'erreur d'une culture est de s'identifier à elle-même. De même que l'identification à son moi entraîne l'exploitation de l'homme par l'homme, de même l'identification d'une culture à elle-même l'entraîne à opprimer les autres cultures comme ses propres membres. Lévi-Strauss exprime son sentiment général dans cette courte phrase : « Car, s'il est vrai que la nature a expulsé l'homme, et que la société persiste à l'opprimer, l'homme peut au moins inverser à son avantage les pôles du dilemme, et rechercher la société de la nature pour y méditer sur la nature de la société ²⁶⁶. »

2. Le Temps et l'Histoire.

[Retour à la table des matières](#)

Les thèmes du Temps et de l'Histoire s'intègrent aux réflexions qui précèdent.

Presque toujours, Lévi-Strauss associe le Temps et l'Histoire à la conscience qui s'y appuie, à la conscience qui croit au progrès. Mais ce type de conscience est porteur d'illusions, le Temps et l'Histoire ne sont crus sources de progrès que par l'existence de l'écriture, c'est un progrès qui s'appuie sur la violence et l'exploitation de l'homme par

²⁶⁵ « Car n'est-ce pas le mythe de la dignité exclusive de la nature humaine, qui a fait essayer à la nature elle-même une première mutilation, dont devaient inévitablement s'en suivre d'autres mutilations ?

« On a commencé par couper l'homme de la nature, et par le constituer en règne souverain ; en a cru ainsi effacer son caractère le plus irrécusable, à savoir qu'il est d'abord un être vivant. Et, en restant aveugle à cette propriété commune, on a donné champ libre à tous les abus. Jamais mieux qu'au cours des quatre derniers siècles de son histoire, l'homme occidental ne peut-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité en accordant à l'une tout ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer, au profit de minorités toujours plus restreintes, le privilège d'un humanisme, corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion. . *Ibid.*, p. 246-247.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 245.

l'homme ²⁶⁷. Ils entraînent une conscience qui croit à sa « transcendance ». On peut donc s'attendre à ce que [138] l'humanisme que le structuralisme implique entraîne nécessairement une autre conception du Temps et de l'Histoire. En relevant l'illusion, en corrigeant le regard de la conscience par la découverte de cet « autre » en elle, Lévi-Strauss commence par ruiner à la base l'ancienne conception du Temps et de l'Histoire. A échéance, en supposant que l'on fasse le relevé des éléments invariants qui restent inconscients, en supposant, autrement dit, que l'on fasse la science de l' « autre » dont l'activité consciente sera fonction, jeu inédit, le Temps et l'Histoire subiront un très net ralentissement par souci de réprimer l'illusion.

Si l'Histoire, comme nous allons le voir, n'est qu'un code et que le code est trouvé, il restera à en jouer et la conscience – pourvu qu'elle se fonde sur la pitié et sans la quitter – pourra vivre l'Histoire à son gré sans craindre l'illusion.

À supposer d'ailleurs que les lois de fonctionnement de l'esprit soient scientifiquement connues, on pourrait même confier les fonctions de l'Histoire aux machines – comme Lévi-Strauss le laisse entendre dans la *Leçon inaugurale* – et peut-être n'est-il pas absurde d'attendre d'elles ce que l'on confiait autrefois à une conscience qui s'illusionnait.

Comment développe-t-il son argument ?

Son œuvre se bâtit comme la tentative épuisante et sans cesse reprise de remonter le temps ou, plus exactement, de remonter en un « lieu » – notre inconscient – où on ne parle plus de temps, où il n'a plus de prises ²⁶⁸. Route épuisante le long d'un chemin qui de toute manière prend du temps, sorte de remontée en sens inverse le long d'un tapis roulant, lente progression sur un chemin glissant où la condition du succès est la marche incessante. Sur ce chemin, le temps amenuise peu à peu ses effets destructeurs, on en arrive au code, où le temps a sans doute encore prise ²⁶⁹, mais où il n'apporte plus rien. Un effort encore et nous [139] serons au « lieu » où se fonde le code lui-

²⁶⁷ T. T., chap. XXVIII. On lira ici les critiques de Jacques DERRIDA : « Nature, Culture, Écriture. La violence de la lettre de Lévi-Strauss à Rousseau », in *Cahiers pour l'Analyse*, n° 4, septembre-octobre 1966, p. 1-46.

²⁶⁸ A. S., p. 224-225, ou encore T. T., p. 372.

²⁶⁹ P. S., p. 89, 92 par exemple.

même. Le temps n'y est plus rien par rapport au sens et aux significations, l'intelligibilité prend alors le chemin du retour et la face cachée apparaît enfin, c'est en retournant le tapis qu'on s'explique le dessin qui paraissait à l'endroit.

Le structuralisme est la lecture de la face cachée, le temps est remonté, non qu'il ne s'écoule plus, mais sa fluidité – comme celle de la conscience toujours changeante – ne ruine plus à tout coup les tentatives d'explication, il n'apporte plus de lui-même des éclaircissements sur la signification. Certes, il en apporte à son niveau, dans un « champ » particulier, là où la conscience vit, mais ce « champ » est lui-même situé et rendu intelligible par le structuralisme. Le temps n'est plus qu'une sorte d'exposé des possibilités des invariants structuraux, c'est lui le joueur, il porte la conscience à le suivre, jeu de synthèses toujours à refaire ou encore, concert, symphonie, ce qu'on voudra, œuvres musicales variées exploitant un code qui lui sert de gamme.

L'Histoire est un moyen de contrôle essentiel pour le structuralisme, mais ce n'est qu'un moyen de rester documentés par de bons observateurs. Nous ne parlerons pas ici de l'Histoire en ce sens. D'autre part, l'échange a toujours lieu et change le visage concret du monde – le structuralisme fait de même avec son activité d'échange et le sait ²⁷⁰ – et, en ce sens, une histoire se fait jour après jour. Ce n'est pas de ce type d'Histoire que Lévi-Strauss doute.

Lévi-Strauss s'en prend à l'Histoire qui veut expliquer le sens du déroulement du temps vécu par les hommes, à l'Histoire qui s'occupe des enchaînements de faits et documents et leur donne un sens, voulant ainsi expliquer les démarches de l'homme. Pour Lévi-Strauss, ce type d'Histoire est un mythe et relève des méthodes que le structuralisme applique à l'étude des mythes. Il dira donc que l'Histoire est un code. Il ne s'agit pas de mettre en doute [140] l'intériorité individuelle qui vit d'une manière particulière son passé, ou le passé et le présent de son groupe, ni de nier l'utilité pour l'individu de sa conscience historique.

²⁷⁰ Voir A. S., p. 394-398, p. 409, 418. Cette importante question est reprise au chapitre V.

Ceci, affirme Lévi-Strauss – et c'est sa thèse – n'est pas utile à la connaissance scientifique, car on constate « l'impuissance de la pensée à dégager un schème d'interprétation à partir d'événements distancés ²⁷¹ ». On ne peut donc s'appuyer sur la conscience de l'Histoire pour en faire la science. En ce cas, l'Histoire-science sera un code et la conscience de l'Histoire sera un mythe.

Il suffit... que l'histoire s'éloigne de nous dans la durée, ou que nous nous éloignons d'elle par la pensée, pour qu'elle cesse d'être intériorisable et perde son intelligibilité, illusion qui s'attache à une intériorité provisoire. Mais qu'on ne nous fasse pas dire que l'homme peut ou doit se dégager de cette intériorité. Il n'est pas en son pouvoir de le faire, et la sagesse consiste pour lui à *se regarder la vivre*, tout en sachant (mais dans un autre registre) que ce qu'il vit si complètement et si intensément *est un mythe*, qui apparaîtra tel aux hommes d'un siècle prochain, qui lui apparaîtra tel à lui-même, peut-être, d'ici quelques années, et si, aux hommes d'un prochain millénaire, n'apparaîtra plus du tout ²⁷².

On voit l'argument, on voit aussi que la conscience vit un mythe, on voit encore que la sagesse éminente est de regarder sa conscience vivre inévitablement ce mythe. On est détaché de ce mythe sans pouvoir l'éviter et ce regard qui regarde la conscience vivre son mythe, est le regard du structuraliste. C'est cela la correction du regard par le structuralisme, c'est cela la conscience illusion permanente.

Revenons à l'Histoire. Quoi qu'elle tente, l'Histoire n'est jamais que partielle et, en s'occupant, par définition, de continuité entre les faits qu'elle met en relation, elle avoue être toujours inévitablement l'« histoire-pour ». Dans la constitution même du fait historique ²⁷³ comme

²⁷¹ P- S-, p. 337.

²⁷² *Ibid.*, p. 338.

²⁷³ « Dès lors « on prétend privilégier la connaissance historique, nous nous sentons le droit (que nous ne songerions pas à revendiquer autrement) de souligner que la notion même de fait historique recouvre une double antinomie. Car, par hypothèse, le fait historique, c'est ce qui s'est réellement passé ; *mais où s'est-il passé quelque chose ?* Chaque épisode d'une révolution ou d'une guerre se résout en une multitude de mouvements psychiques et individuels ; chacun de ces mouvements traduit des évolutions inconscientes, et celles-ci se résolvent en phénomènes cérébraux, hormonaux on

dans sa [141] sélection, l'historien choisit et repousse, et, dans ce travail, la méthode utilise un code particulier, comme toute connaissance, pour analyser son objet. On l'appellera la « chronologie ».

Chaque coin de l'espace recèle une multitude d'individus dont chacun totalise le devenir historique d'une manière incomparable aux autres ; pour un seul de ces individus, chaque moment du temps est inépuisablement riche en incidents physiques et psychiques qui jouent tous leur rôle dans sa totalisation. Même une histoire qui se dit universelle n'est encore qu'une juxtaposition de quelques histoires locales, au sein desquelles (et entre lesquelles) les trous sont bien plus nombreux que les pleins. Et il serait vain de croire qu'en multipliant les collaborateurs et en intensifiant les recherches, on obtiendrait un meilleur résultat : *pour autant que l'histoire aspire à la signification*, elle se condamne à choisir des régions, des époques, des groupes d'hommes et des individus dans ces groupes, et à les faire ressortir, comme des figures discontinues, sur un continu tout juste bon à servir de toile de fond. Une histoire vraiment totale se neutraliserait elle-même : son produit serait égal à zéro. Ce qui rend l'histoire possible, c'est qu'un sous-ensemble d'événements se trouve, pour une période donnée, avoir approximativement la même signification pour un contingent d'individus qui n'ont pas nécessairement vécu ces événements, et qui peuvent même les considérer à plusieurs siècles de distance. *L'histoire n'est donc jamais l'histoire, mais l'histoire-pour* ²⁷⁴.

Lévi-Strauss démontre que l'Histoire telle qu'elle se définit n'est pas possible, elle doit reconnaître qu'elle est toujours fonctionnelle d'une certaine manière et utile comme un mythe, car sa signification est d'utilité plutôt que de vérité, œuvre de la conscience subjective plutôt que science objective. Son souci de continuité entre les faits est la [142] cause de ces caractéristiques, mais en rendant à l'historien la conscience du code dont il use, on le rend à la discontinuité, on le rend à l'espace, on le rend à la critique de son propre mythe. On le rend à

nerveux, dont les références sont elles-mêmes d'ordre physique ou chimique... Par conséquent, le fait historique n'est pas plus DONNÉ que les autres ; c'est l'historien, ou l'agent du devenir historique, qui le constitue par abstraction, et comme sous la menace d'une régression à l'infini. » *Ibid.*, p. 340.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 340-341.

l'espace parce qu'on le rend à son code, et le couple code-fonction se fonde lui-même sur ce qui dépasse et l'espace et le temps.

En quoi consiste ce code et quelles conclusions Lévi-Strauss tire-t-il de ses critiques de l'Histoire ? Quelle place, en somme, lui accorde-t-il dans les moyens d'explication et d'intelligibilité ?

Ce code consiste en une chronologie, dit-il, mais il ne suffirait pas ici de parler de dates. Certes, ceci est essentiel ²⁷⁵, on ne pourrait pas sans elles penser l'avant et l'après, mais le code de l'Histoire ne consiste pas dans les dates elles-mêmes.

..., le codage chronologique dissimule une nature beaucoup plus complexe qu'on ne l'imagine, quand on conçoit les dates de l'histoire sous la forme d'une simple série linéaire ²⁷⁶.

On constate d'abord qu'une date est un *moment*, *distinct* d'autres dates, et surtout qu'elle est *membre* d'une classe. Pour autant que les dates aient un pouvoir signifiant, elles se définissent par rapport à un groupe d'autres dates ²⁷⁷ et le pouvoir signifiant d'une date tient à ce qu'elle renvoie à un ensemble d'autres dates, elle n'aurait pas de sens si elle ne renvoyait qu'à elle-même, « si j'ignore tout des temps modernes, la date de 1643 ne m'apprend rien ²⁷⁸ ». [143] C'est pourquoi le code de l'historien ne consiste pas en dates mais en classes de dates,...

²⁷⁵ « Si les dates ne sont pas toute l'histoire, ni le plus intéressant dans l'histoire, elles sont ce à défaut de quoi l'histoire elle-même s'évanouirait puisque toute son originalité et sa spécificité sont dans l'appréhension du rapport de l'avant et de l'après, qui serait voué à se dissoudre si, au moins virtuellement, ses termes ne pouvaient être datés. » *Ibid.*, p. 342

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 342

²⁷⁷ « Ces classes de dates se définissent par le caractère signifiant que chaque date possède, au sein de la classe, par rapport aux autres dates qui en font également partie, et par l'absence de ce caractère signifiant au regard des dates qui relèvent d'une classe différente. Ainsi, la date de 1685 appartient à une classe dont sont également membres les dates de 1610, 1648, 1715 ; mais elle ne signifie rien par rapport à la classe formée des dates : I^{er}, II^e. III^e, IV^e millénaire, et rien non plus par rapport à la classe de dates : 23 janvier, 17 août, 30 septembre, etc. » *Ibid.*, p. 343.

²⁷⁸ *Ibid.*, p 343

où chaque date signifie pour autant qu'elle entretient avec les autres dates des rapports complexes de corrélation et d'opposition. Chaque classe se définit par une fréquence et relève de ce qu'on pourrait appeler un corps, ou un domaine d'histoire. La connaissance historique procède donc de la même façon qu'un appareil à fréquence modulée : comme le nerf, elle encode une quantité continue – et asymbolique en tant que telle – par fréquences d'impulsions, qui sont proportionnelles à ses variations. Quant à l'histoire elle-même, elle n'est pas représentable sous la forme d'une série apériodique dont nous ne connaîtrions qu'un fragment. L'histoire est un ensemble discontinu formé de domaines d'histoire, dont chacun est défini par une fréquence propre, et par un codage différentiel de l'avant et de l'après. Entre les dates qui les composent les uns et les autres, le passage n'est pas plus possible qu'il ne l'est entre nombres naturels et nombres irrationnels. Plus exactement : les dates propres à chaque classe sont irrationnelles par rapport à toutes celles des autres classes ²⁷⁹.

Ces textes, enfilés plutôt qu'expliqués, parlent d'eux-mêmes, la critique des structuralistes se dessine. C'est au nom de l'objectif sur quoi repose le « vrai » que Lévi-Strauss fait objection aux prétentions de signification et d'explication de l'Histoire.

Si cette ligne de raisonnement est exacte, « le caractère discontinu et classificatoire de la connaissance historique apparaît ²⁸⁰ ». Le continu, qui fait l'objet constant [144] de l'Histoire, mue par le désir d'apporter des significations aux ensembles de faits auxquels elle s'intéresse, trahit aussitôt son caractère fonctionnel, son

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 344.

²⁸⁰ *Ibid.*, p 345. « Elle (la connaissance historique) opère au moyen d'une matrice rectangulaire :

.....

où chaque ligne représente des classes de dates que, pour schématiser, on peut appeler horaires, journalières, annuelles, séculaires, millénaires, etc... et qui forment à elles toutes un ensemble discontinu. Dans un système de ce type la prétendue continuité historique n'est assurée qu'au moyen de tracés frauduleux. » *Ibid.*, p. 345

caractère d'utilité, son caractère de mythe. Car, pour Lévi-Strauss, la vérité objective consiste en un code objectif donné comme un fait et qui est l'esprit humain. Le vrai que nous cherchons est celui-là et seul il peut prétendre à être critère des autres vérités, il est seul à démasquer leur part d'illusion.

L'historien saute sans cesse d'une classe de dates à l'autre pour boucher les « trous » dus au manque d'information, « chaque classe, prise dans sa totalité, renvoie toujours à une autre classe, qui contient la raison d'une intelligibilité à laquelle la première ne saurait prétendre ²⁸¹. »

Que conclure de ceci, car l'historien n'est pas sans savoir qu'il use de méthodes ? Lévi-Strauss ne prétend pas lui apprendre qu'il en dispose, mais, faisant réflexion sur le rapport continu-discontinu dans la science de l'Histoire, il mène l'historien à prendre conscience de deux choses : son souci du continu et le caractère mythique des résultats de sa connaissance lorsqu'elle veut s'appuyer sur ce continu pour expliquer. Si on cherche la vérité, il faut tourner le regard vers l'aspect discontinu, c'est-à-dire vers le code. Si l'historien veut bien se pencher sur son propre code, peut-être comprendra-t-il autrement les points d'appui de l'intelligibilité qu'il apporte ?

Dans son texte de conclusion, Lévi-Strauss réduit l'Histoire à sa méthode. Si l'on pense en fonction du « vrai », voilà ce que le structuraliste aimerait que l'historien reconnaisse.

Par rapport à chaque domaine d'histoire auquel il renonce, le choix relatif de l'historien n'est jamais qu'entre une histoire qui apprend plus et qui explique moins, et une histoire [145] qui explique plus et apprend moins. Et s'il veut échapper au dilemme, son seul recours sera de sortir de l'histoire : soit par en bas, si la recherche de l'information l'entraîne de la considération des groupes à celle des individus, puis à leurs motivations, qui relèvent de leur histoire personnelle et de leur tempérament, c'est-à-dire d'un

²⁸¹ *Ibid.*, p. 345. « L'histoire du XVII^e siècle est « annuelle », mais le XVII^e siècle, comme domaine d'histoire, relève d'une autre classe, qui le code par référence à des siècles passés et à venir ; ce domaine des temps modernes devient à son tour, élément d'une classe où il apparaît en corrélation et en opposition avec d'autres « temps » : moyen-âge, antiquité, époque contemporaine, etc. Or, ces divers domaines correspondent à des histoires d'inégales puissances. » *Ibid.*, p. 345-346.

domaine infra-historique où règnent la psychologie et la physiologie ; soit par en haut, si le besoin de comprendre l'incite à replacer l'histoire dans la préhistoire, et celle-ci dans l'évolution générale des êtres organisés qui ne s'explique elle-même qu'en termes de biologie, de géologie, et finalement de cosmologie.

Mais il existe un autre moyen d'éluder le dilemme, sans pour autant détruire l'histoire. *Il suffit de reconnaître que l'histoire est une méthode à laquelle ne correspond pas un objet distinct*, et, par conséquent, de récuser l'équivalence entre la notion d'histoire et celle d'humanité, qu'on prétend nous imposer dans le but inavoué de faire, de l'historicité, l'ultime refuge d'un humanisme transcendantal : comme si, à la seule condition de renoncer à des moi par trop dépourvus de consistance, les hommes pouvaient trouver, sur le plan du nous, l'illusion de la liberté.

En fait, l'histoire n'est pas liée à l'homme, ni à aucun objet particulier. *Elle consiste entièrement dans sa méthode, dont l'expérience prouve qu'elle est indispensable pour inventorier l'intégralité des éléments d'une structure quelconque humaine ou non humaine.* Loin donc que la recherche de l'intelligibilité aboutisse à l'histoire comme à son point d'arrivée, c'est l'histoire qui sert de point de départ pour toute quête de l'intelligibilité. Ainsi qu'on le dit de certaines carrières, l'histoire mène à tout, mais à condition d'en sortir ²⁸².

En somme, qu'on élude le dilemme ou qu'on le vive, toutes les solutions vont dans le sens du structuralisme. Cette conclusion critique dit bien en quelle estime Lévi-Strauss tient l'Histoire. C'est ici qu'il faut l'apprécier. Histoire, indispensable histoire, reedit-il souvent, mais comme point de départ, comme retour constant aux apporteurs de faits collectés, non comme apporteurs de « vrai ». Le contrôle de l'Histoire, que réclamait le structuralisme ²⁸³, n'est pas un contrôle par le « vrai ». Il s'agit en réalité de [146] contrôler l'Histoire. Ce contrôle par le structuralisme amène chaque fois un peu plus d'histoire à reconnaître son intelligibilité dans le structuralisme.

Qu'en est-il du Temps ? Le Temps est évidemment au cœur des préoccupations de l'historien, il est porteur d'un enchaînement significatif de faits. Mais dans l'optique du structuralisme de Lévi-Strauss, qui porte le regard sur les codes inconscients, témoins de la structure

²⁸² *Ibid.*, p. 347-348.

²⁸³ Voir la revue *Paragone*, art. cit., p. 128.

de l'esprit, le Temps est vécu comme un risque pour les codes que souvent il détruit et, au mieux, comme un simple déroulement diachronique des structures qui n'apporte jamais rien de lui-même au sens, ni à la recherche de la vérité. Le Temps, porteur du Progrès, c'est la conscience des illusions-espoirs de l'Histoire, vécue au niveau de l'inéluctable échange, béance où le Temps s'engouffre vers les structures.

Dans un kaléidoscope, la combinaison d'éléments identiques donne toujours de nouveaux résultats. Mais c'est que l'histoire des historiens y est présente – fût-ce dans la succession des chiquenaudes qui provoquent les réorganisations de structure – et que les chances sont pratiquement nulles, pour que réapparaisse deux fois le même arrangement ²⁸⁴.

Nous trouvons dans ce court extrait tous les espoirs, les résultats et les problèmes du structuralisme :

- l'invariance, présente dans des structures toujours réorganisées ;
- l'Histoire, réorganisant les structures ;
- le kaléidoscope, *avec quelqu'un qui regarde* le déroulement de nouvelles structures ;
- au-delà de la pression du Temps, chiquenaudes réorganisant les structures, il y a un « lieu » où il n'a pas de prise et qui intéresse le structuralisme, la structure globale du kaléidoscope.

Le structuralisme fixe ici les limites qu'il assigne au Temps, à l'échange, générateur d'Histoire et des changements de structure. Mais, pour lui, l'échange n'a pas de [147] prise sur ce qui le fonde et la pire illusion serait de vouloir être vraiment créateur, de croire renouveler ses propres conditions – Lévi-Strauss s'en expliquera dans ses critiques de la musique sérielle. Dans cette image, le regard nouveau de la conscience du structuraliste est marqué. Sa conscience vit ce mouvement kaléidoscopique, refuse d'être dupe du mouvement lui-même et de se lancer dans l'illusion des libertés. Nous qualifierons d'

²⁸⁴ L. I., p. 23.

« esthétique » cet équilibre du « regard ». Le structuraliste entend son inconscient à structure invariante lui parler dans le mouvement des nouveautés conscientes, le structuraliste contemple l'esthétique de ce mouvement, mais craint de s'engager dans les illusions de l'échange tant qu'il ne sera pas certain d'avoir rejoint ce « lieu » vers lequel il remonte interminablement. Mais en voulant que l'échange ne soit plus un risque, inattendu et béance du symbolique, les plus graves problèmes se posent. Si on atteint ce « lieu », on devrait voir les œuvres humaines du dehors et du dedans : il semble à Lévi-Strauss que les théories des sciences de la communication offrent le moyen d'y arriver. Tout se joue ici, car on passe de « signe » à « signal » et il n'y a pas de pensée symbolique dans les machines. On veut passer de la parole à la musique, au silence.

Quelque chose s'est produit au long du chemin que remonte le structuraliste. Après avoir aperçu en vive lumière l'échange, le symbolique, le signe, le conflit même, il s'en écarte progressivement parce qu'il cherche la vérité comme *nécessité*. Pour nous, cette remontée est impossible et au dernier moment, par impossibilité de l'inceste tel que nous l'avons défini au second chapitre, et parce qu'on ne peut repasser la frontière du symbolique dans l'autre sens, la métonymie se convertit à nouveau en métaphore et le structuralisme apparaît finalement comme une remarquable réflexion sur l'esthétique.

Voilà redit en d'autres termes notre point de vue critique fondamental. Le dernier chapitre de ce travail sera destiné à en reprendre et à en développer les termes.

[148]

Quelles sont les positions de Lévi-Strauss sur les théories de la communication ?

On trouve très tôt chez lui des rapprochements de ses recherches avec celles des théories de la communication et il ne s'est jamais démenti, au contraire. La *Leçon inaugurale* et le dernier chapitre de *La Pensée sauvage* sont riches d'informations.

L'expression « se regarder la vivre » – « la » se rapportant à notre inévitable intériorité – que nous rapportions plus haut, s'éclaire à nouveau par la réflexion de Lévi-Strauss sur les théories de l'information. Plus d'une fois, il rapproche la pensée sauvage et les théories de l'in-

formation, le regard ici et là. Lévi-Strauss se réclame de ce « regard » et voudrait s'établir en son équilibre et sa permanence. Ah, qu'enfin, en moi, je puisse me redoubler et jouer le rôle du miroir pour contempler en lui le déroulement de mon intériorité à jamais ailleurs, fait irréductible mais incompréhensible si un « miroir » ne lui offre le reflet qui l'éclaire et la rend intelligible en lui offrant son cadre et sa structure contrôlable ²⁸⁵. On lira la suite dans cet esprit :

Il fallait que la science physique découvrit qu'un univers sémantique possède tous les caractères d'un objet absolu, pour que l'on reconnût que la manière dont les primitifs conceptualisent leur monde est, non seulement cohérente, mais celle-même qui s'impose en présence d'un objet dont la structure élémentaire offre l'image d'une complexité discontinue.

Du même coup se trouvait surmontée la fausse antinomie entre mentalité logique et prélogique. La pensée sauvage est logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre, mais comme l'est seulement la nôtre quand elle s'applique à [149] la connaissance d'un univers *auquel elle reconnaît simultanément des propriétés physiques et des Propriétés sémantiques* ²⁸⁶.

²⁸⁵ On pourrait tenter avec profit une comparaison entre ce « regard » et celui de Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, N. R. F., Paris 1966, quand, au premier chapitre, il rend intelligible un tableau de Vélasquez à partir de ce qui y est absent mais y est reflété dans un miroir qui se trouve au fond de ce tableau. On pourrait également comparer ces approches avec celle de Jacques LACAN, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, dont la construction s'appuie sur ce qu'il appelle le « stade du miroir » et qui définit le « moi » perception-conscience de l'homme comme « identité aliénante » d'où part une véritable « fonction de méconnaissance ».

²⁸⁶ P. S., p. 354-355. Un texte de Jakobson pourrait interroger ces passages de *La Pensée sauvage* en leur demandant s'ils ne confondent pas la « communication » et l'« information » : « Mc Kay nous met en garde contre la confusion entre l'échange de messages verbaux et l'extraction d'information du monde physique, deux choses qui ont été abusivement unifiées sous l'étiquette « communication » ; pour Mc Kay, ce mot a inévitablement une connotation *anthropomorphique* qui « embrouille toute la question ». Un danger semblable existe quand on interprète l'intercommunication humaine en termes d'information physique. Les essais qui ont été tentés de construire un modèle du langage sans relation aucune au locuteur ou à l'auditeur, et qui hypostasient ainsi un code détaché de la communication effective, risquent de réduire le langage à une fiction scolastique. » Roman JAKOBSON, *Es-*

Lévi-Strauss pense donc que la science moderne de l'information rejoint ce que vivait et pressentait déjà la pensée sauvage. Les messages « tant qu'ils circulent » ont des propriétés physiques et sémantiques simultanées. Les sciences modernes de la communication et la pensée sauvage, « cette logique de la compréhension pour qui les contenus sont indissociables de la forme, cette systématique des classes finies, cet univers fait de significations ²⁸⁷ » manifeste les mêmes caractéristiques.

Trouverait-on le moyen d'aller « métonymiquement » vers la structure de l'esprit ? Pourrait-on grâce à ces sciences récentes dire scientifiquement toute la richesse de ce qui restait « métaphore » dans la pensée sauvage ? On voit peut-être qu'il faut s'épargner le « symbolique » lui-même pour réussir. La science peut-elle devenir vérité autrement que dans l'inceste et donc dans la négation de l'humain et cette prise de conscience ne pourrait-elle amener la réflexion à comprendre que la vérité comme nécessité n'a pas cours quand il s'agit de parler spécifiquement de l'homme ? L'aboutissement de l'expérience structuraliste dans le rigorisme méthodologique de Lévi-Strauss amorcera-t-il en termes plus précis le problème de la vérité comme liberté ?

En soulignant maintenant une différence capitale entre la pensée des primitifs et la nôtre, telle qu'elle se révèle [150] dans les sciences de l'information, il confirme cependant ce qu'il avance :

On nous objectera qu'une différence capitale subsiste entre la pensée des primitifs et la nôtre : la théorie de l'information s'intéresse à des messages qui sont authentiquement tels, alors que les primitifs prennent à tort, pour les messages, de simples manifestations du déterminisme physique ²⁸⁸

Lévi-Strauss dit aussitôt que cette objection n'a pour lui aucun poids.

sais de linguistique générale, trad. et préf. par N. Ruwet, Minuit, Paris, 1963, p. 95. Voir encore pages 90-91.

²⁸⁷ P. S., p. 353.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 355.

En premier lieu, la théorie de l'information a été généralisée, et elle s'étend à des phénomènes qui ne possèdent pas intrinsèquement le caractère de messages notamment à ceux de la biologie ; les illusions du totémisme ont eu au moins l'avantage de mettre en lumière la place fondamentale qui revient aux phénomènes de cet ordre, dans l'économie des systèmes de classification. En traitant les propriétés sensibles du règne animal et du règne végétal comme si c'étaient les éléments d'un message, et en y découvrant des « signatures » – donc des signes –, les hommes ont commis des erreurs de repérage : l'élément signifiant n'était pas toujours celui qu'ils croyaient. Mais, à défaut des instruments perfectionnés qui leur auraient permis de le situer là où il est le plus souvent, c'est-à-dire au niveau microscopique, ils discernaient déjà « comme à travers un nuage » des principes d'interprétation dont il a fallu des découvertes toutes récentes – télé-communications, calculatrices et microscope électronique – pour nous révéler la valeur heuristique et la congruence au réel.

Surtout, du fait que les messages (pendant leur période de transmission où ils existent objectivement en dehors de la conscience des émetteurs et des récepteurs) manifestent des propriétés communes entre eux et le monde physique, il résulte qu'en se méprenant sur les phénomènes physiques (non pas absolument, mais relativement au niveau où ils les appréhendaient), et en les interprétant comme si c'étaient des messages, les hommes pouvaient tout de même accéder à certaines de leurs propriétés. Pour qu'une théorie de l'information pût être élaborée, il était sans doute indispensable que l'on découvrit que l'univers de l'information était une partie, ou un aspect, du monde naturel. *Mais la validité du [151] passage des lois de la nature à celles de l'information une fois démontrée, elle implique la validité du passage inverse : celui qui, depuis des millénaires, permet aux hommes de s'approcher des lois de la nature par les voies de l'information* ²⁸⁹.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 353-356. Il aura fallu attendre jusqu'au milieu de ce siècle pour que des chemins longtemps séparés se croisent : celui qui accède au monde physique par le détour de la communication, et celui dont on sait, depuis peu, que, par le détour de la physique, il accède au monde de la communication. Le procès tout entier de la connaissance humaine assume ainsi le caractère d'un système clos. » *Ibid.*, p. 357.

On pense à l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* et à ce qu'on y dit de la connaissance scientifique et du caractère clos de l'ensemble. On trouve ici confirmation.

Après la métaphore, la métonymie. La connaissance scientifique qu'apportent les sciences de la communication est comprise comme l'explication, en un autre « lieu » du système clos de la connaissance, de l'enseignement impliqué par les métaphores de la pensée sauvage. Ce lieu est physique, naturel. Encore une fois, l'explication est naturelle. La logique du sensible est intelligible à partir des sciences de la communication qui jouent le rôle du « miroir » pour la pensée sauvage. Mais il est clair aussitôt que la pensée sauvage est « réduite », elle est pressentiment – comme toute métaphore – et pressentiment du discours scientifique des sciences de la communication.

3. *La couture nature-culture et l'humanisme.*

[Retour à la table des matières](#)

Dans *Tristes Tropiques*, on trouve un texte – on pourrait en trouver d'autres – qui, mis en parallèle avec les dernières pages de *La Pensée sauvage*, leur donne une résonance singulièrement amère ²⁹⁰. Si ce que dit *Tristes Tropiques* est vrai, alors le rapprochement des sciences de l'information et de la logique de la pensée sauvage équivaut [152] en même temps à la réhabilitation de la pensée sauvage aux yeux de notre culture *et à sa mort définitive* au profit d'une connaissance scientifique « nous colonisant au profit d'un monde silencieux dont nous sommes devenus les agents ²⁹¹ ».

²⁹⁰ « A cet âge du mythe, l'homme n'était pas plus libre qu'aujourd'hui ; mais sa seule humanité faisait de lui un esclave. Comme son autorité sur la nature restait très réduite, il se trouvait protégé – et dans une certaine mesure affranchi – par le coussin amortisseur de ses rêves. Au fur et à mesure que ceux-ci se transformaient en connaissance, la puissance de l'homme s'est accrue ; mais nous mettant – si l'on peut dire – « en prise directe sur l'univers, cette puissance dont nous tirons tant d'orgueil, qu'est-elle en vérité sinon la conscience subjective d'une soudure progressive de l'humanité à l'univers physique dont les grands déterminismes agissent désormais, non plus en étrangers redoutables, mais par l'intermédiaire de la pensée elle-même, nous colonisant au profit d'un monde silencieux dont nous sommes devenus les agents ? » T. T., p. 352.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 352.

Oui vraiment, la « vie sociale consiste à détruire ce qui lui donne son arôme ²⁹² ».

Ambiguïté profonde des goûts de Lévi-Strauss dont toute la nostalgie se porte vers les « commencements²⁹³ », retour perpétuel à la naissance de la culture, au passage de la nature à la culture, avec son goût de toutes les impuretés que charriait la vie sociale en ces débuts, « arôme » de ce « lieu », et qui s'en approche en scientifique, finissant par rejoindre la science des machines, au moment d'atteindre cette pensée sauvage qui lui paraissait la plus proche de ces « commencements ». En remontant à la couture de la nature et de la culture, Lévi-Strauss y trouve-t-il ce qu'il y cherchait ? Nous verrons plus loin comment, grâce à l'impossibilité de rejoindre l'inconscient dans les termes de sa méthode, il retrouve ces « commencements » et le goût qu'il espérait conserver.

Lévi-Strauss rêve de s'approcher de ces « commencements » par la musique, goût maximum, mais le malheur est de ne pouvoir les approcher qu'avec la science. La science ne peut-elle s'unir à la musique et, rachetée par elle, rendre aux « commencements » tous leurs goûts ²⁹⁴ ?

La seule manière pour la conscience de vivre l'« autre » en elle est de revenir à la couture nature-culture et de s'établir là, c'est là que le structuralisme respire. De toute manière irréductible, cet « autre » est ou bien fuit, et c'est l'illusion renforcée de la conscience, ou bien vécu, et c'est [153] là qu'on le vit. Quand Lévi-Strauss dit que le naturel est en nous, que toutes les possibilités employées restent toujours en nous et que donc tout peut être repris, on doit mettre cette affirmation en rapport avec la conception des « commencements ». Il peut ainsi criti-

²⁹² *Ibid.*, p. 345.

²⁹³ « Car, sachant que depuis des millénaires, l'homme n'est parvenu qu'à se répéter, nous accèderons à cette noblesse de la pensée qui consiste, par delà toutes les redites, à donner pour point de départ à nos réflexions la grandeur indéfinissable des commencements. » T. T., p. 354.

²⁹⁴ Nous faisons allusion aux réflexions de Lévi-Strauss dans *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964, spécialement dans l'ouverture. Nous reprendrons ce thème au chapitre VII.

quer notre société et proposer en même temps les chances de s'en tirer ²⁹⁵.

Si tout est encore possible, c'est à la seule condition de remonter aux « commencements ». L'expérience de l'ethnologue est particulièrement apte à nous y amener, elle a le talent – et toute l'œuvre de Lévi-Strauss y trouve son sens - de nous y ramener. En ce sens, l'ethnologie pourrait rendre intelligibles les « parties » que les sociétés ont déjà jouées et donc aider à en jouer d'autres. Tout peut être refait et toutes nos possibilités restent en nous.

Lévi-Strauss pense que les parties jouées par notre société sont finalement désastreuses et celles des tribus primitives plus humaines.

Mais que trouve-t-on aux « commencements » ? On ne trouve pas le naturel seul, on trouve le naturel *dans le social*, lieu où se lient la passion et la logique, lieu où la passion voit se révéler à elle-même, dans son contact avec le monde et les hommes, les opérations logiques qui lui révèlent son intellect, lieu où la structure de l'intellect se révèle encore dans la passion ²⁹⁶.

On trouve une illustration de cet état d'esprit dans *Le Totémisme aujourd'hui*. Le problème des « commencements », celui de la couture nature-culture est bien celui de l'union du sensible et de l'intelligible.

Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes est, sans doute, le premier traité d'anthropologie générale que compte la littérature française. En [154] termes presque modernes, Rousseau y pose le problème central de l'anthropologie, qui est celui du passage de la nature à la culture ²⁹⁷.

²⁹⁵ « Si les hommes ne se sont jamais attaqués qu'à une besogne, qui est de faire une société viable, les forces qui ont animé nos lointains ancêtres sont aussi présentes en nous. Rien n'est joué ; nous pouvons tout reprendre. Ce qui fut fait et manqué peut être refait : « L'âge d'or qu'une aveugle superstition avait placé derrière (ou devant) nous, est en nom ». T. T., p. 354.

²⁹⁶ Voir *Jean-Jacques Rousseau, art. cit.*, p. 244-245. Nous reprendrons ceci dans un instant.

²⁹⁷ Claude LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, P.U.F., Paris, 1962, p. 142. Notons la confirmation du « lieu » où se fonde et persiste la problématique de l'ethnologue. Or, Lévi-Strauss dit que son expérience l'amène à re-

Comment ce passage s'est-il produit ? Comment le rendre intelligible de la situation où nous sommes à présent ? Obtiendra-t-on quelques détails sur la « pitié » et la jonction en elle du sensible et de l'intelligible ? Voici comment, de l'avis de Lévi-Strauss, Rousseau pensait le problème :

« Le passage de la nature à la culture a eu pour condition l'accroissement démographique ²⁹⁸ ;...

mais celui-ci n'a pas agi directement, et comme une cause naturelle. Il a d'abord contraint les hommes à diversifier leurs manières de vivre pour pouvoir subsister dans des milieux différents, et à multiplier leurs rapports avec la nature. Mais pour que cette diversification et cette multiplication pussent entraîner des transformations techniques et sociales, il fallait qu'elles devinssent pour l'homme objet et moyen de pensée :

« Cette application réitérée des êtres divers à lui-même, et des uns aux autres, dut naturellement engendrer dans l'esprit de l'homme la perception de certains rapports. Ces relations que nous exprimons par les mots de grand, de petit, de fort, de faible, de vite, de lent, de peureux, de hardi, et d'autres idées pareilles, comparées au besoin et presque sans y songer, produisirent enfin chez lui quelque sorte de réflexion, ou plutôt une prudence machinale qui lui indiquait les précautions les plus nécessaires à sa sûreté ²⁹⁹. »

vivre ces « commencements ». Pour lui, Rousseau et Bergson prouvent qu'on peut y réussir et il suivra leur démarche : « remonter jusqu'aux fondements psychologiques d'institutions exotiques (dans le cas de Rousseau, sans en soupçonner l'existence), par une démarche en intériorité, c'est-à-dire en essayant sur eux-mêmes des modes de pensée, d'abord saisis du dehors ou simplement imaginés. Ils démontrent ainsi que tout esprit d'homme est un lieu d'expérience virtuel, pour contrôler ce qui se passe dans des esprits d'hommes, quelles que soient les distances qui les séparent ». *Ibid.*, p. 147.

²⁹⁸ Dans T. T., p. 106-120, Lévi-Strauss rappelle cependant le malheur d'un accroissement démographique trop fort et propose ce conseil de Rousseau : « Rousseau avait sans doute raison de croire qu'il eût, pour notre bonheur, mieux valu que l'humanité fût un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre. » *Ibid.* p. 352.

²⁹⁹ *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 143. Le texte de Rousseau est tiré du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Œuvres mêlées, nouv. éd., Londres, 1776, t. II, p. 63.

[155]

L'accroissement démographique amène l'homme à prendre conscience de relations, c'est-à-dire progressivement de la structure de son intellect. La culture est née quand l'homme prend conscience de ces « relations » et apprend, grâce à elles, à se distinguer comme il distingue les autres vivants ³⁰⁰.

On peut constater ceci dans le langage, dans la musique et dans la botanique, dit Lévi-Strauss :

Telle que Rousseau la décrit dans l'Essai sur l'origine des langues, la démarche du langage reproduit, à sa façon et sur son plan, celle de l'humanité. Le premier stade est celui de l'identification, ici entre le sens propre et le sens figuré ; le vrai nom se dégage progressivement de la métaphore, qui confond chaque être avec d'autres êtres. Quant à la musique, aucune forme d'expression, semble-t-il, n'est mieux apte à récuser la double opposition cartésienne entre matériel et spirituel, âme et corps. La musique est un système abstrait d'oppositions et de rapports, altération des modes de l'étendue, dont la mise en œuvre entraîne deux conséquences : *d'abord le renversement de la relation entre le moi et l'autre*, puisque, quand j'entends la musique, je m'écoute à travers elle ; et que, par un renversement de la relation entre âme et corps, la musique se vit en moi : « Chaîne de rapports et de combinaisons » (*Confessions*, livre douzième), mais que la nature nous présente incarnés dans des « objets sensibles » (*Rêveries*, septième promenade), c'est enfin dans ces termes que Rousseau définit la botanique, confirmant que, par ce biais, il aspire aussi à *retrouver l'union du sensible et de l'intelligible, parce qu'elle constitue pour l'homme un état premier accompagnant l'éveil de la conscience* ; et qui ne devait pas lui survivre, sauf en de rares et précieuses occasions ³⁰¹.

³⁰⁰ « Pour Rousseau, d'ailleurs, la vie affective et la vie intellectuelle s'opposent de la même façon que la nature et la culture : celles-ci sont éloignées de toute la distance « des pures sensations aux simples connaissances ». Cela est si vrai qu'on rencontre parfois sous sa plume, en opposition à l'état de nature, non point l'état de société, mais « l'état de raisonnement » (*l. c.* p. 41, 42, 54). L'avènement de la culture coïncide donc avec la naissance de l'intellect. » *Ibid.*, p. 143-144.

³⁰¹ *Jean-Jacques Rousseau, o. c.*, p. 244. Dans *Le Totémisme aujourd'hui*, on trouve le texte suivant : « L'appréhension globale des hommes et des animaux comme êtres sensibles, en quoi consiste l'identification, commande et précède la conscience des oppositions : d'abord, entre des propriétés logi-

[156]

On notera avec soin les mots soulignés, définition du retour aux commencements, définition de l'objet de la recherche de Lévi-Strauss. La pensée sauvage manifeste des qualités où, précisément, le sensible et l'intelligible se joignent, ne peut-on penser qu'elle est restée plus proche de ses fondements, proche de la nature et de la culture, bien identifiée et pourtant humaine ? Si Lévi-Strauss l'admire tant, c'est pour cette raison. S'il se préoccupe de montrer que cette logique est une logique binaire, il la montre ancrée dans des objets sensibles. Le structuralisme n'est pas seulement un exposé de logique binaire, il est l'exposé d'une logique de l'intellect qui s'apparaît à elle-même binaire au travers du sensible, dans le sensible. L'intellect fonctionne avec des éléments pris au sensible, non pas en deux temps mais comme évidemment, il pense automatiquement avec des « signes » qui unissent (la distinction est alors de méthode) sensible et intelligible, les deux

ques conçues comme parties intégrantes du champ, puis, au sein même du champ, entre « humain » et « non humain ». Or, telle est pour Rousseau la démarche même du langage : l'origine de celui-ci n'est pas dans les besoins, mais dans les passions, et résulte que le premier langage dût être figuré : « Comme les premiers motifs qui firent parler l'homme furent des passions, ses premières expressions furent des Tropes. Le « langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier. On n'appela les « choses de leur vrai nom, que quand on les vit sous leur véritable forme. D'abord on ne parla qu'en poésie ; on ne « parla de raisonner que longtemps après. »

« Des termes enveloppants, qui confondent dans une sorte de sur-réalité les objets de perception et les émotions qu'ils suscitent, ont donc précédé la réduction analytique au sens propre. La métaphore, dont nous avons, à maintes reprises, souligné le rôle qu'elle joue dans le totémisme, n'est pas un tardif embellissement du langage, mais un de ses modes fondamentaux. Mise par Rousseau sur le même plan que l'opposition, elle constitue, au même titre, une forme première de la pensée discursive », p. 145-146.

Lire ici l'article d'Henri WALD, « Métaphore et concept », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1966, p. 199-208.

Remarquons que la métaphore unit en elle sensible et intelligible, que c'est aussi la caractéristique de l'art. Le paradoxe de Lévi-Strauss est de s'en approcher par la métonymie. Le paradoxe n'est-il pas ici contradiction ? La poésie, oui, l'art, oui, mais la science ! Lévi-Strauss est poète et son expérience est d'essence poétique, mais un poète qui fuit l'illusion et, pour cela, fait de la science.

aspects étant du côté du signifiant ou du signifié. Le passage de la nature à la culture est fondé « sur l'émergence d'une logique opérant au moyen d'oppositions binaires, et coïncidant avec les premières manifestations du symbolisme ³⁰² ».

La conscience s'est éveillée et Lévi-Strauss fonde un nouvel humanisme sur ce regard renouvelé de la conscience. La conscience juste repose sur cette « identification primitive », principe d'une certaine sagesse, mais profondément révolutionnaire et bouleversante, « le seul qui, dans un [157] monde dont l'encombrement rend plus difficiles, mais combien plus nécessaires, les égards réciproques, puisse permettre aux hommes de vivre ensemble et de construire un avenir harmonieux ³⁰³ ».

Une conscience qui se fonde sur cette identification, qui est remontée à son fondement en remontant aux conditions de son éclosion, peut agir et se distinguer comme elle distingue les autres sans briser cette identification. Elle peut alors se fier sans risque aux conditions particulières de son humanité :

l'opposition du continu et du discontinu, qui semble irréductible sur le plan biologique parce qu'elle s'y exprime dans la sérialité des individus au sein de l'espèce, et dans l'hétérogénéité des espèces entre elles, est surmontée au sein de la culture, qui repose sur l'aptitude de l'homme à se perfectionner « ... faculté qui... réside parmi nous, tant dans l'espèce que dans l'individu ; au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans ³⁰⁴.

On trouve en cela le point de départ d'un humanisme, un retour à l'espoir, mais quand on lit *Tristes Tropiques* ³⁰⁵, on se reprend à dé-

³⁰² *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 145.

³⁰³ *Jean-Jacques Rousseau*, p. 247. La société refuse cette identification primitive alors qu'elle est fondement des sciences humaines et de la morale et qu'elle permet de rendre compatibles, dit Lévi-Strauss, « le moi et l'autre, ma société et les autres sociétés, la nature et la culture, le sensible et le rationnel, l'humanité et la vie ». *Ibid.*, p. 248.

³⁰⁴ *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 144.

³⁰⁵ T. T., p. 371-373.

sempérer et l'état d'esprit n'est plus le même. On y est pessimiste, on a l'impression qu'on y prend conscience de la destruction de toute poésie, de toute métaphore. Ici, le retour aux « commencements » échoue et il n'y aura pas de nouveau point de départ. Ici le monde finira sans l'homme. La science aboutit à l'homme-objet, elle est la ruine de l'humanisme quand elle est seule. Dans une autre tendance, le structuralisme laisse à l'homme sa chance dans la mesure où le symbolique persiste et où, par conséquent, l'échange reste fonctionnel et nécessaire, dans [158] la mesure où l'homme pourrait échanger en « connaissance de cause » pourrait-on dire.

La réflexion structuraliste se fonde sur un type de « regard » que nous appellerions volontiers « astronomique », sur une expérience vécue, en dehors de laquelle on ne peut apprécier le discours structuraliste, mais qui entraîne des ambiguïtés dont la principale est celle qui oppose le retour aux « commencements » où vit la métaphore et le désir d'approcher l'humain « métonymiquement ». De cette ambiguïté jaillit nécessairement une réflexion sur l'esthétique, ou union du sensible et de l'intelligible. L'apport du structuralisme est une réflexion extrêmement précieuse sur l'esthétique dans les démarches de l'homme.

Lévi-Strauss exprime dans les dernières pages de *Tristes tropiques*³⁰⁶ qu'il a perçu tous les éléments du problème, mais qu'il a fait

³⁰⁶ « Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui. Les institutions, les mœurs et les coutumes, que j'aurai passé ma vie à inventorier et à comprendre, sont une efflorescence passagère d'une création par rapport à laquelle elles ne possèdent aucun sens sinon peut-être celui de pu-mettre à l'humanité d'y jouer son rôle. Loin que ce rôle lui marque une place indépendante et que l'effort de l'homme – même condamné – soit de s'opposer vraiment à une déchéance universelle, il apparaît lui-même comme une machine, peut-être plus perfectionnée que les autres, travaillant à la désagrégation d'un ordre originel et précipitant une matière puissamment organisée vers une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive. » *o. c.*, p. 374. Et, un peu plus loin : « Pourtant, j'existe. Non point certes comme individu ; car que suis-je, sous ce rapport, sinon l'enjeu à chaque instant remis en cause de la lutte entre une autre société, formée de quelques milliards de cellules nerveuses abritées sous la termitière du crâne, et mon corps, qui lui sert de robot ? Ni la psychologie, ni la métaphysique, ni l'art ne peuvent me servir de refuge, mythes désormais passibles, aussi par l'intérieur, d'une sociologie d'un nouveau genre qui naîtra un jour et ne leur sera pas plus bien-

un choix : le monde a commencé sans l'homme, il finira sans lui et le monde humain se réduit à une apparence.

veillante que l'autre. Le moi n'est pas seulement haïssable : il n'a pas de place entre un NOUS et un RIEN. Et si c'est pour ce nous que finalement j'opte, bien qu'il se réduise à une apparence, c'est qu'à moins de me détruire – acte qui supprimerait les conditions de l'option – je n'ai qu'un choix possible entre cette apparence et rien. Or, il suffit que je choisisse pour que, par ce choix même, j'assume sans réserve ma condition d'homme : me libérant par là d'un orgueil intellectuel dont je mesure la vanité à celle de son objet, j'accepte aussi de subordonner ses prétentions aux exigences objectives de l'affranchissement d'une multitude à qui les moyens d'un tel choix sont toujours déniés. » *Ibid.*, p. 375.

[159]

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

Annexe I

Le modèle linguistique

[Retour à la table des matières](#)

Il faut remonter à Ferdinand de Saussure pour assister au renouvellement fondamental de l'approche dans l'étude des langues. On quitte les perspectives de la linguistique historique pour s'intéresser à la langue comme « système ³⁰⁷ », on s'écarte résolument des problèmes de la linguistique historique, évolution des langues à travers le temps, pour se pencher sur le « système » synchronique que les langues forment. « La langue, disait Saussure, est un système dont les parties

³⁰⁷ « ... Il faut voir que, jusqu'aux premières décennies de notre siècle, la linguistique consistait essentiellement en une génétique des langues. Elle se fixait pour tâche d'étudier l'ÉVOLUTION des formes linguistiques. Elle se posait comme science historique, son objet étant partout et toujours une phase de l'histoire des langues.

« Cependant, au milieu de ces succès, quelques têtes s'inquiétaient : quelle est la nature du fait linguistique ? Quelle est la réalité de la langue ? Est-il vrai qu'elle ne consiste que dans le changement ? Mais comment tout en changeant reste-t-elle la même ? Comment alors fonctionne-t-elle et quelle est la relation des sons au sens ? La linguistique historique ne donnait aucune réponse à ces questions, n'ayant jamais eu à les poser », p. 20, dans Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, 1966.

peuvent et doivent être considérées dans leur solidarité synchronique ³⁰⁸. »

Sans comprendre d'abord que la langue est « système », on ne pourrait entendre les enseignements du structuralisme. Saussure n'a pas parlé de « structure », mais l'École de Prague, qui en fera son objet d'étude, se fonde sur les acquisitions du saussurisme.

Si nous comprenons avec Saussure que « la langue est une forme et non une substance ³⁰⁹ », nous aurons compris non seulement ce qu'on veut dire par « la langue est un système » mais encore pourquoi et comment l'École de Prague, en étudiant la « structure » de ce « système », a provoqué en sciences humaines une révolution qui ici se trouvait en germe.

[160]

§ I. La langue est un système, une forme, non une substance.

[Retour à la table des matières](#)

« La langue est pour ainsi dire une algèbre qui n'aurait que des termes complexes. Parmi les oppositions qu'elle comprend, il y en a qui sont plus significatives que d'autres ; mais unité et fait de grammaire ne sont que des noms différents pour désigner des aspects divers d'un même fait général : le jeu des oppositions linguistiques ³¹⁰. »

Saussure distinguait « langue » et « parole ». La « parole » met en œuvre la « langue », mais la « langue » n'est pas changée au gré des paroles individuelles. La « langue » jouit d'une stabilité sur laquelle reposent les possibilités de communication de significations entre ceux qui parlent. Certes, à longue échéance, la « masse parlante » transforme de fait certaines caractéristiques de la langue, mais sans

³⁰⁸ Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot éd., Paris, 1965, p. 124.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 169.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 168.

avoir de prise sur son aspect systématique. Le système persiste, seul le jeu des oppositions pertinentes au sein du système peut varier. On peut donc légitimement se pencher sur le « système » en écartant le problème de la « parole ³¹¹ ».

En distinguant avec Saussure le « signe », la « valeur » et la « signification », on dispose des éléments nécessaires et suffisants pour comprendre la notion de « système » linguistique.

Pour Saussure, le « signe » unit un concept et une image acoustique, non pas une chose et un nom. Par exemple, l'image acoustique – ö – r (sœur) liée au concept « sœur » forme un « signe » linguistique. Il propose de remplacer concept par « signifié » et image acoustique par « signifiant ». Le « signe » est donc une unité linguistique composée d'un « signifié » et d'un « signifiant ». D'autre part, la liaison de ce signifiant-là pour ce signifié précis est arbitraire ³¹². On peut, en effet, observer que le même son s'unit à des concepts différents et que le même concept s'unit à des sons divers.

Les signes sont les unités linguistiques de base dont il reste à étudier les rapports. C'est ici que la tâche se complique, car comment les délimiter les uns par rapport aux autres ? La langue...

« ne se présente pas comme un ensemble de signes délimités d'avance, dont il suffirait d'étudier les significations et l'agencement ; c'est une [161] masse indistincte où l'attention et l'habitude peuvent seules nous faire trouver des éléments particuliers. L'unité n'a aucun caractère phonique spécial, et la seule définition qu'on puisse en donner est la suivante : une tranche de sonorité qui est, à l'exclusion de ce qui précède et de ce qui suit dans la chaîne parlée, le signifiant d'un certain concept ³¹³. »

³¹¹ *Ibid.*, p. 111-113. « La langue est pour nous le langage moins la parole. Elle est l'ensemble des habitudes linguistiques qui permettent à un sujet de comprendre et de se faire comprendre. » *Ibid.*, p. 112.

³¹² Émile BENVENISTE, *o. c.*, p. 50-55, montrera l'imprécision de cette expression car si cette liaison est en effet arbitraire, le signe lui-même ne l'est pas puisque, pour exister, il lui faut absolument la liaison du signifiant et du signifié.

³¹³ F. de SAUSSURE, *o. c.* p. 146.

Le sujet parlant se préoccupe peu de ce problème, s'il se fait comprendre il est satisfait, mais il suppose le mécanisme de la langue. L'étude méthodique des délimitations des signes, des oppositions pertinentes entre eux quant à la signification est beaucoup plus complexe ³¹⁴.

Le problème de la délimitation des unités linguistiques mène au problème de la « valeur » et de la « signification ». On précise par ce biais seulement ce qu'est l'unité linguistique. Par ce biais encore, on est conduit à l'étude des différents niveaux de la langue. Le texte par lequel nous commençons cette section s'éclairera enfin.

« Quand on parle de la valeur d'un mot, on pense généralement et avant tout à la propriété qu'il a de représenter une idée, et c'est là en effet un des aspects de la valeur linguistique. Mais s'il en est ainsi, en quoi cette valeur diffère-t-elle de ce qu'on appelle la SIGNIFICATION ? Ces deux mots seraient-ils synonymes ? Nous ne le croyons pas ³¹⁵ ... »

Si la valeur d'un mot est de « représenter » une idée et donc d'avoir une signification, on ne peut comprendre cette situation sans lier ce mot aux autres, car le « signe » dont il est question fait partie d'une chaîne parlée et sa « pertinence » est dans sa distinction des autres et rien que dans cette distinction. Les « valeurs » elles-mêmes émanent du « système », ou ne trouvent pas « d'idées données d'avance » et quand on dit que les valeurs « correspondent à des concepts, on sous-entend que ceux-ci sont purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec

³¹⁴ « ...de même que le jeu d'échecs est tout entier dans la combinaison des différentes pièces, de même la langue a le caractère d'un système basé complètement sur l'opposition de ses unités concrètes. On ne peut ni se dispenser de les connaître, ni faire un pas sans recourir à elles ; et pourtant leur délimitation est un problème si délicat qu'on se demande si elles sont réellement données ». *Ibid.*, p. 149.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 158.

les autres termes du système. Leur plus exacte caractéristique est d'être ce que les autres ne sont pas ³¹⁶ ».

La « signification » n'est possible que dans le jeu des oppositions dans un système et la « valeur » attribuée à tel ou tel élément n'est compréhensible que par ses liens au système global. Il faut se convaincre que rien de pensé ne préexiste à la langue et dire que la langue traduit les pensées est user d'une expression extrêmement ambiguë. « Il n'y a [162] pas d'idées préétablies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue ³¹⁷. » Il n'y a pas de substance de la langue, elle est une forme.

« Tout ce qui précède revient à dire que DANS LA LANGUE IL N'Y A QUE DES DIFFÉRENCES. Bien plus : une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit ; mais dans la langue il n'y a que des différences SANS TERMES POSITIFS. Qu'on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles et des différences phoniques issues de ce système. Ce qu'il y a d'idée ou de matière phonique dans un signe importe moins que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes. La preuve en est que la valeur d'un terme peut être modifiée sans qu'on touche ni à son sens ni à ses sons, mais seulement par le fait que tel autre terme voisin aura subi une modification ³¹⁸. »

Depuis la grammaire jusqu'au niveau des traits distinctifs des phonèmes dont parlera plus tard Roman Jakobson, le principe des « différences » servira de critère distinctif. Les termes de la langue sont des ensembles d'oppositions distinctives plus ou moins pertinentes suivant le niveau auquel on se réfère, en eux chaque opposition n'est pas distinctive pour tout niveau, certaines le seront pour le son, d'autres pour la grammaire, d'autres encore à l'intérieur du terme lui-même pour en

³¹⁶ *Ibid.*, p. 162. Ainsi donc le concept, pour Saussure, « n'a rien d'initial il n'est qu'une valeur déterminée par ses rapports avec d'autres valeurs similaires, et... sans elles la signification n'existerait pas ». *Ibid.*, p. 162.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 155.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 166. « Dans la langue, comme dans tout système sémiologique, ce qui distingue un signe, voilà tout ce qui le constitue. C'est la différence qui fait le caractère, comme elle fait la valeur et l'unité. » *Ibid.*, p. 168.

distinguer les diverses parties ; etc. ³¹⁹ On comprendra de cette manière que « la langue est pour ainsi dire une algèbre qui n'aurait que des termes complexes ».

Le développement qui précède prend place dans l'ensemble plus vaste du mécanisme général du fonctionnement de la langue. Dans ce système, tout est lié et chaque élément n'existe que par l'ensemble des relations qu'il entretient avec les autres.

Saussure distingue les groupements syntagmatiques et les groupements associatifs ³²⁰, ces deux sortes de groupements fonctionnent

³¹⁹ « L'analyse linguistique décompose graduellement les unités complexes du discours en morphèmes, constituants ultimes possédant une signification propre, et dissout à leur tour ces véhicules sémantiques minimum en leurs composants ultimes, susceptibles de différencier les morphèmes les uns des autres. En conséquence, deux niveaux de langage et de l'analyse linguistique doivent être tenus pour séparés : d'une part le niveau sémantique, qui comprend tout à la fois les unités significatives simples ou complexes, du morphème à l'énoncé et au texte, et, d'autre part, le niveau phonologique, qui concerne les unités simples et complexes dont le rôle est seulement de différencier, cimenter, compartimenter, ou de mettre en relief les diverses unités significatives. » Roman JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, o. c., p. 104. Voir aussi *ibid.*, p. 163.

³²⁰ On distinguera plus tard dans cette même ligne l'axe syntagmatique et l'axe paradigmatic : « Les unités de la langue relèvent, en effet, de deux plans : *syntagmatique* quand on les envisage dans leur rapport de succession matérielle au sein de la chaîne parlée, *paradigmatic* quand elles sont posées en rapport de substitution possible, chacune à son niveau et dans sa classe formelle. Décrire ces rapports, définir ces plans, c'est se référer à la structure formelle de la langue ; et formaliser ainsi la description, c'est – sans paradoxe – la rendre de plus en plus concrète en réduisant la langue aux éléments signifiants dont elle se constitue uniquement et en définissant ces éléments par leur relevance mutuelle. Au lieu d'une série d'« événements » singuliers, innombrables, contingents, nous obtenons un nombre fini d'unités et nous pouvons caractériser une structure linguistique par leur répartition et leurs combinaisons possibles. » E. BENVENISTE, o. c., p. 22 ; ou encore l'axe des combinaisons et l'axe des sélections (ou des substitutions) : voir par exemple R. JAKOBSON, o. c., p. 48 ; Ou encore l'axe métaphorique et l'axe métonymique : voir par exemple JAKOBSON, o. c., p. 61 -66 ou Roland BARTHES, *Le Degré zéro de l'écriture*, suivi d'*Éléments de sémiologie*, coll. Médiations, Gonthier, Paris, 1965, p. 130-134.

simultanément : [163] « il y a un lien d'interdépendance ; ils se conditionnent réciproquement ³²¹ ».

Que nous écrivions ou que nous parlions, il faut établir une série effective de termes enchaînés. On ne peut ni écrire ni parler deux mots à la fois, il faut les aligner linéairement dans un rapport successif significatif. On appellera cet axe, l'axe des combinaisons, on appellera ces combinaisons des « syntagmes ». D'autre part, en chaque point de la chaîne parlée, un choix différent des mots qui suivent était possible. Nous devons sélectionner à tout moment les termes successifs. La chaîne effectivement parlée trouve son sens autant dans l'enchaînement des termes choisis que dans ceux qui ont été rejetés. Chaque terme peut être le point de départ de rapports associatifs avec tous les termes qu'il évoque à l'esprit. Le sens des termes profite de ces deux axes et se précise par rapport à eux ³²².

Le système est toujours présent, qu'il soit *in praesentia* ou *in absentia*. Le discours suppose pour avoir une signification le système entier dans lequel il se situe.

§ II. La « structure » du système.

[Retour à la table des matières](#)

La langue est un « système », nous en sommes sans doute convaincus. Cette affirmation se vérifie quelle que soit la langue, mais chacun sait que ces différents systèmes n'ont pas tous la même figure. Parler

³²¹ F. de SAUSSURE, *o. c.*, p. 177.

³²² « Le rapport syntagmatique est *in praesentia* : il repose sur deux ou plusieurs termes également présents dans une série effective. Au contraire, le rapport associatif unit des termes *in absentia* dans une série mnémorique virtuelle. À ce double point de vue, une unité linguistique est comparable à une partie déterminée d'un édifice, une colonne par exemple ; celle-ci se trouve, d'une part, dans un certain rapport avec l'architrave qu'elle supporte ; cet agencement de deux unités également présentes dans l'espace fait penser au rapport syntagmatique ; d'autre part, si cette colonne est d'ordre dorique, elle évoque la comparaison mentale avec les autres ordres (ionique, corinthien, etc.) qui sont des éléments non présents dans l'espace : le rapport est associatif. » *Ibid.*, p.171.

de « structures » d'un système, c'est étudier les caractéristiques propres d'un système par rapport à d'autres.

En linguistique, c'est l'École de Prague qui démontra, la première, [164] la réalité de ces « structures » en étudiant la phonologie, mais les positions de Saussure sont toujours supposées. On ne parlerait pas de « structure » en linguistique si, d'abord, on n'admettait que la langue est un système ³²³.

« Quand les linguistes ont commencé, à l'instar de F. de Saussure, à envisager la langue en elle-même et pour elle-même, ils ont reconnu ce principe qui allait devenir le principe fondamental de la linguistique moderne, que la langue forme un système. Ceci vaut pour toute langue, quelle que soit la culture où elle est en usage, à quelque état historique que nous la prenions. De la base jusqu'au sommet, depuis les sons jusqu'aux formes d'expression les plus complexes, la langue est un arrangement systématique de parties. Elle se compose d'éléments formels articulés en combinaisons variables, d'après certains principes de structure. Voilà le second terme-clé de la linguistique, la structure. On entend d'abord par là la structure du système linguistique, dévoilé progressivement à partir de cette observation qu'une langue ne comporte jamais qu'un nombre réduit d'éléments de base, mais que ces éléments, peu nombreux en eux-mêmes, se prêtent à un grand nombre de combinaisons. Or l'analyse méthodique conduit à reconnaître qu'une langue ne retient jamais qu'une petite partie des combinaisons, fort nombreuses en théorie, qui résulteraient de ces éléments minimaux librement assemblés. Cette restriction dessine certaines configurations spécifiques, variables selon les systèmes linguistiques envisagés. C'est là d'abord ce qu'on entend par structure : des types particuliers de relations articulant les unités d'un certain niveau ³²⁴. »

³²³ « Il s'agit donc, la langue étant posée comme système, d'en analyser la structure. Chaque système, étant formé d'unités qui se conditionnent mutuellement, se distingue des autres systèmes par l'agencement interne de ces unités, agencement qui en constitue la structure. Certaines combinaisons sont fréquentes, d'autres plus rares, d'autres enfin, théoriquement possibles, ne se réalisent jamais. Envisager la langue (ou chaque partie d'une langue, phonétique, morphologie, etc.) comme un système organisé par une structure à déceler et à décrire, c'est adopter le point de vue « structuraliste ». » E. BENVENISTE, *o. c.*, p. 95-96.

³²⁴ *Ibid.*, p. 21. Voir encore *Ibid.*, p. 98, p. 22.

En se mettant à l'étude des « structures » des systèmes, on adopte le point de vue systématique et on se met à la recherche du type particulier des relations dans le système. L'intérêt est résolument passé des « faits » linguistiques aux « relations » dans le système, on ne conçoit même plus de « faits » linguistiques autrement que comme point de convergence de « relations », nœud de relations multiples. On est ainsi passé de l'« atomisme » de l'ancienne linguistique au « structuralisme » actuel.

Le rapport synchronie-diachronie s'est inversé en linguistique. À partir du « système », et sans le quitter, on peut rendre intelligibles, au niveau de la linguistique elle-même, les évolutions de la synchronie ³²⁵.

[165]

C'est en phonologie que la linguistique réussit d'abord à montrer les « structures » de la langue. Par des comparaisons entre diverses langues, on constata des lois de combinaisons de phonèmes, différentes suivant les langues, et aucune n'exploitait toutes les combinaisons possibles entre les phonèmes. La notion de « pertinence » apparaissait essentielle ³²⁶ ; elle marque la relation de tout niveau aux autres, sys-

³²⁵ Il faut noter, à ce propos, que depuis Saussure on a évolué. Celui-ci faisait équivaloir synchronie et statique, diachronie et évolution dans le temps. On ne parlera plus ainsi actuellement : « On nous avait habitué aux manuels qui préconisent un clivage complet entre la linguistique synchronique et la linguistique diachronique. On nous les présentait comme impliquant deux méthodologies entièrement différentes, comme concernant deux types de problèmes fondamentalement différents. Cette conception est, à mon avis, dépassée, et nous sommes en complet accord avec les points de vue de Hill : l'histoire d'une langue ne peut être que l'histoire d'un système linguistique, qui subit différentes mutations. Chaque mutation doit être analysée du point de vue du système, tel qu'il était avant et tel qu'il est après la mutation... Synchronique n'est pas égal à statique. » R. JACOBSON, *o. c.*, p. 35-36.

³²⁶ « C'est du point de vue de la fonction, et de celui-là seulement, que nous pouvons nous prononcer sur l'identité ou la non-identité des éléments linguistiques », p. 60.

Ou encore : « On aperçoit comment fonctionnalisme et structuralisme vont de pair : le classement des unités linguistiques sur la base de leurs fonctions aboutit à établir une hiérarchie où chacune reçoit le traitement qui lui revient, non du fait de son apparence sensible, mais de celui de sa contribution au fonctionnement de l'ensemble, c'est-à-dire où les traits dégagés ne

tème chez soi, fonction par rapport aux autres ³²⁷. On constata que chaque phonème [166] se caractérisait par ses « éléments différen-

prennent de sens et de valeur linguistiques que par leur solidarité ou leur interdépendance », p. 61-62, André MARTINET, *La Linguistique synchronique*, Études et Recherches, P. U. F., Paris, 1965.

³²⁷ Cette liaison système-fonction joue le rôle de signifiant et de signifié dans le signe. C'est d'ailleurs pourquoi la notion de « signe » peut servir à l'analyse de n'importe quel niveau de la langue, comme l'explique clairement Jakobson dans une longue page que nous devons citer. Elle porte déjà en elle l'explication de la logique du sensible dont parlera Lévi-Strauss, elle porte en elle la confusion essentielle entre le « signe » porteur de « symbolique » et le c signe o porteur comme tout signe du couple système-fonction.

« La pensée structuraliste moderne l'a clairement établi : le langage est un système de signes, la linguistique est partie intégrante de la science des signes, la sémiotique (ou, dans les termes de Saussure, la sémiologie). La définition médiévale du signe – *aliquid stat pro aliquo* – que notre époque a ressuscitée, s'est montrée toujours valable et féconde. C'est ainsi que la marque constitutive de tout signe en général, du signe linguistique en particulier, réside dans son caractère double : chaque unité linguistique est bipartite et comporte deux aspects, l'un sensible et l'autre intelligible – d'une part le *signans* (le signifiant de Saussure), d'autre part le *signatum* (le signifié). Ces deux éléments constitutifs du signe linguistique (et du signe en général) se supposent et s'appellent nécessairement l'un l'autre.

« Mais, dans la mesure où les chercheurs appliquèrent systématiquement les méthodes isolatrices postulées par les néo-grammairiens ces deux aspects des phénomènes linguistiques, le sensible et l'intelligible, furent conçus exclusivement comme des domaines fermés et indépendants. On ne tint plus aucun compte de l'unité du signe. L'étude des sons du langage, coupés de leur fonction signifiante, perdit inévitablement sa connexion avec la linguistique comme discipline sémiologique et menaça de devenir une simple branche de la physiologie et de l'acoustique ; quant au problème strictement linguistique des significations, ou bien on l'oublia dans la quête de leur arrière-plan psychologique, ou bien on le confondit avec « le royaume extrinsèque des objets non linguistiques » –selon l'expression de Charles Morris.

« On ne peut mener à bien l'analyse d'un signe linguistique quel qu'il soit, qu'à la condition d'étudier son aspect sensible à la lumière de son aspect intelligible (le signifiant à la lumière du signifié) et réciproquement. Le dualisme indissoluble de tout signe linguistique est le point de départ de la linguistique moderne dans le combat obstiné qu'elle mène sur deux fronts. Le son et le sens : ces deux domaines doivent être complètement incorporés dans le champ de la science du langage ; il faut analyser systématiquement les sons de la parole à la lumière du sens, et le sens lui-même, en se référant à la forme phonique. Nous pouvons et nous devons résoudre un signe lin-

tiels » ou « traits distinctifs ». Chaque langue possède un nombre de phonèmes limités, eux-mêmes faisceaux de traits distinctifs, et semble se laisser analyser par dichotomies successives ³²⁸.

« Chaque langue possède un système de traits distinctifs, groupés selon certaines règles en faisceaux et en séquences, tous ces moyens servent à distinguer des mots de significations différentes. Ce système est gouverné par des lois phonologiques autonomes ³²⁹. »

Roman Jakobson, principal inspirateur de Lévi-Strauss en linguistique, marque bien par ailleurs la liaison du système phonologique et du système grammatical. La langue est un système qui comporte plusieurs niveaux ³³⁰ systématiquement liés mais chacun d'une autonomie relative. Les changements à un niveau s'inscrivent dans le système particulier de ce niveau mais sont induits par d'autres. « Les structures phonologiques et grammaticales se rajustent mutuellement l'une à l'autre. L'autonomie interne relative de chaque système n'exclut pas une interaction et une interdépendance continues ³³¹. »

La langue est un système fait de niveaux divers et la première tâche est d'en décrire les structures. L'École de Prague fut la première à décrire les structures d'un des niveaux de la langue, celui de l'articulation phonématique. La linguistique actuelle s'efforce de penser les relations entre les divers niveaux du système de la langue.

guistique complexe en ses éléments constitutifs. Nous pouvons et nous devons obtenir finalement la plus petites unités linguistiques, mais il nous faut toujours garder présente à l'esprit l'idée que, si l'analyse linguistique, et en général l'analyse sémiotique, résout des unités sémiotiques complexes en unités plus petites, il s'agit toujours d'unités "otiques. Chacune de ces unités, même les unités ultimes, doit avoir deux faces, comprendre à la fois une face *signifiante* et une face signifié. » Roman JAKOBSON, *o. c.*, p. 16a-163.

³²⁸ Pour tout ceci, voir les chapitres VI et VIII de R. JACOBSON, *o. c.*

³²⁹ *Ibid.*, p. 171.

³³⁰ On lira ici avec profit le chapitre X : « Les niveaux de l'analyse linguistique » dans E. BENVENISTE *o. c.*, ou encore R. JACOBSON, *o. c.*, p. 162-175.

³³¹ *Ibid.*, p. 174.

§ III. La « révolution » structuraliste où la culture est une forme non une substance.

[Retour à la table des matières](#)

Sans développer ce point de vue, il est utile cependant de marquer comment, en adoptant les perspectives de la linguistique structurale pour l'étude de la culture, Lévi-Strauss renverse les problématiques habituelles.

Comme la linguistique structurale, Lévi-Strauss s'écarte des méthodes historiques (évolutionnistes, diffusionnistes) ou encore psychologiques. On ne peut espérer trouver ici de véritables lois.

[167]

Comme la linguistique structurale le fait pour la langue, Lévi-Strauss fait l'hypothèse que la culture est une totalité. Dans un système fait de divers niveaux en relation d'interdépendance, il faut tenter de dire les structures de ses différents « ordres », mettre en relation systématique ces « ordres » et les diverses cultures ensuite. On a trop longtemps regardé la culture comme une substance, faisons l'hypothèse qu'elle est une forme ³³².

« Loin que la langue s'abolisse dans la société, c'est la société qui commence à se reconnaître comme « langue ». Des analystes de la société se demandent si certaines structures sociales ou, sur un autre plan, ces discours complexes que sont les mythes ne seraient pas à considérer comme des signifiants dont on aurait à rechercher les signifiés. Ces investigations novatrices donnent à penser que le caractère foncier de la langue, d'être composée de signes, pourrait être commun à l'ensemble des phénomènes sociaux qui constituent la *culture* ³³³. »

³³² « Dans une culture, comme dans une langue, il y a un ensemble de symboles dont il s'agit de définir les relations. Jusqu'ici la science des cultures reste fortement et délibérément « substantielle ». Pourra-t-on dégager dans l'appareil de la culture des structures formelles du type de celles que M. Lévi-Strauss a introduites dans les systèmes de parenté ? C'est le problème de l'avenir. » E. BENVENISTE, *o. c.*, p. 162-163.

³³³ *Ibid.*, p. 43-44.

De même que la linguistique montre que les « structures » qu'elle met au jour sont inconscientes et sont responsables des possibilités de communiquer des significations ³³⁴, de même le structuralisme de Lévi-Strauss voudra montrer que les structures des différents systèmes dont il parle ont les mêmes propriétés. De même qu'en linguistique on peut espérer des lois scientifiques en revenant à ces processus inconscients, de même peut-on l'espérer pour comprendre les particularités de la culture.

De même que la linguistique lie l'aspect systématique de la langue à sa fonction de communication de signification, de même qu'elle admet un certain impact de la fonction sur les caractéristiques du système, ainsi le structuralisme en sciences humaines admet la relation des systèmes, ainsi le structuralisme en sciences humaines admet la relation des systèmes formels qu'il relève et des fonctions d'échange et de communication dans la vie sociale.

Mais, nous pensons aussi que de même qu'en linguistique il est sans doute erroné de vouloir remonter à l'« esprit ³³⁵ », il serait de

³³⁴ « Une réflexion un peu attentive sur la manière dont une langue, dont toute langue se construit, enseigne que chaque langue a un certain nombre de problèmes à résoudre, qui se ramènent tous à la question centrale de la « signification ». Les formes grammaticales traduisent, avec un symbolisme qui est la marque distinctive du langage, la réponse donnée à ces problèmes ; en étudiant ces formes, leur sélection, leur groupement, leur organisation propres, nous pouvons induire la nature et la forme du problème intralinguistique auquel elles répondent. Tout ce processus est inconscient, difficile à atteindre, mais essentiel. » *Ibid.*, p. 117.

³³⁵ « Il est de la nature du langage de prêter à deux illusions en sens opposé. Étant assimilable, consistant en un nombre toujours limité d'éléments, la langue donne l'impression de n'être qu'un des truchements possibles de la pensée, celle-ci, libre, autarcique, individuelle, employant la langue comme son instrument. En fait, essaie-t-on d'atteindre les cadres propres de la pensée, on ne ressaisit que les catégories de la langue. L'autre illusion est à l'inverse. Le fait que la langue est un ensemble ordonné, qu'elle révèle un plan, incite à chercher dans le système formel de la langue le décalque d'une « logique » qui serait inhérente à l'esprit, donc extérieure et antérieure à la langue. En fait, on ne construit ainsi que des naïvetés ou des tautologies.

« ... Il est plus fructueux de concevoir l'esprit comme virtualité que comme cadre, comme dynamisme que comme structure. » *Ibid.*, p. 73.

même erroné [168] de tenter d'y remonter en sciences humaines. Une différence fondamentale s'est installée de plus en plus, à ce propos, entre la recherche de Lévi-Strauss et la linguistique. Lévi-Strauss tente de remonter aux structures de l'esprit humain lui-même. Il est, à notre avis, significatif qu'en désirant faire une science « positive » de l'humain, Lévi-Strauss soit poussé jusque-là. Dans cette ligne, il est amené par le fait même à distinguer de plus en plus sciences sociales et sciences humaines ³³⁶. Nous voulons dire qu'en essayant de remonter à « l'architecture de l'esprit ³³⁷ », Lévi-Strauss tente équivalamment de sauver les structures de l'impact de l'échange, de la communication et du temps. S'il réussissait, il ferait une science, mais c'est tout le problème. Nous verrons ailleurs que la liaison système-fonction empêche

³³⁶ La tendance de la problématique exposée dans l'article de la *Revue internationale des sciences sociales*, art. cit., s'éclaire dans cette perspective : « Dès lors, le seul principe concevable de la distinction entre sciences sociales et sciences humaines ressortirait clairement. On ne l'avoue pas volontiers : sous le manteau des sciences sociales, on trouve toutes celles qui acceptent sans réticence de s'établir au coeur même de leur société, avec tout ce que cela implique... de considération des problèmes sous l'angle de l'intervention pratique.

« En revanche, les sciences humaines sont celles qui se mettent en dehors de chaque société particulière : soit qu'elles cherchent à adopter le point de vue d'une société quelconque, soit celui d'un individu quelconque au sein de n'importe quelle société, soit enfin que, visant à saisir une réalité immanente à l'homme, elles se placent en deçà de tout individu et de toute société. Entre sciences sociales et sciences humaines, la relation (qui, dès lors, apparaît d'opposition plutôt que de corrélation) devient celle entre une attitude centripète et une attitude centrifuge. Les premières consentent parfois à partir du dehors, mais afin de revenir au-dedans. Les secondes suivent une démarche inverse : si, parfois, elles s'installent au-dedans de la société de l'observateur, c'est pour s'en éloigner très vite et insérer des observations particulières dans un ensemble ayant une portée plus générale. Mais, du même coup, on découvre la nature de l'affinité avec les sciences exactes et naturelles, sur quoi insistent les *behavioral sciences*, et qui joue bien plus en faveur des sciences humaines que des sciences sociales. En effet, les sciences auxquelles nous réservons le nom de « sciences humaines » peuvent posséder un objet qui les apparente aux sciences sociales ; du point de vue de la méthode, elles se rapprochent davantage des sciences exactes et naturelles, pour autant qu'avec cet objet (qui ne leur appartient pas en propre), elles répudient toute connivence ; disons vulgairement qu'à la différence des sciences sociales, elles ne sont pas « de mèches avec lui », p. 534.

³³⁷ C. C., p. 346.

de remonter jusqu'à l'esprit dans les termes prévus par le structuralisme de Lévi-Strauss. Nous pensons que la conséquence de cette impossibilité est que le structuralisme trouve tout son sens comme logique de l'esthétique.

[169]

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

Chapitre V

La constitution de la méthode et ses problèmes

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui précède sert de *background* à cette présentation de la méthode structuraliste.

Après avoir convaincu d'appliquer les enseignements de la linguistique structurale aux phénomènes sociaux par le biais d'une réflexion sur le symbolique présent ici et là et sur l'échange que le symbolique entraîne nécessairement, comment Lévi-Strauss met-il au point ses méthodes de travail et quelles objections rencontre-t-il inévitablement ?

Nous partons du chapitre XV de l'*Anthropologie structurale*.

§ I. Le structuralisme commence par être un formalisme.

1. Modèle et Structure.

« Le principe fondamental est que la notion de structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci ³³⁸. »

[170]

On se rappellera les développements de Lévi-Strauss étudiant la voie par laquelle l'enseignement du modèle linguistique pouvait s'appliquer aux phénomènes sociaux. Il avait conclu – étudiant alors les systèmes de parenté – qu'en les comprenant comme des *systèmes de symboles*, on pouvait passer de l'un aux autres.

Les modèles dont il s'agit ici sont, de la même manière, des systèmes de symboles, des « représentations ». Sur ces « modèles », le structuralisme a son opinion : « ces modèles qui sont l'objet propre des analyses structurales ³³⁹ ».

En rapprochant de cette déclaration le texte suivant, on a de quoi méditer : « D'un point de vue structuraliste..., la notion de structure ne relève pas d'une définition inductive, fondée sur la comparaison et l'abstraction des éléments communs à toutes les acceptions du terme

³³⁸ A. S., p. 305. « Ainsi apparaît la différence entre deux notions si voisines qu'on les a souvent confondues, je veux dire celle de STRUCTURE SOCIALE et celle de RELATIONS SOCIALES. Les RELATIONS SOCIALES sont la matière première employée pour la construction des modèles qui rendent manifeste la STRUCTURE SOCIALE : elle-même. En aucun cas, celle-ci ne saurait donc être ramenée à l'ensemble des relations sociales, observables dans une société donnée. Les recherches de structure ne revendiquent pas un domaine propre, parmi les faits de société. » *Ibid.*, p. 305-306.

³³⁹ *Ibid.*, p. 306.

tel qu'il est généralement employé. *Ou le terme de structure sociale - n'a pas de sens, ou ce sens a déjà une structure.* ³⁴⁰ »

On construit donc des « modèles » d'après la réalité empirique, mais ils ne s'y réduisent pas. Ces « modèles » font ensuite l'objet des analyses structurales. On dit même que si le terme de « structure » sociale a un sens, ce sens lui-même a déjà une structure. On voit déjà comment le mot « structure » prend ici un sens. La démonstration qui suit revient, en effet, aux systèmes de symboles et on remarque que si le sens du terme « structure » sociale a déjà une structure, en suite de quoi la notion de « structure sociale » peut, elle aussi, avoir un sens, c'est que cette structure est la structure inconsciente qui permet aux systèmes de symboles, que seront les structures sociales, modèles bâtis d'après la réalité empirique, de signifier quelque chose.

Quand on parle de « structure sociale », on ne parle donc pas de structural inconscient, on parlera de système de [171] symboles élaborés à partir de la réalité empirique. Cependant, si, à propos de ces modèles, on peut parler de « structure sociale », c'est que ces systèmes de symboles ont une relation à la structure inconsciente de notre esprit.

Par le « modèle », on a donc accès à la « structure ».

Parce qu'il est un système de symboles, on a accès, par le modèle, à la structure inconsciente. A la question de savoir quand les modèles méritent le nom de « structure », c'est-à-dire ont le pouvoir de parler en même temps des faits et de la structure inconsciente, Lévi-Strauss s'appuie simplement sur l'épistémologie :

Nous pensons en effet que pour mériter le nom de structure, des modèles doivent exclusivement satisfaire à quatre conditions.

En premier lieu, une structure offre un caractère de système. Elle consiste en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres.

En second lieu, tout modèle appartient à un groupe de transformations dont chacune correspond à un modèle de même famille, si bien que l'ensemble de ces transformations constitue un groupe de modèles.

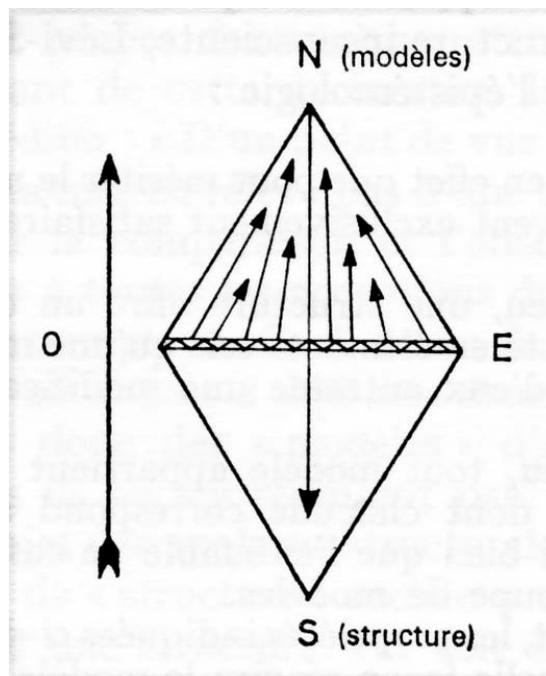
Troisièmement, les propriétés indiquées ci-dessus permettent de prévoir de quelle façon réagira le modèle, en cas de modification d'un de ses

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 305.

éléments. Enfin, le modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement puisse rendre compte de tous les faits observés ³⁴¹.

La démarche que nous suivons jusqu'ici pourrait prendre la forme graphique d'un losange où l'axe O-E, représente le niveau de la réalité empirique, où les flèches vers le pôle N symbolisent les constructions des modèles et celles du N vers le S, la réflexion structurale. En supposant alors la démarche réussie, on retournera du point S à la ligne O-E, concret de la réalité empirique, en passant par le N (voir figure page suivante).

Mais de nombreux problèmes surgissent aussitôt : que vaut la « lecture » des faits traduite dans les « modèles » ? Ne [172] revient-on pas nécessairement au formalisme des modèles, même si ces modèles sont des systèmes de symboles sur lesquels le structural de l'esprit a pouvoir d'éclaircissement ? Comment éviter le formalisme ? Comment, autrement dit, rapprocher la réalité empirique, les modèles et la structure inconsciente, en sorte qu'ils bénéficient tous d'une même lumière ?



³⁴¹ *Ibid.*, p. 306.

Pourquoi, en effet, ne pas réfléchir plus simplement sur les modèles formels des mathématiques, de la géométrie, de la logique symbolique, etc. sans s'escrimer à les vouloir venus de l'observation de la réalité empirique ? Nous verrons plus loin pourquoi cette liaison à l'empirique est capitale pour comprendre comment le structuralisme espère montrer qu'il n'est pas un formalisme.

En attendant, Lévi-Strauss distingue observation et expérimentation, conscience et inconscience des modèles, modèles mécaniques et modèles statistiques.

L'observation des faits, et l'élaboration des méthodes permettant de les utiliser pour construire des modèles, ne se confondent jamais avec l'expérimentation au moyen des [173] modèles eux-mêmes. Par « expérimentation sur les modèles », j'entends l'ensemble des procédés permettant de savoir comment un modèle donné réagit aux modifications, ou de comparer entre eux des modèles de même type ou de types différents ³⁴².

Ces deux étapes de la recherche restent dans la ligne épistémologique que rapportait le texte précédent, et tout l'art est de revenir incessamment de l'une à l'autre, jusqu'au moment où le ou les modèles construits rendent compte des faits et de tous les faits considérés, atteignant progressivement à ce que Lévi-Strauss appelle « le modèle VRAI : c'est-à-dire celui qui, tout en étant le plus simple, répondra à la double condition de n'utiliser d'autres faits que ceux considérés, et de rendre compte de tous ³⁴³ ».

Passant au problème conscience et inconscience des modèles, il ajoute aussitôt : « Les modèles peuvent être conscients ou inconscients » et, à peine plus loin : « Un modèle quelconque peut être conscient ou inconscient, *cette condition n'affecte pas sa nature* ³⁴⁴. »

Le développement qui suit montre que les modèles conscients de l'observateur ou bien ceux que les sociétés observées se sont donnés,

³⁴² *Ibid.*, p. 307.

³⁴³ *Ibid.*, p. 308.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 308.

sont souvent des réinterprétations, véritables obstacles à la recherche des modèles vrais, encore que ce ne soit pas toujours le cas ³⁴⁵.

[174]

Ainsi, l'analyse structurale se heurte à une situation paradoxale, bien connue du linguiste : plus nette est la structure apparente, plus difficile devient-il de saisir la structure profonde, à cause des modèles conscients et déformés qui s'interposent comme des obstacles entre l'observateur et son objet ³⁴⁶.

Lévi-Strauss semble dire en filigrane que l'objet de l'analyse structurale – ou analyse de la structure du modèle – n'a pas besoin de faire intervenir la démarche de la construction consciente des modèles. Car qu'est-ce que cette « structure profonde » quand on l'oppose à la « structure apparente » ? L'effort de Lévi-Strauss ne tente pas d'éclairer immédiatement la réalité empirique. C'est en éclairant d'abord la structure profonde, d'ordre inconscient, qu'on a chance en retour de jeter quelque lumière sur la réalité empirique. Mais la particularité du structuralisme en la matière est qu'il ne délaisse pas les faits pour aller vers la structure inconsciente des modèles.

³⁴⁵ « Beaucoup de cultures dites primitives ont élaboré des modèles - de leurs règles de mariage, par exemple - meilleurs que ceux des ethnologues professionnels. Il y a donc deux raisons pour respecter ces modèles « faits à la maison ». D'abord, ils peuvent être bons ou, tout au moins, offrir une voie d'accès à la structure ; chaque culture a ses théoriciens, dont l'œuvre mérite autant d'attention que celle que l'ethnologue accorde à des collègues. Ensuite, même si les modèles sont tendancieux ou inexacts, la tendance ou le genre d'erreurs qu'ils recèlent font partie intégrante des faits à étudier ; et peut-être comptent-ils parmi les plus significatifs. Mais, quand il donne toute son attention à ces modèles, produits de la culture indigène, l'ethnologue n'aura garde d'oublier que des normes culturelles ne sont pas automatiquement des structures. Ce sont plutôt d'importantes pièces à l'appui pour aider à découvrir celles-ci : tantôt documents bruts, tantôt contributions théoriques, comparables à celles apportées par l'ethnologue lui-même. » *Ibid.*, p. 309. On peut encore ajouter ces lignes qui suivent de peu celles-ci : « Car les représentations conscientes des indigènes, tout intéressantes qu'elles soient... peuvent rester objectivement aussi distantes de la réalité inconsciente que les autres. - *Ibid.*, p. 310.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 308-309.

Autrement dit, tout modèle bien fait ne convient pas. Tout modèle, jouissant même des qualités propres à un système et groupant sa part de faits, ne convient pas. Il arrive un moment où l'observateur prend conscience que ses propres modèles sont des interprétations. Il en vient à être fidèle aux systèmes de faits puis constatera que les modèles qui s'y rapportent sont liés entre eux comme dans un « groupe de transformation ». En atteignant la « structure profonde », on atteint le lieu de passage qui met en rapport entre eux les systèmes de faits : de la cuisine au rituel, du mythe à l'art, aux systèmes de parenté, etc. Nous y reviendrons.

Quand, plus loin, Lévi-Strauss évoque le problème des modèles mécaniques et statistiques ³⁴⁷, on trouve ces textes qui font penser que nous avons raison de croire que c'est [175] bien les structures inconscientes que l'on recherche. En effet, alors que jusqu'à présent nous al lions des faits aux modèles et des modèles à leur structure, on renverse ici la relation :

Les recherches structurales n'offriraient guère d'intérêt si *les structures n'étaient traduisibles en modèles* dont les propriétés formelles sont comparables, indépendamment des éléments qui les composent. Le structuraliste a pour tâche d'identifier et d'isoler les niveaux de réalité qui ont une valeur stratégique du point de vue où il se place, autrement dit, qui peuvent être représentés sous forme de modèles, quelle que soit la nature de ces derniers ³⁴⁸.

Les structures sont immanentes aux modèles, on le savait, mais ces structures devraient être traduisibles en modèles. C'est dire que les modèles relevaient dès le départ des structures inconscientes, l'aspect structural des modèles ne peut être tiré de la réalité empirique à partir d'où l'on construit les modèles. Ce qui est vrai des modèles conscients

³⁴⁷ « Une dernière distinction se rapporte à l'échelle du modèle, comparée à celle des phénomènes. Un modèle dont les éléments constitutifs sont à l'échelle des phénomènes sera appelé modèle mécanique » et « modèle statistique » celui dont les éléments sont à une échelle différente. » *Ibid.*, p. 311.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 311

l'est encore plus des modèles inconscients : il faut remonter à la structure de l'esprit.

Il semble que ce soit précisément parce que les modèles sont d'abord *construits* – et de toute manière les modèles inconscients devront être *dits* si l'on veut en faire la science – qu'ils portent structure, témoins de la structure de l'esprit. Reprenant Fortes sur lequel il s'appuie en distinguant fortement modèle et réalité, Lévi-Strauss dit avec lui : « La structure ne peut être directement appréhendée dans la « réalité concrète... ». Quand on s'attache à définir une structure, on se place, pourrait-on dire, au niveau de la grammaire et de la syntaxe, et non à celui de la langue parlée ³⁴⁹. »

Ces considérations aideront à mieux comprendre la dualité (on serait tenté de dire : la contradiction) qui caractérise les études structurales. On se propose d'abord d'isoler des niveaux [176] significatifs, ce qui implique le découpage des phénomènes. De ce point de vue, chaque type d'études structurales prétend à l'autonomie, à l'indépendance par rapport à tous les autres et aussi par rapport à l'investigation des mêmes faits, mais fondée sur d'autres méthodes. Pourtant, nos recherches n'ont qu'un intérêt, qui est de construire *des modèles dont les formelles sont*, du point de vue de la comparaison et de l'explication, *réductibles aux propriétés d'autres modèles relevant eux-mêmes de niveaux stratégiques différents* ³⁵⁰.

Où en est-on ? On précise les corrélations entre les notions de « modèle », de « système » et de « structure ». Les « modèles » sont la matière première des recherches structurales, ils sont produits par l'activité de l'observateur et doivent avoir les qualités du « système ». Ces « systèmes » n'inspireront confiance à la recherche structurale que si les « modèles » ne trahissent pas des fonctions de réinterprétation. On gagne à relever les modèles inconscients des phénomènes sociaux. On ne se placera donc pas au niveau de l'activité d'échange mais au niveau des produits déjà échangés, des systèmes déjà formés et sur les-

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 355. Tout ce texte est une citation de FORTES.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 313. Lévi-Strauss développe la même thèse en 1964 dans *Revue internationale des sciences sociales*, art. cit. : La « réductibilité » des propriétés formelles d'un modèle à l'autre venant de niveaux stratégiques différents, en mettant en rapport histoire, sociologie, ethnographie et ethnologie, par rapport aux modèles qu'ils emploient.

quels reposent les échanges actuels : par exemple, les mythes, les rites, la cuisine, les arts, la religion, etc. Certes, les modèles-interprétations intéressent également le structuraliste, mais il ne gagne pas à commencer par eux.

Mais à quoi renvoient les « niveaux stratégiques différents » qu'on vient d'évoquer ? D'autre part, où apparaît dans ce qui précède que la vie sociale est faite de signes échangés ? De plus, on dit que ces « niveaux stratégiques » définissent : une sorte de hiérarchisation des structures des modèles, qu'est-ce à dire ?

Pour préciser les principales notions, il faut s'étendre sur le cadre dans lequel elles trouvent leur place, en disant un mot de ce que Lévi-Strauss appelle les « structures de communication » et les « structures de subordination ». Elles [177] décrivent, dans l'optique qui précède, l'espoir de lire progressivement tout le social à partir du structural. Ces positions serviront plus tard à préciser comment Lévi-Strauss se prépare à dépasser le formalisme ³⁵¹.

³⁵¹ À ce propos, un texte décrit assez bien les objections que certains feraient déjà à Lévi-Strauss, qui lui-même les rejette ici : « L'attitude systématique et formaliste de Murdock s'oppose à celle, empiriste et naturaliste, de Radcliffe-Brown. Pourtant Murdock reste, presque autant que son adversaire, imbu d'un esprit psychologique et même biologique, qui le pousse vers des disciplines périphériques, comme la psychanalyse et la psychologie du comportement. Réussit-il ainsi à se libérer de l'empirisme, qui pèse si lourdement sur les interprétations de Radcliffe-Brown ? On peut en douter, puisque ce recours extérieur l'oblige à laisser inachevées ses propres hypothèses, ou à les parfaire au moyen d'emprunts qui leur donnent un caractère hybride... Au lieu de considérer les systèmes de parenté comme des moyens sociaux destinés à remplir une fonction sociale, Murdock en vient finalement à les traiter comme des conséquences sociales de prémisses exprimées en termes de biologie et de psychologie. » *Ibid.*, p. 338.

Ceci est d'autant plus frappant que Lévi-Strauss rapproche souvent, nous l'avons vu, l'ethnologie de la psychologie ou de la biologie.

2. Structures de « communication » et de « subordination ».

[Retour à la table des matières](#)

Lévi-Strauss n'oublie ni la praxis, ni la conscience, ni les valeurs, mais il ne peut en faire son objet d'étude dès le départ. Bien plus, ces notions sont constamment supposées dans son objet actuel d'étude, c'est-à-dire les structures inconscientes des œuvres humaines. A tout instant intervient l'initiative des personnes dans la vie sociale et l'échange se charge d'entraîner son cortège de conflits et d'ententes. Lévi-Strauss ne l'ignore pas, mais il ne s'oriente pas d'abord dans cette direction. Prenons acte en même temps de ce choix et de cette conscience ³⁵².

³⁵² A ceux qui lui objectent son oubli de la praxis, de l'activité consciente, Lévi-Strauss répond en montrant que son approche ne supprime pas l'autre. On s'étonne que ce type d'objection persiste encore de la même manière. Nous y reviendrons ailleurs mais voici les images qui symbolisent l'ensemble de ses réponses : « Que penserait-on d'entrepreneurs et d'architectes qui condamneraient la physique cosmique au nom des lois de la pesanteur, et sous le prétexte qu'une géométrie, fondée sur la considération d'espaces diversement courbés, rendrait vaines les techniques traditionnelles pour abattre ou pour construire des maisons ? Le démolisseur et l'architecte ont raison de croire en la seule géométrie euclidienne, mais ils ne prétendent pas l'imposer à l'astronome. Et, si le concours de celui-ci est requis pour transformer la maison qu'il habite, les catégories qu'il emploie, quand il veut comprendre l'univers, ne le rendent pas automatiquement inapte à manier la pioche et le fil à plomb. » *Ibid.*, p. 375.

[178]

Statique sociale ou structures de communication.

« Une société est faite d'individus et de groupes qui communiquent entre eux ³⁵³. » Le structuraliste cherche ici les règles du jeu : même si les parties que l'on joue restent imprévisibles, elles ne sont pas arbitraires.

Dans toute société, la communication s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes ; communication des biens et des services ; communication des messages. Par conséquent, l'étude du système de parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies. *Toutes trois relèvent de la même méthode* ; elles diffèrent seulement par le niveau stratégique où chacune choisit de se situer au sein d'un univers commun. On pourrait même ajouter que les règles de parenté et de mariage définissent un quatrième type de communication : celui des gènes entre les phénotypes. La culture ne consiste donc pas exclusivement en formes de communication qui lui appartiennent en propre (comme le langage) mais aussi – et peut-être surtout – en RÈGLES applicables à toutes sortes de « jeux de communication », que ceux-ci se déroulent sur le plan de la nature ou sur celui de la culture ³⁵⁴.

Lévi-Strauss s'intéresse à la mise au jour de ces « règles ». Ces « règles » sont, en somme, les structures de communications que l'on cherche. On espère découvrir les « règles » qui rendent intelligibles les divers « jeux de communication » effectivement joués dans toute société. D'un point de vue structuraliste, on définit une culture d'après les « règles » dont elle use pour « jouer » la communication.

En tout cas, on passe à nouveau par la « grammaire et la syntaxe », témoins des structures inconscientes. De plus, on reparle du « niveau stratégique » où chaque type de communication choisit de se situer « au sein d'un univers commun ». La méthode est la même pour l'étude des modèles de communication à tous les niveaux. On tient [179]

³⁵³ *Ibid.*, p 326.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 326-327.

pour acquis ces différents niveaux, on ne se demande pas ici pourquoi ils sont spécifiques.

Lévi-Strauss reste proche du modèle linguistique. La notion d' « écart différentiel » est essentielle pour comprendre le point de vue structuraliste sur ces « niveaux stratégiques différents ».

..., on aurait tout intérêt à placer la notion de culture sur le même plan que la notion démographique et génétique d'isolat. Nous appelons culture tout ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs... L'objet et dernier des recherches structurales étant les CONSTANTES liées à de tels écarts... En fait, le terme de culture est employé pour regrouper un ENSEMBLE d'écarts significatifs dont l'expérience prouve que les limites coïncident approximativement ³⁵⁵.

On voit l'objet des recherches structurales. Résistons à l'envie qui survient de rappeler qu'en culture l'homme agit, parle, fait et défait, que la société est faite de personnes et non seulement de « jeux de communication ». Lévi-Strauss ne l'ignore pas, mais il choisit de laisser cet aspect de côté pour l'instant. Le texte qui suit le prouve :

L'analogie qui vient d'être affirmée entre sociologie de la parenté, science économique et linguistique, laisse subsister une différence entre les trois modes de communication correspondants : ils ne sont pas à la même échelle. Envisagés sous le rapport des taux de communication pour une société donnée, les inter-mariages et l'échange des messages diffèrent entre eux, quant à l'ordre de grandeur, à peu près comme les mouvements des grosses molécules de deux liquides visqueux, traversant par osmose la paroi difficilement perméable qui les sépare, et ceux d'électrons émis par des tubes cathodiques. Quand on passe du mariage au langage, on va d'une communication à rythme lent à une autre, à rythme très rapide. Différence facilement explicable : dans le mariage, objet et sujet de communication sont presque de même nature (femme et hommes respectivement) ; tandis que, dans le langage, celui qui parle ne se confond jamais avec ses mots. [181] Nous sommes donc en présence d'une double opposition : PERSONNE et SYMBOLE, VALEUR et SIGNE. On comprend mieux, ainsi, la position intermédiaire des échanges économiques par rapport aux deux autres formes : les biens et les services ne sont pas des personnes (comme

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 325.

les femmes) ; mais à la différence des phonèmes, ce sont encore des valeurs. Et pourtant, bien qu'ils ne soient pas intégralement ni des symboles, ni des signes, on a besoin de symboles et de signes pour les échanger dès que le système économique atteint un certain degré de complexité ³⁵⁶.

Le choix est apparent, on a vu que Lévi-Strauss s'intéresse d'abord aux symboles et aux signes avant de s'intéresser aux personnes et aux valeurs. Aussitôt après, il prospecte les résultats possibles d'une étude de la société telle qu'il l'entend : il s'arrête à la notion de « jeu » théo-

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 327. Signalons en passant ce membre de phrase : « mais, à la différence des phonèmes, ce sont encore des valeurs ». Dans le contexte de l'argument, ceci est significatif : d'un point de vue structuraliste, on ne communique dans l'échange linguistique que des « phonèmes » !

ries de von Neumann et Morgenstern) ³⁵⁷ et aux théories de la communication ³⁵⁸.

[181]

Cette section de chapitre pose les principaux jalons qui marquent les tentatives de Lévi-Strauss pour préciser ses positions méthodologiques. Cette construction abstraite devra se « relire » d'ici peu dans une optique qui l'éclairera.

³⁵⁷ Lévi-Strauss s'arrête aux théories de von Neumann et Morgenstern et se rapproche ainsi des modèles des sciences économiques (ceci paraît significatif dans la mesure où, mieux que dans le modèle de la phonologie structurale, on marque la liaison de l'action et de son fondement structural) : « A vrai dire, il existe une grande différence entre les jeux de société et les règles de mariage : les premiers sont destinés à permettre à chaque joueur d'obtenir, pour son avantage, des écarts différentiels aussi grands que possible à partir d'une régularité statistique initialement donnée. Les règles du mariage agissent en sens inverse : rétablir une régularité statistique, en dépit des valeurs différentielles qui se manifestent entre les individus et les générations. On pourrait dire que les secondes constituent des « jeux à l'envers », ce qui ne les empêche pas d'être justiciables des mêmes méthodes.

« D'ailleurs, dans les deux cas, une fois fixées les règles, chaque individu ou groupe essaye de jouer le jeu de la même façon, c'est-à-dire pour accroître ses propres avantages aux dépens d'autrui. Sur le plan du mariage, ce sera en obtenant plus de femmes, ou une épouse plus enviable, en fonction de critères esthétiques, sociaux, ou économiques. » *Ibid.*, p. 328-329.

On retrouve les mêmes thèmes dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss s'intéresse moins à l'activité du joueur, que ces théories de la *décision* soulignent, qu'aux modèles. Ce sont les règles qu'il faut découvrir à partir des jeux effectivement joués dans la vie sociale, mais sans les connaître au départ de l'observation. La théorie des jeux est l'étude, dans un domaine par hypothèse parfaitement clôturé, des processus de prises de décisions dans l'ordre économique. Lévi-Strauss tente beaucoup plus : il essaye de trouver les règles universelles – *et donc tenant lieu de domaine clôturé* – de l'esprit sur lesquelles les décisions les plus diverses s'appuient.

³⁵⁸ « On en vient ainsi à introduire, dans les études relatives à la parenté et au mariage, des conceptions dérivées de la théorie de la communication. » *Ibid.*, p. 329. Et, un peu plus loin : on peut « espérer qu'un jour, nous atteindrons un niveau d'analyse où la structure sociale sera de plain-pied avec d'autres types de structure : mentale et surtout linguistique ». *Ibid.*, p. 332.

Nous avons vu dans le chapitre IV que Lévi-Strauss voyait dans les théories de la communication, la convergence qu'il espère ici.

On ne peut demander à Lévi-Strauss de donner la définition des structures inconscientes qu'impliquent les sociétés telles qu'elles sont, c'est précisément ce qu'il recherche. On se fait une opinion sur ses projets et ses exigences méthodologiques.

Dynamique sociale : structures de subordination.

« Pour l'auteur de ces lignes, les systèmes de parenté, les règles de mariage et de filiation, forment un ensemble dont la fonction est d'assurer la permanence du groupe social, en entrecroisant, à la façon d'un tissu, les relations consanguines et celles fondées sur l'alliance ³⁵⁹. » Ce système d'échange pourrait fonctionner sans cesse, jamais il n'intègre tous les éléments de la vie sociale. Il y a des naissances, il y a des morts et le groupe social porte toujours en son sein deux générations au minimum dont l'une est subordonnée à l'autre. Et nous voilà en présence de structures de communication traversées en tout point par des structures de subordination. Il y a « échange » entre les générations et à l'intérieur des générations et tout ne relève pas du système de parenté ³⁶⁰.

Comment « structure » et « échange » sont-ils liés, s'assurent-ils mutuellement et se fondent-ils l'un sur l'autre ? On trouve ici le véritable « Janus à deux fronts » dont parlait Lévi-Strauss ³⁶¹. Deux exemples serviront à répondre.

Dans le premier, Lévi-Strauss rappelle ses positions sur ce qu'il nomme, avec Radcliffe-Brown, le « système des [182] appellations » et le « système des attitudes ». L'impact de l'échange et sa constante nécessité sont confirmés :

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 342.

³⁶⁰ « On doit donc introduire dans le modèle théorique des éléments nouveaux, dont l'intervention puisse expliquer les transformations diachroniques de la structure, en même temps qu'elle rendrait compte des raisons pour lesquelles une structure sociale ne se réduit jamais à un système de parenté. » *Ibid.*, p. 342.

³⁶¹ Voir chapitre III.

Les conduites différentielles entre parents tendent à s'organiser sur le même modèle que la terminologie, mais elles constituent aussi un moyen de résoudre les difficultés, et de surmonter les contradictions inhérentes à cette terminologie même. Ainsi, les règles de conduite entre parents, dans une société quelconque, traduiraient une tentative pour résoudre les contradictions découlant du système terminologique et des règles d'alliance. Dans la mesure où les premières tendent à se constituer en système, de nouvelles contradictions apparaissent qui provoquent une réorganisation de la terminologie, laquelle retentit sur les attitudes et ainsi de suite, sauf pendant de rares périodes d'équilibre, vite menacées ³⁶².

Le second exemple est plus probant encore car il montre mieux comment un changement de structure peut se produire sous la pression des besoins de l'échange. La structure doit changer pour ne pas faillir et doit accueillir les éléments nouveaux de l'extérieur ³⁶³ :

...l'étude des systèmes de parenté montre que, dans certaines conditions, la transformation d'un ordre transitif et non cyclique en un autre, intransitif et cyclique, n'est pas inconcevable. On peut l'observer dans une société hypergamique avec mariage préférentiel d'un homme avec la fille du frère de la mère. Un tel système consiste en une chaîne, terminée à une extrémité par une fille de plus haut rang, et donc incapable de trouver un mari qui ne lui soit pas inférieur, et à l'autre, par un garçon à jamais privé d'épouse (puisque toutes les filles du groupe, à l'exception de sa sœur, ont un rang supérieur au sien). Par conséquent, ou bien la société en question succombe à ses contradictions, ou bien son système transitif et non cyclique doit se transformer en système intransitif et cyclique, temporairement ou localement.

[183]

³⁶² *Ibid.*, p. 343-344.

³⁶³ On peut lire dans cette optique tout le chapitre VIII de l'A. S. : « Les organisations dualistes existent-elles ? » Aux pages 168-178, on trouvera une réflexion sur la dyade et la triade, le binaire et le ternaire, les différents types de dualisme ouvert ou fermé et, suivant cela, asymétrique ou symétrique, ouvert au changement ou pas, à l'événement ou pas. Après avoir constaté cela, Lévi-Strauss formalise certains dualismes binaires en systèmes ternaires qu'elles recèlent. Ces systèmes intègrent l'aspect binaire et l'aspect ternaire. Les structures binaires et ternaires sont associées et représentent, suivant lu cas, soit les *classes*, soit les *relations* entre les classes.

Ainsi s'introduisent dans nos études des notions telles que celle de transitivité, d'ordre et de cycle, qui se prêtent à un traitement formel et permettent l'analyse de types généralisés de structures sociales où les niveaux de communication et de subordination peuvent être intégrés. Ira-t-on plus loin encore, jusqu'à l'intégration des ordres actuels ou virtuels ? Dans la plupart des sociétés humaines, ce qu'on nomme « ordre social » relève d'un type transitif et non cyclique : si A est supérieur à B, et B supérieur à C, A doit être supérieur à C, et C ne peut pas être supérieur à A. Pourtant, les sociétés mêmes qui obéissent pratiquement à ces règles conçoivent d'autres types d'ordre qu'on pourrait appeler « virtuels » ou « idéaux », que ce soit sur le plan de la politique, du mythe ou de la religion, et ces ordres sont parfois intransitifs et cycliques. Ainsi, les contes des rois épousant des bergères, ou la critique de la démocratie américaine par Stendhal, comme un système où un gentleman est aux ordres de son épicier ³⁶⁴.

On le voit, des structures s'ouvrent, changent, évoluent pour permettre à l'inéluctable échange de remplir sa fonction, mais aussi parce que l'échange les force à se transformer. Véritable Janus à deux fronts, disions-nous, indissociable liaison. La structure se révèle ici comme une véritable machine à feed-back qui se transforme au fil de son action pour y rester adaptée et dont l'action repose toujours sur ces changements ³⁶⁵.

En distinguant « ordre virtuel » et « ordre actuel » comme il le fait ici, et le refera dans un instant, en distinguant « ordre vécu » et « ordre conçu », Lévi-Strauss souligne en même temps que ces « ordres » se répondent les uns aux autres, et qu'ils se renvoient incessamment la

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 346-347.

³⁶⁵ « A kinship system thus appears as a means toward an end. But is this not precisely the postulate which has been criticised on the grounds that, by introducing in our field consideration of final causes, it conflicts with the requirements of a truly scientific explanation ?...

« However, the objection that a teleological outlook is distasteful to modern sciences need not alarm us, for it is obviously false. The ghost of teleology was exorcised over twenty years ago by A. Rosenbluth, N. Wiener and J. Bigelow who have explained teleology as a special case of determinism to be found in mechanisms capable of feed-back operations. » Claude LÉVI-STRAUSS, *The Future of Kinship Studies*, The Huxley Memorial Lectures, 1965, p. 14.

charge impossible de trouver la clé d'un équilibre stable des structures que ne viendrait pas rompre sans cesse l'événement.

[184]

Pour Lévi-Strauss, « la société enveloppe un ensemble de structures correspondant à divers types d'ordres. Le système de parenté offre un moyen d'ordonner les individus selon certaines règles ; l'organisation sociale en fournit un autre ; les stratifications sociales ou économiques, un troisième. Toutes ces structures d'ordre peuvent être elles-mêmes ordonnées, à la condition de déceler quelles relations les unissent, et de quelle façon elles réagissent les unes sur les autres du point de vue synchronique ³⁶⁶ ».

Une difficulté grave surgit ici et se dessine dans la question elle-même et puis dans la réponse, le point de rupture, le choix méthodologique que Lévi-Strauss accomplira dans *Le cru et le cuit* en choisissant l'étude des mythes comme le plus apte au bénéfice des recherches structurales. Ceci le mènera toujours plus loin de l'échange dont il faut d'abord se désintéresser quoiqu'il soit toujours inévitablement présent.

...jusqu'à quel point la façon dont une société conçoit ses diverses structures d'ordre, et les relations qui les unissent, correspond-elle à la réalité ? J'ai déjà indiqué que plusieurs réponses étaient possibles, en fonction des documents considérés. Mais jusqu'à présent, nous n'avons envisagé que des ordres « vécus », *c'est-à-dire des ordres qui sont eux-mêmes fonction d'une réalité objective et qu'on peut aborder de l'extérieur*, indépendamment de la représentation que les hommes s'en font. On observera maintenant que de tels ordres « vécus » *en supposent toujours d'autres*, dont il est indispensable de tenir compte pour comprendre non seulement les précédents, mais la manière dont chaque société essaye de les intégrer tous dans une totalité ordonnée. Ces structures d'ordre « conçues », et non plus « vécues », ne correspondent directement à aucune réalité objective ; à la différence des premières, elles ne sont pas susceptibles d'un contrôle expérimental, puisqu'elles vont jusqu'à se réclamer d'une expérience spécifique avec laquelle, d'ailleurs, elles se confondent parfois. Le seul contrôle auquel nous puissions les soumettre, pour les analyser, est donc celui des ordres du premier type, ou ordres [185] « vécus ». Les ordres « conçus » correspondent au domaine du mythe et de la religion ³⁶⁷.

³⁶⁶ A. S., p. 347.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 347-348.

Lévi-Strauss choisira de plus en plus d'étudier les ordres « conçus ». Ils lui paraissent aptes à révéler les mécanismes par lesquels les ordres « conçus » et les ordres « vécus » assurent leurs fonctions d'échange, de correspondance et de réponses mutuelles pour former une totalité, ou « ordre des ordres ». On le voit donc s'écarter de l'échange pour remonter aux mécanismes sur lesquels il se fonde.

Peu à peu se forme sous nos yeux le dessein du structuralisme de Lévi-Strauss. Dans la conclusion de ce long chapitre XV, il rappelle que nous ne sommes qu'au début d'un long cheminement. On est encore à l'époque des « modèles », on recherche en tâtonnant les plus aptes à conduire aux mécanismes de l'esprit. Lévi-Strauss montre en conclusion que les modèles établis par les théories de la communication sont les plus aptes à l'aider ³⁶⁸.

L'état présent des recherches structurales en anthropologie est donc le suivant. On a réussi à isoler des phénomènes qui sont du même type que ceux dont les théories de la stratégie et de la communication permettent déjà l'étude rigoureuse. Les faits anthropologiques sont à échelle suffisamment voisine de celle de ces autres phénomènes, pour offrir l'espoir d'un traitement analogue ³⁶⁹.

§ II. Le structuralisme n'est pas un formalisme.

³⁶⁸ Les nouvelles perspectives ouvertes par la théorie de la communication résultent, précisément, des méthodes originales qu'il a fallu élaborer pour traiter des objets – les signes – qu'on peut désormais soumettre à une analyse rigoureuse, bien que leur nombre soit trop élevé pour la mécanique classique, mais encore trop restreint pour que les principes de la thermodynamique leur soient applicables. La langue est faite de morphèmes – de l'ordre de quelques milliers – et des calculs limités suffisent pour dégager des régularités significatives dans la fréquence des phonèmes. Sur un tel terrain, le seuil d'application des lois statistiques s'abaisse, en même temps que s'élève celui à partir duquel il devient possible d'utiliser des modèles mécaniques. Et du même coup, l'ordre de grandeur des phénomènes se rapproche de celui auquel l'anthropologue est accoutumé. » *Ibid.*, p. 350.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 350.

[Retour à la table des matières](#)

En prenant comme point de départ de ses recherches l'étude de la structure des modèles, le structuralisme s'écartait [186] inévitablement de la réalité vécue, du concret, de l'échange en acte, pour se consacrer à l'étude des formalismes, puisqu'un modèle est toujours d'abord une abstraction lointaine de son contenu. Comment le structuralisme s'est-il progressivement méthodologiquement constitué comme un dépassement de ce formalisme ?

En réfléchissant sur la structure des modèles, Lévi-Strauss réfléchissait aux propriétés du formalisme. Le formalisme traditionnel courait le risque de l'abstraction, la réflexion structuraliste sur les modèles dépasse ce risque en unissant leurs propriétés à celles des choses. Le structuralisme n'est pas un formalisme parce qu'il veut éviter l'abstraction.

Avant d'y venir, quelles objections principales fit-on déjà aux positions premières de Lévi-Strauss et quelles réponses fournit-il, confirmant et précisant les positions qu'il avait adoptées au chapitre XV de *l'Anthropologie structurale* ?

1. Objections et mises au point.

[Retour à la table des matières](#)

Les enseignements du modèle linguistique ont toujours servi de base aux développements précédents. Mais à force de mettre le langage au centre, n'assimile-t-on pas la culture au langage et Lévi-Strauss ne les rapproche-t-il pas trop ?

Le problème dont nous parlions au premier chapitre réapparaît. Haudricourt et Granai ont reproché à Lévi-Strauss de réduire la culture à la langue ³⁷⁰, mais celui-ci n'ignore pas l'extrême complexité des rapports langue-culture ³⁷¹. Cependant, il aime, du point de vue de ses théories, à se représenter le langage comme condition de la culture, « dans la mesure où cette dernière possède une [187] architecture similaire à celle du langage. L'une et l'autre s'édifient au moyen d'oppositions et de corrélations, autrement dit, de relations logiques. Si bien qu'on peut considérer le langage comme une fondation, destinée à recevoir les structures plus complexes parfois, mais de même type que les siennes, qui correspondent à la culture envisagée sous différents aspect ³⁷² ».

Lévi-Strauss fait du langage un modèle logique privilégié, mais remarquons que c'est sur le lien de la logique à sa fonction – la communication – que repose l'excellence du modèle. « Chercher dans le langage un modèle logique qui peut nous aider – parce que plus parfait et mieux connu – à comprendre la structure d'autres formes de communication, n'équivaut nullement à traiter celui-ci comme l'origine de celles-là ³⁷³. » En précisant le lien langage-culture, Lévi-Strauss

³⁷⁰ Voir le débat rapporté dans le chapitre V de l'A. S.

³⁷¹ « ... tout effort pour formuler dans un langage commun les problèmes linguistiques et les problèmes culturels, nous place d'emblée dans une situation extraordinairement complexe. Nous aurions tort de l'oublier », *ibid.*, p. 81. Lévi-Strauss le dit encore à la page 78.

³⁷² *Ibid.*, p. 79.

³⁷³ *Ibid.*, p. 96.

se défend donc de parler « origine », il parle plutôt de « fondement » ou de « condition » de la culture ³⁷⁴.

Le langage lui-même fait partie de l'ensemble du social dont il est une structure-clé, une structure-carrefour mais sans être pour cela l'origine des autres. Seul l'échange est origine. Dans un texte capital, Lévi-Strauss met au point ses positions après les objections subies de droite et de gauche. Sur ce texte, s'appuie la manière de poser le problème du juste rapport entre la structure et l'échange, c'est-à-dire la structure en train de vivre les événements [188] et – ce qui revient au même – de poser en termes exacts le problème du dépassement du formalisme par la position structuraliste.

L'objet de l'analyse structurale comparée n'est pas la langue française ou la langue anglaise, mais un certain nombre de structures que le linguiste peut atteindre à partir de ces objets empiriques et qui sont, par exemple, la structure phonologique du français, ou sa structure grammaticale, ou sa structure lexicale, ou même encore celle du discours qui n'est pas absolument indéterminé. A ces structures, je ne compare pas la société française, ni même la structure de la société française, comme le concevrait encore M. Gurvitch (qui s'imagine qu'une société en tant que telle possède une structure), mais un certain nombre de structures, que je vais chercher là où il est possible de les trouver, et pas ailleurs : dans le système de parenté, l'idéologie politique, la mythologie, le rituel, l'art, le « code » de la politesse, et – pourquoi pas ? – la cuisine. *C'est entre ces structures, qui sont toutes des expressions partielles* – mais privilégiées pour l'étude scientifique – de cette totalité qu'on appelle la société française, anglaise ou autre, *que,*

³⁷⁴ Sans réduire la société ou la culture à la langue, on peut amorcer cette « révolution copernicienne » (comme disent MM. Haudricourt et Granai) qui consistera à interpréter la société, dans son ensemble, en fonction d'une théorie de la communication. Dès aujourd'hui, cette tentative est possible à trois niveaux : car les règles de la parenté et du mariage servent à assurer la communication des femmes entre les groupes, comme les règles économiques servent à assurer la communication des biens et des services, et les règles linguistiques, la communication des messages.

« Ces trois formes de communication *sont en même temps, les formes d'échange, entre lesquelles des relations existent manifestement* (car les relations matrimoniales s'accompagnent de prestations économiques, et le langage intervient à tous les niveaux). Il est donc légitime de rechercher s'il existe entre elles des homologies, et quelles sont les caractéristiques formelles de chaque type pris isolément et des transformations qui permettent de passer de l'un à l'autre. » *Ibid.*, p. 95-96.

je recherche s'il existe des propriétés communes. Car, même ici, il ne s'agit pas de substituer un contenu original à un autre, de réduire celui-ci à celui-là, mais de savoir si les propriétés formelles offrent entre elles des homologies et quelles homologies, des contradictions et quelles contradictions, ou des rapports dialectiques exprimables sous forme de transformations. Enfin, je n'affirme pas que de telles comparaisons seront toujours fécondes, mais seulement qu'elles le seront parfois, et que ces rencontres auront une grande importance pour comprendre la position de telle société par rapport à d'autres du même type et pour comprendre les lois qui régissent son évolution dans le temps ³⁷⁵.

On voit clairement quelles structures Lévi-Strauss compare et quel but il poursuit. Il recherche les propriétés [189] communes de structures différentes, il en est encore ici à rechercher quels sont les rapports des propriétés *formelles* de ces différentes structures. Il s'agit d'un problème de logique : comment les logiques impliquées dans les différentes structures que l'on étudie sont-elles en rapport ? Se trouve-t-on devant des logiques différentes ou est-ce partout la même logique qui s'exprime différemment ?

À première vue, et quelle que soit la réponse, le concret semble très loin et on voit mal comment dépasser le formalisme. Nous précisons les conditions de départ des recherches structurales et à son départ le structuralisme ne peut être qu'un formalisme. Mais – et c'est tout le poids du dépassement progressif du formalisme qui apparaît dans la méthode même – le lien de cette logique avec l'échange et la communication, avec, par conséquent, la pensée symbolique et ses « signes », amène progressivement cette logique à se définir comme une logique marquée par la communication et l'échange.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 98. « Pour définir convenablement les relations entre langage et culture, il faut, me semble-t-il, exclure d'emblée deux hypothèses. L'une selon laquelle il ne pourrait y avoir aucune relation entre les deux ordres ; et l'hypothèse inverse d'une corrélation totale à tous les niveaux... Mon hypothèse de travail se réclame donc d'une position moyenne : certaines corrélations sont probablement décelables, entre certains aspects et à certains niveaux, et il s'agit pour nous de trouver quels sont ces rapports et où sont ces niveaux. » *Ibid.*, p. 97. Lévi-Strauss redit ici ce qu'il disait déjà aux pages 90-91. Rappelons-le à nouveau – ce qui l'intéresse n'est pas le mécanisme de la langue, mais celui de l'esprit humain, présent en toutes ses œuvres et entre autres dans la langue.

Les structures, « expressions partielles » de la culture, sont des structures parce que l'échange et la communication sont passés par là. La logique des structures ne dépend pas de l'échange mais les structures elles-mêmes sont produits du feed-back engendré sur les structures de l'esprit par l'action de l'échange. Toute structure sociale objective porte la double marque de la logique et de l'échange, d'un système et d'une fonction. Si, en anthropologie, on part à la découverte des structures inconscientes, ce n'est jamais vers des structures qui n'auraient rien à voir avec l'échange. Ce qui serait vrai de la biologie, ne l'est plus en anthropologie.

Ne constate-t-on pas que là où le maximum des échanges a lieu, se trouvent les systèmes les plus structurés ? On peut penser que si les échanges prenaient place ailleurs, ils feraient apparaître de nouvelles structures. « Une société quelconque est donc comparable à un univers où des masses discrètes seulement seraient hautement structurées ³⁷⁶. » Là [190] où les structures sont les plus nettes, là où on trouve les « ordres » qui rentrent dans « l'ordre des ordres », l'échange fut le plus constant. Il est normal qu'on les trouve d'abord où l'échange était le plus urgent, où les oppositions majeures imposaient le besoin de les surmonter : échange des femmes, des biens et des mots ; échange nature-culture dans l'art, le mythe, la religion.

Dans le chapitre III de *l'Anthropologie structurale*, comme à la fin de *Les Structures élémentaires de la parenté*, la comparaison langage-culture, si capitale pour la réussite du structuralisme – il faut trouver des ponts sous peine d'échec –, s'opère par la voie d'*échange de valeurs*. La vie sociale posséderait les caractéristiques de la langue à ses débuts. Les mots échangés au début devaient être des valeurs.

On relisait la langue à l'aide de la vie sociale, elle est éclairée par celle-ci. Mais il ne s'agit que d'un « pont », on n'y reste pas. Le pont en lui-même n'intéresse pas et ce qu'on cherche n'est pas lui, car la comparaison dès lors se renverse et le véritable point commun est ici et là ce qu'il y a d'inconscient : le code. On ne parlera plus alors d'échanges de valeurs et d'alliance. On parlera d'abord de *communication*, puis enfin de communication intelligible grâce au code inconscient. Les divers types de communication, dans la langue comme dans

³⁷⁶ I. M., p. xx.

la vie sociale, sont en relation par les codes inconscients. Ces codes abstraits représentent « l'aspect intelligible du phénomène étudié ³⁷⁷ ».

L'échange est inéluctable, il se fonde sur des structures et en crée de nouvelles plus ou moins homologues aux premières. La comparaison de ces structures montre les « torsions » de ces structures entre elles, les problèmes que l'échange désire surmonter. L'échange se fonde sur l'intégration toujours essayée d'oppositions en fin de compte insurmontables. C'est pourquoi il fonde des structures toujours en échec ou en réussite provisoire. Les structures des différents aspects de la vie sociale (art, rituel, mythe, [191] religion, etc.) manifestent donc leur lien à des structures fondamentales, portent les traces de l'échange (avec d'autres hommes, avec la nature, avec son propre esprit) et montrent en quoi elles tentaient de surmonter telle ou telle opposition, leur effort d'intégration et son sens.

Mais l'échec dont il s'agit se comprend par rapport à une structure stable. Il est possible que l'action recherche plus que la stabilité ³⁷⁸. La vie sociale actuelle, même si elle correspond aux débuts du langage, ne correspond pas au langage actuel.

Haudricourt et Granai proposèrent encore d'autres critiques en disant que la vocation symbolique du langage reposait sur le caractère arbitraire de sa relation aux choses et de la relation du mot à son signifiant. La société, souvent en relation directe avec la nature, voyait sa vocation symbolique limitée.

Lévi-Strauss réagit en expliquant qu'on ne peut soutenir cette position telle quelle, la soutenir équivaldrait en quelque sorte à nier l'accord fondamental entre l'esprit et le monde ³⁷⁹, on peut même soutenir

³⁷⁷ A. S., p. 68.

³⁷⁸ Un mouvement de « hiérarchisation des sens à se manifeste et ne s'explique peut-être que par les « valeurs ». Ce sont les c structures de subordination ». Voir R. BASTIDE, *Les Formes élémentaires de la stratification sociale*, C. D. U., Paris, 1965.

³⁷⁹ « Ce principe (Lévi-Strauss fait allusion au principe de la solution unique en connaissance scientifique) nous engage dans une direction opposée à celle du pragmatisme, du formalisme et du néo-positivisme, puisque l'affirmation que l'explication la plus économique est aussi celle qui – de toutes celles envisagées – *se rapproche le plus de la vérité, repose, en dernière analyse, sur l'identité postulée des lois du monde et de celles de la pensée.* » A. S., p.

une position presque inverse. Il montre la liaison probable de la structure du cerveau et des structures linguistiques ³⁸⁰, la liaison du son et du sens qui, arbitraire au départ, a tendance à se renforcer ensuite ³⁸¹.

On aurait tort d'y voir un jeu poétique, et non la perception, comme au télescope, de phénomènes très éloignés de la conscience claire et de la pensée rationnelle, mais dont le rôle est capital pour une meilleure intelligence de la nature des faits linguistiques.

[192]

Ainsi le caractère arbitraire du signe linguistique n'est-il que provisoire. Le signe, une fois créé, sa vocation se précise, d'une part en fonction de la structure naturelle du cerveau, de l'autre par rapport à l'ensemble des autres signes, c'est-à-dire de l'univers de la langue, qui tend naturellement au système ³⁸².

D'autre part, la relation de la nature et de la société est beaucoup plus symbolique que ne le disent Haudricourt et Granai. Lévi-Strauss termine son développement en montrant la vocation symbolique du rapport société-nature :

Ai-je besoin de rappeler que toute la pensée mythique, le rituel entier, consistent en une réorganisation de l'expérience sensible au sein d'un univers sémantique ? Que les raisons pour lesquelles diverses sociétés choisissent d'utiliser ou de rejeter certains produits naturels et, quand elles les emploient, les modalités de l'usage qu'elles en font, dépendent non seulement de leurs propriétés intrinsèques, mais aussi de la valeur symbolique qui leur est assignée ³⁸³.

puis il cite Marx dans le même sens et conclut :

102. La définition de la vérité en structuralisme est bien celle des anciens : « adaequatio rei et intellectus ». Entre deux choses, on se comprend !

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 105-106.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 106-077.

³⁸² *Ibid.*, p. 108.

³⁸³ *Ibid.*, p. 109.

C'est donc Marx lui-même qui nous invite à dégager des systèmes symboliques, *sous-jacents à la fois au langage et aux rapports que l'homme entretient avec le monde*. « Seule l'habitude de la vie journalière nous fait croire qu'il est banal et simple qu'un rapport social de production prenne la forme d'un objet ».

Mais, à partir du moment où de nombreuses formes de la vie sociale – économique, linguistique, etc. – se présentent comme des rapports, la voie s'ouvre à, une anthropologie *conçue comme une théorie générale des rapports, et à l'analyse des sociétés en fonction des caractères différentiels, propres aux systèmes de rapports qui les définissent les unes et les autres* ³⁸⁴.

Une meilleure compréhension du lien des structures et de l'échange et, par conséquent, du lien des structures et [193] de la pensée symbolique, met sur la voie d'un dépassement du formalisme. Nous verrons plus loin en quoi cette tentative porte en elle une ambiguïté fondamentale. La question se posera d'elle-même en parlant du rapport structure-événement. À cette occasion, interviendra le problème de l'activité consciente. On verra ensuite comment il devient possible, en prenant comme objet d'étude les produits objectifs de l'activité humaine, de dépasser le formalisme. Toute œuvre est en effet marquée de pensée symbolique. On y trouve une logique des « signes » dont la structure suppose le passage de l'échange ou – ce qui revient au même – de l'activité humaine.

2. Le structuralisme pratique l'épochè « à l'envers ».

[Retour à la table des matières](#)

À tout moment, Lévi-Strauss affirme savoir l'influence des événements sur les structures. Il n'ignore ni la diachronie, ni l'activité consciente, ni la praxis. Il sait que l'Histoire existe et qu'elle se penche avant tout sur les *procès* ³⁸⁵.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 110.

³⁸⁵ Citons très rapidement dans *La Pensée sauvage*, p. 89, 92, 93, 95, 99. On trouverait partout des exemples.

Il a fallu attendre les anthropologues pour découvrir que les phénomènes sociaux obéissent à des arrangements structuraux. La raison est simple : *c'est que les structures n'apparaissent qu'à une observation pratiquée du dehors. Inversement, celle-ci ne peut jamais saisir les procès, qui ne sont pas des objets analytiques*, mais la façon particulière dont une temporalité est vécue par un sujet. Ce qui revient à dire, d'une part, qu'il n'existe de procès que pour un sujet engagé dans son propre devenir historique, ou, plus exactement, dans celui du groupe dont il est membre ³⁸⁶.

[194]

Lévi-Strauss pratique une observation « du dehors » et tout son génie fut de se donner les moyens, étant homme, de se voir « du dehors », en s'écartant résolument de l'activité intentionnelle de la conscience et du vécu. Nous savons déjà que la temporalité vécue par le sujet après ce détour par l'observation pratiquée « du dehors » s'en trouve radicalement transformée.

Les sciences sociales et humaines ont aussi leurs relations d'incertitude, par exemple celle entre structure et procès : on ne peut percevoir l'une qu'en ignorant l'autre et inversement, ce qui, soit dit en passant, fournit un moyen commode d'expliquer la complémentarité entre histoire et ethnologie ³⁸⁷.

Même point de vue que plus haut, mais cet heureux voisinage ne peut durer.

La phénoménologie me heurtait, dans la mesure où elle postule une continuité entre le vécu et le réel. D'accord pour reconnaître que celui-ci

³⁸⁶ Claude LÉVI-STRAUSS, « Les limites de la notion de structure en ethnologie », in *Sens et usages du terme Structure*, édité par R. BASTIDE, *Janua Linguarum*, n° 16, Mouton, Paris, 1962, p. 40-45.

Il est intéressant de rapporter la note jointe au texte que nous citons en la comparant aux positions du dernier chapitre de la P. S. : « C'est la démonstration à laquelle procède Sartre dans la *Critique de la Raison dialectique* ; ouvrage qui, pour cette raison, se situe dans un champ qui n'est pas celui de la réflexion ethnologique. »

³⁸⁷ Claude LÉVI-STRAUSS, *Revue internationale des sciences sociales*, art. cit., p. 591.

enveloppe et explique celui-là, j'avais appris de mes trois maîtresses (cf. chapitre I) *que le passage entre les deux ordres est discontinu ; que pour atteindre le réel, il faut d'abord répudier le vécu, quitte à le réintégrer par la suite dans une synthèse objective dépouillée de toute sentimentalité* ³⁸⁸.

Lévi-Strauss répudie d'abord le vécu pour atteindre le réel et si, quitte à le retrouver ensuite, on ne le répudie pas d'abord, on court le risque de l'illusion permanente. Certes, l'auteur ne nie pas le vécu, le champ de la conscience et son activité mais il est clair qu'il ne s'y arrête pas. L'activité de la conscience n'est pas le point de départ [195] de ses réflexions. « Qui commence par s'installer dans les prétendues évidences du moi n'en sort plus ³⁸⁹. »

Alors que la phénoménologie se penche avec prédilection sur l'activité intentionnelle de la conscience, Lévi-Strauss étudie d'abord les produits de cette activité. Alors que la phénoménologie trouve son objet d'étude dans le vécu même de la conscience, le structuralisme s'épargne ce souci en se penchant sur les produits de l'activité humaine. Là, le vécu n'est plus comme « vécu », là peut enfin se révéler à la conscience de l'homme qu'il y a en elle beaucoup plus que ses intentions. A vouloir en rester au vécu, on n'a aucune chance d'en sortir et le « champ » de la conscience sera toujours occupé de lui seul, mais

³⁸⁸ T. T., p. 44-45. On notera le même point de vue sur l'existentialisme : « Quant au mouvement de pensée qui allait s'épanouir dans l'existentialisme, il me semblait être le contraire d'une réflexion valable en raison de la complaisance qu'il manifeste envers les illusions de la subjectivité. Cette promotion des préoccupations personnelles à la dignité de problèmes philosophiques risque trop d'aboutir à une sorte de métaphysique pour midinette, excusable au titre de procédé didactique, mais fort dangereuse si elle doit permettre de tergiverser avec cette mission dévolue à la philosophie jusqu'à ce que la science soit assez forte pour la remplacer, *qui est de comprendre l'être par rapport à lui-même et non point par rapport à moi.* » *Ibid.*, p. 45

³⁸⁹ P. S., p. 329. On lira, de J. POUILLON, « Présentation : un essai de définition », *Les Temps Modernes*, numéro spécial : Les problèmes du structuralisme, n° 246, novembre 1966.

L'auteur montre bien l'opposition du structural et de la praxis, il la souligne davantage que Lévi-Strauss. Dans le même esprit, on lira du même auteur : « Sartre et Lévi-Strauss », *L'Arc*, numéro spécial sur Lévi-Strauss, n° 26, Aix-en-Provence.

en étudiant les œuvres de cette conscience, on donne l'occasion au vécu d'accepter qu'il porte en lui plus que lui.

La phénoménologie pratique l'épochè à l'égard du monde pour amener la conscience à vivre son intentionalité³⁹⁰, le structuralisme, en mettant entre parenthèses l'activité intentionnelle de la conscience, pratique en quelque sorte une épochè « à l'envers ». De la même manière que l'épochè du phénoménologue n'est pas une négation du monde, celle du structuraliste ne nie pas davantage l'activité intentionnelle de la conscience. L'épochè n'est pas la négation d'un fait. Si le phénoménologue revient toujours à l'expérience [196] originaire du rapport de sa conscience au monde, où déjà tout se trouve de ce que la « réduction » découvrira, le structuraliste ne revient pas à son point de départ et sa « mise entre parenthèses » n'est pas seulement provisoire et méthodologique, elle est une répudiation, condition absolue de la recherche du « vrai ».

On caricature sans doute les positions des phénoménologues³⁹¹, mais il faut montrer comment le structuralisme s'y prend pour répudier le vécu.

³⁹⁰ Husserl a nommé *ἐποχή* cette opération qui suspend la thèse du monde. Ce terme signifie « arrêt », et on le traduit le plus souvent par « suspension » : suspension de l'attitude naturelle, de la croyance aux choses, de la thèse du monde. Or il ne s'agit ni de nier, avec les sceptiques, l'existence ou la connaissance du monde naturel, ni de fonder, à la manière de Descartes, sur la certitude inébranlable du cogito, l'ordre d'un édifice métaphysique ; on s'efforce simplement de rendre la conscience consciente d'elle-même dans son rapport aux choses, et l'esprit attentif à ce qu'il oublie qu'il voit : le sens. Le terme husserlien « mettre entre parenthèses » thèse du monde et attitude naturelle exprime bien que l'on conserve le monde et que, du même coup, par analogie avec la « mise entre parenthèses » que pratiquent les mathématiciens, l'on met en évidence le rapport conscience-monde

« Ainsi, la conscience se trouve ramenée à elle-même, c'est-à-dire à son intentionalité, avec ses objets-corrélats. » Daniel CHRISTOFF, *Husserl ou le retour aux choses*, coll. Philosophes de tous les temps, Seghers, Paris, 1966. p. 34-35.

³⁹¹ En effet, les réactions furent vives, surtout en Italie avec les articles d'Enzo PACI dans la revue *Aut Aut* et dans la revue *Paragone*. Même en répudiant le « vécu » la conscience persiste et, pour comprendre l'activité même de la conscience du structuraliste qui élabore sa science, les lumières de la phénoménologie ne sont pas superflues, même si, par ailleurs, la phénoménolo-

gie est prête à bénéficier des lumières structuralistes. Dans l'extrait de T. T. que nous rapportions, Lévi-Strauss caricaturait la position des phénoménologues. Nous citons ici deux textes d'Enzo Paci, le premier extrait d'*Aut Aut* et le second de *Paragone*.

« L'io, dice Lévi-Strauss, « non é soltanto odioso, esso non ha posto tra un « noi » e un « nulla », L'io é odioso se si pone come la verità o il padrone della verità o dell' altro. Ma proprio questo io, l'io dei pregiudizi, l'io mondano, é l'io che deve essere negato, nelle sue pretese « ideologiche », per trovare l'io che ognuno di noi é, e dal quarti partiamo necessariamente perche partiamo dalle percezioni dirette e dall' evidenza.

« Si puo considerare il soggetto come soggetto disincarnato ed allora si pone il problema del rapporto tra il soggetto e il mondo Incarnato e reale : Lévi-Strauss risolve il problema con l'inconscio. Ma un soggetto desincarnato non esiste : il soggetto, nell' analisi fenomenologica, si scopre nel corpo proprio e nel corpo proprio ritrova la struttura materiale e precategoriale, la « natura » di cui fa parte. E la problematica, del materialismo : c'è una struttura, reale nella quale il soggetto é realizzato anche se il soggetto é costitutivo e deve scoprire questa struttura dopo l'EPOCHE e attraversa la costituzione. E remandiamo ancora a *Idem II*. In ogni caso noi partiamo dalla presenza e dalla CONCIENZA : e questo anche il cm di Freud e dalla psicanalisi nella misura nella quale la psicanalisi é fondata e scientifica. Freud deve spiegare una connessione tra fenomeni che non appare : cerca le cause e cerca cause precategoriale, « efficacie causale ». Non trova queste cause e non ha bisogno : per questo analizza i sogni e le fantasie che sono il materiale che gli permette di scoprire concatenazioni efficaci. L'inconscio non é un « ponte », ma il non scoperto o il nascosto e l'obliato. Scoprendo il esperto rivoliamo i nostri rapporti con la natura, con la società et con la storia, e cio perché ogni uomo ha il suo corpo inorganico, i suoi condizionamenti legati all' ambiente, le sue motivazioni. Nella misura nella quale la psicanalisi pone rinconscio come costitutivo deve essere rovesciata : possiamo partire soltanto dalla costituzione soggettiva e intersoggettiva : l'uso che Levi-Strauss fa del termine inconscio elude il problema della costituzione », p. 48, in *Aut Aut*, « Antropologia strutturale e « fenomenologia », numéro spécial sur Lévi-Strauss, luglio, 1965, n° 88.

Lévi-Strauss a tort de critiquer la phénoménologie dans les termes de T. T., dit Paci : « Proprio perche siamo convinti che l'antropologia strutturale ha bisogno di una fondazione fenomenologica, e che tale fondazione dev'essere legata all' esperienza del tempo e dello spazio, e quindi alla concretezza della storia – risolvendo in tale modo i problemi della sincronia e della diacronia – possiamo tuttavia riconoscere l'importanza che il senso delle strutture, con tutti i problemi che implica, puo, avere per la stessa fenomenologia », p. 116, in *Paragone*, « Il senso delle strutture in Lévi-Strauss », n° 92, février 1966.

[197

Ce n'est pas tant la conscience qu'on met entre parenthèses que le « vécu » même de la conscience. L'objet est donné, on ne se préoccupera pas de la manière dont la conscience par un ensemble de visées intentionnelles constitue l'objet lui-même comme objet pour elle. Les produits que le structuraliste étudie sont marqués par l'activité humaine consciente, la conscience est passée par là. Mais elle n'y est plus, le « vécu » s'en est allé.

Les thèmes que débat la conscience, ce qui occupe son « champ », relèvent d'une analyse marxiste, pense le structuraliste. Celle-ci en a bien parlé, il faut lui laisser le soin de cette étude.

La position structuraliste, que nous avons qualifiée d'époque « à l'envers », entraîne des conséquences qu'il convient d'apercevoir.

Le structuraliste, intéressé par l'inconscient, finit par lire l'activité de la conscience, provisoirement mise entre parenthèses, à travers le prisme des systèmes inconscients qu'il découvre. Le sens de sa tentative est d'entendre l'inconscient lui parler du conscient, de préciser les relations de l'inconscient à sa propre conscience dont la science découvre le « vrai » comme sa propre cause. Ce qu'on avait mis entre parenthèses n'est jamais abandonné et, à supposer qu'on trouve ce que l'on recherche, la suppression des parenthèses équivaldra à la découverte des liaisons du « vrai » à l'activité humaine consciente. On pose des questions sur le « vécu », et l'observateur lui-même, dans la relation qu'il vit avec le produit humain qu'il observe, voit dans sa propre conscience se révéler cette dimension d'inconscient qui éclaire ses démarches conscientes.

Ainsi la conscience accepte enfin que ses propres produits « signifiant » plus que ses intentions ne le laissent supposer. En se réservant à ses intentions, à son activité vécue, eût-elle réussi à l'apercevoir ?

Le phénoménologue dira que si le structuraliste réussit, il suppose au départ toute l'œuvre phénoménologique et qu'il ferait mieux de s'arrêter à cette démarche pour comprendre précisément les caractéristiques de l'objet que la recherche de sa conscience critique voit de mieux en mieux apparaître. Paci pense qu'en ne s'arrêtant pas assez au « telos » en la conscience, le structuralisme ignore qu'il est « una specie di fenomenologia delle strutture », *ibid.*, p. 123.

[198]

Il faut dire plus : le produit révèle les conditions mêmes du sens, il n'est pas seulement porteur d'intentions. Les conditions du sens intéressent le structuraliste, elles sont toujours présentes dans tout produit humain alors que les intentions sont multiples et se renouvellent même lorsque l'objet existe définitivement. Autrement dit, l'intentionnalité n'a pas prise sur les conditions du sens, si elle a un sens, c'est qu'elle-même repose sur ces conditions. L'intentionnalité dirige une partie nouvelle dont les règles sont les structures de l'esprit que révèlent ses produits, véritables conditions du sens. Nous savons déjà qu'il faut parler, pour Lévi-Strauss, de « finalité inconsciente de l'esprit ». Elle doit être rapprochée de l'échange (parce qu'elle a les mêmes sources que lui), elle est toujours indécision ou décision toujours remise en question, mouvement perpétuel.

On ne revient pas indemne de la recherche structurale. Voici le finalisme de la conscience remis en cause et, de même que l'échange est inéluctable en fonction d'une structure de l'esprit, il se voit aussi référé à l'inconscient lui-même. Remonter de l'échange ou de l'intentionnalité de la conscience vers la structure de l'esprit, c'est le même procédé. L'intentionnalité est au service de l'échange, elle est l'échange toujours en train de se réaliser. Elle témoigne de l'incapacité de la conscience à être le centre de la totalisation du sens ³⁹².

³⁹² La conscience n'est pas le centre de la totalisation du sens. La transcendance qu'elle s'accordait trop souvent la plongeait dans l'illusion. En relisant par exemple P. S., p. 333-335, on voit où Lévi-Strauss place le centre de la totalisation du sens : dans le mécanisme inconscient de notre esprit. L'inconscient est une chose. L'inconscient est un « champ » clos dont il faut faire la science.

La psychanalyse de Jacques Lacan fait aussi de l'inconscient une chose, elle en fait un langage qui a sa propre structure. Mais elle raisonne plus avant en deux directions : l'origine du symbolique, et donc du langage, et la relation du système inconscient (Ics) au système perception-conscience (Pcs-Cs). Dans le structuralisme, on ne trouve pas de réflexion sur la barre, le phénomène de censure, qui sépare les deux systèmes et les constitue dans leurs ordres propres. On n'y trouve pas de réflexion sur le manque qui naît du refoulement du désir, source de l'ordre inconscient. La psychanalyse de Lacan pense que le langage naît comme une défense urgente contre l'instinct de mort.

[199]

Ceci mène tout naturellement à s'interroger sur la place de l'« événement » dans la perspective structuraliste. Il ne s'agit pas de nier les événements, mais au regard du structuralisme qui tente de faire une science de l'homme, ils sont vains et destructeurs, contingents et sans signification. Le structuralisme proclame l'inanité de l'événement. Déjà aux chapitres III et IV, en s'arrêtant au problème de l'Histoire, on a vu que l'événement se diluait dans la question qui était posée : « Mais que s'est-il passé ? » Nous reviendrons sur la place de l'événement au chapitre VI en nous interrogeant sur l'art. Pour le moment, c'est la relation plus précise de la structure et de l'événement qui nous retient.

Lévi-Strauss conclut *Du miel aux cendres* par ces mots :

En affirmant ses prétentions aussi résolument qu'elle l'a fait dans ce livre, l'analyse structurale ne récuse donc pas l'histoire. Bien au contraire, elle lui concède une place de premier plan : *celle qui revient de droit à la contingence irréductible* sans laquelle on ne pourrait même pas concevoir la nécessité. Car, pour autant qu'en deçà de la diversité apparente des sociétés humaines l'analyse structurale prétend remonter à des propriétés fondamentales et communes, elle renonce à expliquer, non certes les différences particulières dont elle sait rendre compte en spécifiant dans chaque contexte ethnographique les lois d'invariance qui président à leur engendrement, mais que ces différences virtuellement données au titre de compossibles ne soient pas toujours avérées par l'expérience et que certaines seulement soient devenues actuelles. Pour être viable, une recherche tout

Mais les deux inspirations sont convergentes, elles définissent le système Pes-Cs comme « illusion aliénante », elles définissent la vérité comme le langage de l'inconscient. Elles sont toutes deux réductrices du « champ » de l'humain. Elles lisent toutes deux l'apparition de l'humain comme une maladie plus ou moins féconde : « Le symbole se substitue à la mort pour s'emparer de la première boursofflure de la vie. » Jacques LACAN, o. c., p. 412.

On lira sur ce sujet les deux articles suivants :

Jean LAPLANCHE et Serge LECLAIRE, « L'inconscient », in *Les Temps Modernes*, n° 183, 1961, p. 81-129 (cet article est édité à présent dans *L'Inconscient*, VI^e Colloque de Bonneval, éd. par Henri EY, D. D. B. 1966), et André GREEN, « La psychanalyse devant l'opposition de l'histoire et de la structure », *Critique*, n° 149, 1963, p. 649-662.

entière tournée vers les structures commence par s'incliner devant la puissance et l'inanité de l'événement ³⁹³.

[200]

Inanité, contingence de l'événement. La fonction de l'échange, mouvement incessant d'intégration d'oppositions, qui protège ou rétablit l'ordre des structures en les protégeant des événements, ou en s'en servant pour son office, renaît incessamment tant que le « champ » du symbolique existe, elle produit même des événements et réagit à d'autres, qu'ils soient humains ou purement naturels. Son rôle est d'assurer la permanence des possibilités de la signification. La fonction elle-même n'est donc pas contingente et on ne parlera pas d'inanité de la fonction de l'échange. Mais il faut comprendre que du point de vue de l'élaboration d'une science de l'inconscient, l'événement est contingent et source de « trouble ³⁹⁴ ».

Les événements peuvent faire éclater la structure, c'est un malheur aux yeux de Lévi-Strauss. Que notre société ait choisi l'histoire, c'est à ses risques et périls. La pensée sauvage a le souci de donner priorité à la structure et donc à la permanence de la signification. Notre société, parce qu'elle a choisi la course aux événements, est entraînée, à un rythme toujours plus fou, à des intégrations toujours plus difficiles, elle court le risque d'échouer en ne réussissant plus l'équilibre néces-

³⁹³ Claude LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres, Mythologiques II*, Plon, Paris, 1967, p. 408. Nous attirons l'attention sur le membre de phrase suivant : « Ces différences virtuellement données au titre de compossibles. » Nous sommes ici dans les termes exacts des réflexions sur l'art que nous présenterons dans le chapitre suivant et dont nous montrerons la portée à nos yeux dans le dernier chapitre. On voit par ailleurs ce que la recherche structurale « renonce à expliquer », c'est que certaines seulement de ces différences compossibles soient avérées par l'expérience !

³⁹⁴ « Nous avons vu, au contraire, que dans une vaste région du monde, à bien des égards privilégiée pour notre étude, celles qui pourraient sembler le plus authentiquement archaïques sont toutes grimaçantes de discordances où se découvre la marque, impossible à méconnaître, de L'ÉVÉNEMENT.

« D'innombrables fêlures, survivant seules aux destructions du temps, ne donneront jamais l'illusion d'un timbre originel, là où, jadis, résonnèrent des harmonies perdues. » A. S., p. 132.

saire des structures et des événements ³⁹⁵. On voit que l'événement gagne à rester sous contrôle.

La position structuraliste n'est-elle pas ici une gageure ? N'aboutit-on pas inévitablement à cette position ? Dans le produit que l'on étudie, en effet, il y a rencontre de la structure et de l'action de l'échange, il y a témoignage dans l'œuvre elle-même des problèmes que voulait surmonter l'échange. Il y a plus – et c'est très clair dans [201] l'étude des mythes – car on ne peut comprendre la logique même du groupe de transformation qu'ils constituent sans faire appel à la fonction qu'ils remplissent, c'est-à-dire les problèmes sociaux qu'ils évoquent et tentent de dépasser ³⁹⁶. Si l'événement comme tel est contingent, il reprend donc de l'intérêt parce qu'il provoque l'échange à le signifier dans ses produits et, par eux, va jusqu'à la logique des systèmes dont l'échange est fonction.

Où en sommes-nous du problème, objet de cette section ? et comment s'inscrit-il dans l'ensemble du chapitre ?

Après avoir répudié le vécu, mis entre parenthèses l'activité intentionnelle de la conscience et choisi d'étudier des systèmes produits de l'échange et porteurs comme lui des structures de l'esprit, Lévi-Strauss montre qu'en eux forme et contenu sont justiciables de la même analyse.

Après ses débuts et ses projets, Lévi-Strauss dessine fermement le dépassement du formalisme dans *La Pensée sauvage* et les deux volumes de *Mythologiques*. On ne peut réussir qu'en réduisant le contenu à la forme, il n'y a que des formes et leur « saveur ». Nous ferons la critique suivante – le « symbolique » est dès lors purement fonctionnel et le « mana » qui fait partie de sa définition reste inexplicé et inexplicable. Dans ces conditions, on comprendra que la conscience soit définie comme illusion, elle vit de l'inexplicable et ne respire que dans le « mana ». Elle est l'ennemie du structuralisme, plus que des sciences de l'homme. « L'homme ne sera jamais transparent à lui-

³⁹⁵ Voir par exemple les développements de *Race et Histoire*, o. c.

³⁹⁶ Voir *M. et C.*, o. c., p. 304-305, p. 347-358, p. 124-125. On donnera des exemples au chapitre VII

même puisque, tant que l'homme existera, il engendrera de nouvelles formes d'opacité ³⁹⁷. »

3. *Le structuralisme n'est pas un formalisme.*

[Retour à la table des matières](#)

À l'inverse du formalisme, le structuralisme refuse d'opposer le concret à l'abstrait, et de reconnaître au second une [202] valeur privilégiée. La forme se définit par opposition à un contenu qui lui est extérieur ; *mais la structure n'a pas de contenu : elle est le contenu même*, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel ³⁹⁸.

Les mots soulignés ont leur importance. Seules existent des structures, tout contenu est ou bien inexplicable, ou bien explicable en termes de composition structurale. Il n'y a d'explication scientifique possible que dans cette voie.

Dans *Le cru et le cuit*, Lévi-Strauss parle de l'analyse structurale en des termes qui ne laissent place à aucune équivoque et, dans l'article sur Vladimir Propp, il montre comment le formalisme se dépasse en indiquant comment les mythes et les contes sont justiciables de la même analyse.

... La méthode que nous suivons n'est légitime *qu'à condition d'être exhaustive* : si l'on se permettait de traiter les divergences apparentes entre des mythes, dont on affirme par ailleurs qu'ils relèvent d'un même groupe, comme le résultat, tantôt de transformations logiques, tantôt d'accidents historiques, la porte serait grande ouverte aux interprétations arbitraires : car on pourrait toujours choisir la plus commode, et solliciter la logique quand l'histoire se dérobe, quitte à se rabattre sur la seconde si la première fait défaut. Alors, l'analyse structurale reposerait entièrement sur des pétitions de principe, *et elle perdrait sa seule justification, qui réside dans le codage à la fois unique et le plus économique*, auquel elle sait réduire des

³⁹⁷ *Cahiers de Philosophie*, art. cit, p. 52.

³⁹⁸ Claude LÉVI-STRAUSS, « L'analyse morphologique des contes russes », *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 3, 1960, p. 122.

messages dont la complexité était fort rebutante et qui, avant qu'elle n'intervienne, semblaient impossibles à déchiffrer. *Ou l'analyse structurale réussit à épuiser toutes les modalités concrètes de son objet, ou on perd le droit de l'appliquer à l'une quelconque de ces modalités* ³⁹⁹.

C'est une position de quitte ou double, l'analyse structurale doit réussir en ces termes ou échouer. On s'engage toujours plus avant dans le dépassement du formalisme. [203] En étudiant de plus près l'article que Lévi-Strauss consacre à l'œuvre de Propp, on verra peut-être comment passer du formalisme au structuralisme. C'est en passant du langage au métalangage qu'on y réussit.

On nous permettra d'insister sur ce point, qui résume toute la différence entre formalisme et structuralisme. Pour le premier, les deux domaines (la forme et le contenu) doivent être absolument séparés, car la forme seule est intelligible, et le contenu n'est qu'un résidu dépourvu de valeur significative. Pour le structuralisme, au contraire, *cette opposition n'existe pas* : il n'y a pas, d'un côté de l'abstrait, de l'autre du concret. *Forme et contenu sont de même nature, justiciables, de la même analyse. Le contenu tire sa réalité de sa structure, et ce qu'on appelle la forme correspond à la « mise en structure » des structures locales, en quoi consiste le contenu* ⁴⁰⁰.

Dans un « produit » - conte ou mythe dans l'article - forme et contenu sont indissolublement liés. Le contenu dont on parle ici n'est pas le sens évoqué à nos esprits, le contenu est avant tout ce « produit » là en face de nous. Une seule analyse pour le produit humain, l'analyse structurale pour toutes ses modalités, et il n'y a ici que des structures. Mais pour lire toute œuvre humaine en ces termes, il faut évidemment atteindre un fond commun à toutes sur lequel repose cette analyse. On devrait sans quoi changer de méthode pour chaque œuvre.

L'erreur du formalisme est double. En s'attachant exclusivement aux règles qui régissent l'agencement des propositions, il perd de vue qu'il n'existe pas de langue, *dont on puisse déduire le vocabulaire à partir de la syntaxe...* Cette première erreur du formalisme s'explique par sa mécon-

³⁹⁹ C. C., o. c., p. 155.

⁴⁰⁰ « L'analyse morphologique des contes russes », *art. cit.*, p. 137.

naissance de la complémentarité entre signifiant et signifié, qu'on reconnaît, depuis Saussure, à tout système linguistique.

... Mais une autre dimension s'ajoute à l'habituelle, parce que règles et mots y servent à construire des images et des actions qui sont, à la fois, des signifiants « normaux » par rapport aux signifiés du discours, *et des éléments de signification, par rapport à un système significatif supplémentaire, qui se situe sur un autre [204] plan*, disons, pour éclairer cette thèse, que, dans un conte, un « roi » n'est pas seulement un roi, et une « bergère », une bergère, mais que ces mots et les signifiés qu'ils recouvrent deviennent des moyens *sensibles* pour construire un système *intelligible* formé des oppositions : mâle / femelle (sous le rapport de la nature), et haut / bas (sous le rapport de la culture), et de toutes les permutations possibles entre les six termes.

Le langage et le métalangage, dont l'union fait les contes et les mythes, peuvent posséder certains niveaux en commun ; ces niveaux y sont, cependant, décalés. *Tout en restant des termes du discours, les mots du mythe y fonctionnent comme des paquets d'éléments différentiels*. Du point de vue de la classification, ces mythèmes se situent non pas sur le plan du vocabulaire, *mais sur celui des phonèmes ; avec cette différence* qu'ils n'opèrent pas sur le même continuum (ressources de l'expérience sensible, dans un cas, de l'appareil phonateur, dans l'autre), *avec cette ressemblance aussi, que le continuum est décomposé, et recomposé*, selon des règles binaires ou ternaires, d'opposition et de corrélation.

Le problème du lexique n'est donc pas le même, selon qu'on considère le langage ou le métalangage ⁴⁰¹.

Ce n'est qu'en atteignant à un métalangage que le structuralisme dépasse le formalisme, en soumettant forme et contenu, abstrait et concret, à la même analyse. Le métalangage révèle une logique propre, du même type que celle que l'on constate au niveau phonologique de la langue. Le métalangage emploie des « signes » comme éléments de sa logique, comme en phonologie ⁴⁰². Ces « signes » sont dans le métalangage des « faisceaux d'éléments différentiels », comme les phonèmes dans la langue, et la logique est la même des deux côtés. On atteint au métalangage en passant par le langage auquel il est lié

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 146-147. Nous reviendrons sur ces problèmes au chapitre VII en parlant plus expressément de l'analyse structurale des mythes.

⁴⁰² Voir l'Annexe I, notamment la citation de Jakobson à la note 21.

par l'usage des mêmes mots, mais on constate soudain que les mots, à travers leur signification lexicale conservée, se laissent interpréter comme des porteurs d'éléments différentiels venus de la décomposition de l'expérience sensible à laquelle les « mots » offrent des points de regroupement qui ne leur sont pas indifférents (en ce sens qu'ils ne peuvent [205] servir de regroupement à n'importe quels éléments de l'expérience sensible). Les mots deviennent ici des « mots de mots », qui fonctionnent à la fois sur deux plans, « celui du langage où ils continuent de signifier chacun pour soi, et celui du métalangage, où ils interviennent comme éléments d'une super-signification, qui ne peut naître que de leur union ⁴⁰³ ».

Une logique de l'expérience sensible apparaît et voilà que les œuvres culturelles, les produits de l'activité humaine, manifestent un même type de logique – avec un autre matériau – que celle de la langue. Dans les deux cas, elle reste inconsciente, ignorée de la conscience active, elle exprime la logique omniprésente de la structure de l'esprit lui-même.

Nous avons dénoncé l'erreur du formalisme, qui consiste à croire qu'on puisse s'attaquer immédiatement à la grammaire, et différer le lexique. Mais, ce qui est vrai pour un système linguistique quelconque l'est, bien davantage, pour les mythes et les contes, parce que, dans ce cas, la grammaire et le lexique ne sont pas seulement étroitement unis, tout en opérant à des étages distincts : grammaire et lexique adhèrent l'un à l'autre sur toute leur surface, et se recouvrent complètement. *A la différence du langage, où se pose encore le problème du vocabulaire, le métalangage ne comporte aucun niveau dont les éléments ne résultent d'opérations bien déterminées, et effectuées selon des règles. En ce sens, tout y est syntaxe.* Mais, en un autre sens aussi, tout est vocabulaire, puisque les éléments différentiels sont des mots ; les mythèmes sont encore des mots ; les fonctions – ces mythèmes à la seconde puissance – sont dénotables par des mots (...) ; et il est probable que des langues existent, telles que le mythe y soit, tout entier, exprimable par un seul mot ⁴⁰⁴.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 149.

On pourrait peut-être expliciter cette hypothèse sous l'angle plus précis du « signe », et montrer comment d'une autre manière le structuralisme n'est pas un formalisme.

Lévi-Strauss reprend Saussure : le signe est l'union d'un [206] signifiant et d'un signifié qui n'ont de réalité qu'en lui, qui n'existent donc jamais seuls. Mais il ne suit plus Saussure en ce sens que pour lui signifiant et signifié ne sont pas respectivement le son (ou l'image acoustique) et le concept ⁴⁰⁵.

Dans une logique du sensible, les « signes » sont des êtres « à la fois empiriques et intelligibles ⁴⁰⁶ ». Ils unissent indissociablement, et en même temps font apparaître en eux ce qui n'existait pas avant, une matière et une forme. La forme et le contenu jouent le rôle du signifiant et du signifié, mais que l'on comprenne bien qu'ils ne sont pas analysables séparément et différemment, on ne peut les rencontrer que dans le « signe ». Même analyse pour les deux faces du signe, car ce n'est que dans un « signe » que matière et forme sont justiciables de la même analyse, l'analyse réservée aux signes.

Dans le « signe », on trouve la trace d'un « schème conceptuel » dont l'analyse est en même temps l'analyse et de la matière et de la forme. En étudiant le « schème conceptuel » présent dans un ensemble de « signes », on étudie en même temps la forme et le contenu, cette analyse vaut pour les deux. Or, ce schème est celui d'un système de symboles, d'une « représentation ».

En réalité, le texte auquel nous faisons référence dans *La Pensée sauvage* dit que seules les « structures » sont des êtres « à la fois empiriques et intelligibles ». Quand on a à faire à des êtres « à la fois empiriques et intelligibles », ce sont des « structures », veut dire Lévi-Strauss. Au-delà du « symbolique », toujours présent dans une structure *qui a un sens*, il ne dépend pas de nous d'en faire une structure. Quand j'étudie une structure signifiante, qui a un sens (et donc plus ou moins de « mana », mais pas nécessairement de « vérité »), je constate que je n'en suis pas le créateur. On peut faire de la grammaire, tenter la mise au jour de systèmes formels, mais la structure de ces systèmes

⁴⁰⁵ Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de Linguistique générale*, Payot 1965, p. 98-99.

⁴⁰⁶ P. S., p. 173.

est [207] donnée. Elle est là avant que j'y songe, on peut la découvrir. Si mes systèmes formels ont un sens, c'est qu'ils portent déjà structure.

Structure et symbolique sont liés. Lévi-Strauss dira que le symbolique est précisément l'ensemble des lois de structure de notre inconscient ⁴⁰⁷.

Où est alors le « mana » ? Il est responsable de l'effet de sens, il est simplement le terme qui sert à désigner les écarts différentiels pour eux-mêmes, les « trous » entre les unités « discrètes » des structures. Plus il y a de « mana », et plus on remonte de l'inconscient vers le conscient, de la structure au système, puis à l'improvisation des consciences. Le sens est causé par le plus ou moins d'écart qui sépare les unités « discrètes » en structure.

Si, pour Saussure, le rapport du signe à la réalité extérieure est *arbitraire*, si la relation signifiant-signifié est *nécessaire*, puisqu'ils n'existent comme tels que dans le « signe ⁴⁰⁸ », le problème n'est pas exactement le même aux yeux de Lévi-Strauss. Des deux côtés, forme et sens sont liés, mais pas de la même manière. Dans le structuralisme, la liaison est du type suivant : le signifiant est la structure, le signifié le sens, mais le sens est donné par *et dans* la structure. La manière dont la structure unit des éléments « discrets » est la seule explication scientifique possible du sens. Donc le signifié renvoie au signifiant et le signifiant au signifié. Il y a donc ici aussi relations nécessaires dans le signe et relation arbitraire avec la réalité extérieure. *Mais*, la pensée signifie également le monde, elle en parle. Comment le rejoint-elle ? Pour Lévi-Strauss, la seule possibilité d'une relation pensée-monde est que la structure des choses et celle de notre esprit soient du même ordre. De la même manière que depuis toujours notre parole signifie [208] notre inconscient, elle peut aussi signifier les choses. Ce que la langue a réussi depuis toujours doit s'étendre à la réalité extérieure. Le meilleur modèle de l'approche du monde repose sur le rapport de la

⁴⁰⁷ A. S., p. 224-225.

⁴⁰⁸ On lira ici Émile BENVENISTE, *Problèmes de Linguistique générale*, o. c., chapitre IV : « Nature du signe linguistique. » L'auteur montre, en effet, que ceci n'était pas exactement la position de F. de SAUSSURE. SAUSSURE disait que le signe est arbitraire car rien n'imposait ce signifiant-ci pour ce signifié-là, mais on lui répondra que le signe lui-même n'est pas arbitraire pour autant.

parole à la langue, de la conscience à l'inconscient. On y trouve déjà les lois qui se révéleront identiques dans notre rapport aux choses.

Une chose, un objet, ne prend le caractère de « signe » que lorsqu'ils sont *échangés*, lorsqu'ils font partie d'un échange. Autrement dit, la « chose » ne devient « signe » que prise d'une façon ou de l'autre dans un langage. Mais, si l'on constate que toute chose ou part de chose peut servir de support au signe, n'importe quel signe n'est pas possible. Pourquoi ? Peut-être parce que le langage lui-même est, depuis toujours, fait de « signes » de « choses » et que les choses signifiées dans le langage dont on dispose à ce jour ne laissent pas advenir n'importe quelle autre chose parmi elles. Le rapport des signes dit un rapport de choses. Le signe dit la chose, ou la chose est signifiée – ce qui est équivalent – parce qu'il y a pensée symbolique. Au fond, on n'a jamais *dit* qu'un rapport de choses, mais les signes des choses s'accumulant, leurs relations aux choses étant de moins en moins évidentes au premier regard, c'est un rapport de signes à signes qui s'installe, révélant par ce biais qu'un nombre de choses de plus en plus élevé se trouvait totalisé dans un rapport de plus en plus subtil.

Ce rapport de signes est par lui-même un rapport de choses, mais un rapport de choses extrêmement complexe. Déchiffrer la manière dont les choses se mettent en rapport dans les signes, mettre au jour les systèmes de signes regroupés dans la connaissance scientifique, ou dans l'art, ou dans la religion, ou dans les mythes, c'est, dans le premier cas, faire œuvre de *science ultime* parce que le rapport de choses serait très exactement dit et que le rapport des choses dans le langage est le plus finement dit, et dans les autres cas, parler de *métalangage*. Dans l'art, on a par exemple l'occasion rêvée de voir comment une chose se dit, de voir comment le langage s'empare d'une chose pour [209] en faire un jeu de « signes », ébauchant ce que le langage fait depuis longtemps avec grande complexité.

Les choses dites ne sont jamais qu'une recette (peut-être extrêmement complexe, mais jamais exhaustive puisque les choses rentrent dans des systèmes toujours extensibles) de signes. Non que la chose soit d'elle-même signe, mais la science qui passe par le langage ne sera jamais qu'une science de choses signifiées, une science de signes. Le tout est d'amener les choses à signifier le plus possible d'elles-mêmes. Elles ne sont rien pour la science tant qu'elles ne sont pas des

signes. On peut ainsi comprendre à nouveau que le structuralisme n'est pas un formalisme. Il n'y a pas, en effet, au niveau des signes, de contenu extérieur, et dire les signes des choses, c'est dire tout ce que la science est capable de dire puisqu'il n'y a de science que des signes dans le langage. Il n'y a pas de science des choses. La notion de formalisme ne s'impose que si l'on considère la science comme un discours formel, un modèle *parlant d'ailleurs*, dont le contenu est ailleurs, les choses. Le structuralisme ne crée pas des modèles en ce sens.

Le structuralisme ne dit pas seulement avec d'autres que les choses sont toujours signifiées, mais il se demande à quoi tient ceci et comment ce mécanisme fonctionne. C'est ici qu'intervient l'inconscient.

La pensée symbolique existe, on se demande ce qui fait que ce type de pensée appréhende les choses (et s'appréhende d'ailleurs soi-même) comme des signes. Lévi-Strauss attribue la fonction symbolique à l'inconscient et se met à la recherche de ses lois. En étudiant tous les systèmes de signes en jeu, leurs rapports, leurs équilibres, on devrait pouvoir (puisque'ils sont homologues entre eux et avec le structural inconscient) mettre au jour les constituants fondamentaux de ces jeux de signes. Ce programme n'est possible *que si l'inconscient est la chose par excellence*, la plus complète, et qu'en disant l'inconscient on dit déjà toute chose à venir, et donc que dire toute chose est en quelque sorte dire l'inconscient. Chose parmi les choses, [210] l'inconscient est en tout cas responsable de la science des signes et, en ce sens, ce que la *science dit, c'est d'abord lui*.

Par la position méthodologique qu'il accorde au métalangage comme révélateur du structural, Lévi-Strauss marque bien qu'il veut aller au plus vite vers l'inconscient pour voir comment il se dit dans le langage et dans la conscience. On espère ensuite revenir au rapport équivalent de la conscience aux choses extérieures à elle, qui doit y trouver sa lumière. Il lui semble préférable de s'appuyer sur le métalangage, car son jeu de signes a « fui » les nécessités de l'échange, il est langage sur un langage, il est éminemment jeu de signes entre eux. Parce que le métalangage laisse les choses extérieures de côté, il parle plus directement de l'inconscient, il ne rencontre pas l'obstacle des choses à signifier, qui, de toute manière, révéleront les mêmes lois que celles que l'on espère découvrir déjà dans le rapport à l'inconscient.

Non que Lévi-Strauss apprécie particulièrement le métalangage ⁴⁰⁹, mais il est utile à sa recherche.

Parler du métalangage sera un vrai langage le jour où l'on verra que le métalangage parle lui aussi d'une chose, c'est-à-dire l'inconscient. En attendant, Lévi-Strauss admet qu'en écrivant *Le cru et le cuit*, il écrit un nouveau mythe mais, en nous dévoilant sa face cachée, il espère en dire le véritable langage.

Lévi-Strauss ne perd pas de vue cependant la fonction de l'échange, il n'étudie jamais que ses produits. Si le structuralisme se met en position d'éviter le formalisme, [211] c'est finalement – toute la réflexion sur la musique et sur l'art pourra servir de contre-épreuve – qu'il a recours à l'échange, non pas à l'échange comme tel, à vrai dire, mais aux choses extérieures que sa fonction l'a conduit à signifier. L'étude de la pensée sauvage n'est pas une réflexion sur les primitifs mais, avant tout, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, une expérience des opérations communes à nos esprits et aux leurs. Si le structuralisme répudie le vécu et l'empirique pour se constituer en science, il revient constamment au concret pour avérer en même temps le rapport du code au plus concret et justifier son effort de montrer que le langage et toute la culture font signifier des choses parce que le monde et l'esprit ont les mêmes lois. On serait dans le formalisme si on n'affirmait pas cela. Le structuralisme n'est pas une « grille de lecture » structurant en elle des phénomènes qui y restent exté-

⁴⁰⁹ Lévi-Strauss met au jour le « métalangage » des « superstructures », mais il rejette leur valeur. Comme il le dit dans la P. S. : « Bien entendu, c'est uniquement pour les commodités de l'exposé, et parce que ce livre est consacré à l'idéologie et aux superstructures, que nous semblons donner à celles-ci une sorte de priorité. Nous n'entendons nullement insinuer que des transformations idéologiques engendrent des transformations sociales. L'ordre inverse est seul vrai : la conception que les hommes ne font des rapports entre nature et culture est fonction de la manière dont se modifient leurs propres rapports sociaux. Mais notre objet étant ici d'esquisser une théorie des superstructures, il est inévitable, pour des raisons de méthode, que nous accordions à celles-ci une attention privilégiée, et que nous paraissions mettre entre parenthèses, ou placer à un rang subordonné, les phénomènes majeurs qui ne figurent pas à notre programme du moment. Pourtant, nous n'étudions que les ombres qui se profilent au fond de la caverne, sans oublier que seule l'attention que nous leur prêtons leur confère un semblant de réalité », p. 133. Voir aussi G. CHARBONNIER, *o. c.*, p. 59.

rieurs et retournent ensuite au non-sens quand cette « grille » s'éloigne. Le structuralisme tente du fond de l'eau d'apercevoir ce qui flotte à la surface au gré des vents contraires. Il est vraiment une tentative pour changer la condition de la conscience, la réaction fondamentale aux choses et aux événements. Il profite de l'échange en étudiant ses produits mais l'échange n'est qu'une fonction qui révèle dans tous ses produits les structures sur lesquelles il s'appuie et qu'il confirme en remplissant ses tâches d'intégration. Transformation du regard, le structuralisme propose de penser aux yeux avant de penser aux mains.

Le structuralisme éloigne du concret dans une première étape, à ses débuts et pour se constituer, mais il y revient en force, à sa réussite. À ce moment il n'est plus un formalisme. Si l'esprit et les choses ont les mêmes structures et que les démarches de la conscience finiront par l'avérer, le structuralisme ne restera pas un formalisme, « si un peu de structuralisme éloigne du concret, beaucoup y ramène ⁴¹⁰ ». Nous avons vu en quel sens.

[212]

4. Quelques « démonstrations ».

[Retour à la table des matières](#)

Quelques exemples précis de la logique du sensible, de son rapport à la logique binaire de la phonologie et de son pouvoir d'éclairer le concret seraient les bienvenus. Nous avons choisi deux exemples en raison de leur relative brièveté, on sait en effet qu'un exposé d'analyse structurale, dans lequel le souci du détail est à tout moment très important, ne se résume pas.

⁴¹⁰ « L'analyse morphologique des contes russes », *art. cit.* ., p. 123.

a) « *Le triangle culinaire* ⁴¹¹. »

De brèves annotations suffiront à ce premier exemple et guideront sa lecture. Ce texte assez bref regroupe l'analyse linguistique et l'analyse des cultures, le parallèle des deux logiques et leurs relations au concret, et surtout leurs relations au niveau le plus inconscient, logiques se répondant les unes aux autres dans un mouvement incessant, passant et repassant toujours par le « lieu » de l'échange conscient ou inconscient, tentative permanente de dépassement et de solution des contradictions inhérentes à l'infrastructure et aux contacts de diverses sociétés qui sont toujours des structures partielles.

On voit comment fonctionne la méthode de Lévi-Strauss.

On voit partout en œuvre une logique binaire (qui peut être extrêmement souple), faite d'un jeu d'oppositions qui, de proche en proche, envahit toute une culture.

Logique inconsciente mais omniprésente.

On voit encore comment cette logique éclaire le concret (non pas à venir mais existant). Toute œuvre culturelle peut se lire en termes de recette d'oppositions plus ou moins surmontées. La culture apparaît comme l'art le plus extraordinaire de voiler progressivement les oppositions maximum irréductibles (vie-mort, par exemple) et, de proche en proche, par des oppositions de plus en plus [213] imperceptibles, de laisser croire qu'on les a surmontées ⁴¹². D'autre part, toute culture est compromise par sa voisine qui engendre d'autres solutions aux mêmes oppositions fondamentales, créant de nouvelles oppositions à surmonter car aucune culture n'est la totalité.

On voit comment la logique binaire, ou application du modèle linguistique à la culture, est une voie nouvelle d'explication par rapport aux anciennes.

⁴¹¹ « Le triangle culinaire », in *L'Arc*, n° 26, numéro spécial sur Lévi-STRAUSS, Aix-en-Provence, 1966, p. 19-29. Voir Annexe II, à la suite de ce chapitre.

⁴¹² Lévi-Strauss a fourni une remarquable illustration de cette perspective dans « Le Père Noël supplicié », *Les temps modernes*, n° 77, 1952, p. 1572-1590.

b) La chasse aux aigles des Hidatsa ⁴¹³.

Cet exemple nous retiendra plus longuement. Il faut saisir, au moins une fois, la complexité d'une tâche qui n'en est qu'à ses premiers débuts. Les raisons pour lesquelles Lévi-Strauss tient à l'histoire, au concret, y trouvent confirmation.

Le rite de la chasse aux aigles chez les Hidatsa suppose, pour être compris, une bonne connaissance de la zoologie. Les méthodes de la chasse aux aigles furent enseignées « aux hommes par des animaux surnaturels qui en inventèrent d'abord la technique et les procédés, et que les mythes désignent assez vaguement comme des « ours ». ⁴¹⁴ » De l'identification précise de cet animal dépend l'interprétation de tout le rituel, on verra pourquoi. A première vue, ceci n'a guère d'importance mais au niveau du métalangage, ceci devient essentiel : n'importe quel animal ne peut jouer le rôle du « carcajou », puisque c'est de lui qu'il s'agit.

Il ne suffit pas d'identifier avec précision chaque animal, chaque plante, pierre, corps céleste ou phénomène naturel évoqués dans les mythes et le rituel – tâches multiples auxquelles l'ethnographe est rarement préparé – il faut aussi savoir quel rôle chaque culture leur attribue au sein d'un système de significations. Certes, il est utile d'illustrer la richesse et la finesse de l'observation indigène et de décrire ses méthodes : attention prolongée et répétée, exercice assidu [214] de tous les sens, ingéniosité que ne rebute pas l'analyse méthodique des déjections d'animaux pour connaître leurs habitudes alimentaires, etc. De tous ces menus détails, patiemment accumulés au cours des siècles et fidèlement transmis d'une génération à l'autre, *certains seulement sont retenus pour assigner à l'animal ou à la plante une fonction signifiante dans un système*. Or, il faut savoir lesquels, car, d'une société à l'autre et pour la même espèce, ces rapports ne sont pas constants ⁴¹⁵.

⁴¹³ P. S., p. 66-72.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 73. « ..., compte tenu de la richesse et de la diversité du matériel brut dont quelques éléments seulement, parmi tant de possibles, sont mis en œuvre par le système, on ne saurait douter qu'un nombre considérable de systèmes de même type auraient offert une cohérence égale, et qu'aucun

Les Hidatsa chassent l'aigle d'une manière particulière : ils se dissimulent dans une fosse au-dessus de laquelle on place un appât, et, lorsque l'aigle s'abat sur sa proie, le chasseur le saisit à mains nues. D'après les mythes de la tribu, auxquels sont liés les rites spéciaux de cette chasse, des animaux surnaturels, qualifiés assez vaguement d'« ours », enseignèrent aux Indiens cette technique de chasse.

Le « carcajou » est le seul animal qui réponde aux besoins de l'interprétation du rituel. Lui seul, en effet, pouvait jouer le rôle de l'animal surnaturel qui enseigna cette technique aux Hidatsa. Pourquoi ?

La technique de chasse offre un caractère paradoxal

l'homme EST le piège, mais pour remplir ce rôle, il doit descendre dans une fosse, c'est-à-dire assumer la position de l'animal pris au piège ; il est à la fois chasseur et gibier. De tous les animaux, le carcajou est le seul qui sache surmonter cette situation contradictoire : non seulement il ne craint pas les pièges qu'on lui prépare, mais il rivalise avec le piégeur en lui volant ses captures, et ses pièges même à l'occasion ⁴¹⁶.

On s'intéresse au rituel de chasse des Hidatsa comme [215] métalangage, porteur d'une logique inconsciente liant sensible et intelligible.

Quel est le rôle logique du « carcajou » et à quoi la grande importance du rituel tient-elle ? Ces questions s'éclairent en remontant au métalangage, le rôle du carcajou conduit à un problème de logique. On peut, en effet, interpréter comme suit les positions respectives du chasseur, du gibier, de l'aigle et du carcajou.

Si ce début d'interprétation est exact, il s'ensuit que l'importance rituelle de la chasse aux aigles chez les Hidatsa tient, au moins en partie, à

n'est prédestiné à être choisi par toutes les sociétés et toutes les civilisations. Les termes n'ont jamais de signification intrinsèque ; leur signification est « de position », fonction de l'histoire et du contexte culturel d'une part, et d'autre part, de la structure du système où ils sont appelés à figurer ». *Ibid.*, p. 74. On voit ici encore la rencontre structure-histoire.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 68.

l'emploi de fosses, c'est-à-dire à l'adoption, par le chasseur, d'une position singulièrement BASSE (au propre, et, comme on vient de le voir, au figuré aussi) pour capturer un gibier dont la position est la plus HAUTE, objectivement parlant (l'aigle vole haut) et aussi, du point de vue mythique (où l'aigle est mis au sommet de la hiérarchie des oiseaux).

L'analyse du rituel vérifie, dans tous ses détails, cette d'un dualisme d'une proie céleste et d'un chasseur qui évoque aussi l'opposition la plus forte concevable, dans le domaine de la chasse sous le rapport du haut et du bas. L'extraordinaire complication des rites qui précèdent, accompagnent, et concluent la chasse aux aigles, est la contrepartie de la position exceptionnelle occupée par celle-ci au sein d'une typologie mythique, qui fait d'elle l'expression concrète d'un ÉCART MAXIMUM entre le chasseur et son gibier ⁴¹⁷.

Le carcajou est le seul à surmonter cet « écart maximum ». Mais nous voici dans un problème de logique du sensible, où des qualités (haut/bas) servent de termes à des relations logiques.

Après avoir signalé cet « écart maximum », d'autres détails du rituel s'éclairent, notamment deux : les mythes racontés pendant les expéditions de chasse et le rôle des règles des femmes.

Dans le premier cas, l'insertion logique de ces mythes se comprend par rapport à l'écart maximum relevé dans [216] la chasse aux aigles ⁴¹⁸. On chasse l'appât qui servira à la chasse aux aigles mais ces deux chasses sont très différentes et la logique ici et là le signale.

Dans le second cas, le rôle bénéfique des femmes pendant leurs règles sur le déroulement de la chasse aux aigles ne s'éclaire qu'en remontant encore une fois au métalangage, logique sous-jacente qui explique ce rôle. Alors que presque toujours chez les peuples chasseurs,

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 68-69

⁴¹⁸ Dans ces mythes, on parle de « héros culturels capables de se transformer en flèches, et maîtres de la chasse à l'arc : doublement impropres, pour cette raison, à jouer le rôle d'appât pour la chasse aux aigles, sous leur apparence animale de chat sauvage et de raton laveur. En effet, la chasse à l'arc intéresse la région de l'espace située immédiatement au-dessus du sol, c'est-à-dire le ciel atmosphérique ou moyen : le chasseur et le gibier y sont conjoints dans l'espace intermédiaire, tandis que la chasse aux aigles les disjoint en leur assignant des emplacements opposés : le chasseur sous la terre, le gibier près du ciel empyrée », *ibid.*, p. 69.

et même chez les Hidatsa en dehors de la chasse aux aigles, les règles des femmes jouent un rôle néfaste, il y a ici exception,

.... si l'on tient compte que, dans la chasse aux aigles conçue comme la réduction d'un écart maximum entre chasseur et gibier, la médiation s'opère, sur le plan technique, par l'intermédiaire de l'appât, morceau de viande ou petite pièce de gibier, donc corps sanguinolent promis à une rapide putréfaction. Une chasse primaire (celle qui procure l'appât) conditionne une chasse secondaire ; l'une est sanglante (au moyen de l'arc et des flèches), l'autre non sanglante (les aigles seront étranglés sans effusion de sang) ; l'une, qui consiste dans une conjonction prochaine du chasseur et du gibier, fournit le terme médiateur d'une conjonction si lointaine qu'elle se présente d'abord comme une disjonction insurmontable, sauf, précisément, par le sang ⁴¹⁹.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 69-70. Le texte se poursuit en ces termes : « Dans un tel système, les règles féminines acquièrent une triple détermination positive : d'un point de vue strictement formel, une chasse étant l'inverse de l'autre, le rôle qu'on attribue aux règles est également inversé : maléfiques dans un cas (par excès de similarité), elles deviennent bénéfiques dans l'autre cas (où leur sens métaphorique se double d'un sens métonymique, puisqu'elles évoquent l'appât comme sang et corruption organique, et puisque l'appât est une partie du système). Du point de vue technique, en effet, le corps sanglant, bientôt charogne, contigu pendant des heures ou même des jours au chasseur vivant, est le moyen de la prise, et il est significatif que le même terme indigène désigne l'étreinte amoureuse, et celle de l'appât par l'oiseau. Enfin, sur le plan sémantique, la souillure, au moins dans la pensée des Indiens de l'Amérique du Nord, consiste en une conjonction trop étroite de deux termes qui étaient destinés à rester chacun à l'état « pur ». Si, dans la chasse prochaine, les règles féminines risquent d'introduire toujours un excès de conjonction, entraînant par redondance la saturation de la relation primitive et neutralisant sa vertu dynamique, dans la chasse lointaine, c'est l'inverse : la conjonction est déficiente, et le seul moyen de remédier à sa faiblesse consiste à y admettre de la souillure, qui apparaîtra comme PÉRIODICITÉ sur l'axe des successions, ou comme CORRUPTION sur l'axe des simultanités.

« Comme ces deux axes correspondent, l'un à une mythologie de l'agriculture, l'autre à une mythologie de la chasse, on accède par cette interprétation à un système de référence global, permettant d'apercevoir des homologues entre des thèmes dont les développements n'offrent, à première vue, pas de rapport. Or, dans le ras de la chasse aux aigles, ce résultat est très important, parce qu'elle existe, avec des formes diverses (mais toujours fortement imprégnées de rituel), sur presque toute l'étendue du continent américain, et

[217]

Cet exemple restreint suffit à montrer comment progressivement se dévoile un véritable opérateur logique à différentes dimensions, manifestant une logique rigoureuse, éclairant des usages obscurs et révélée par le passage au métalangage. On remarquera également qu'il faut, pour pratiquer ce genre d'analyse, être averti des moindres détails du contexte ethnographique.

Lorsque la logique propre de ce rite est mise au jour, on constate qu'à partir d'elle et en tout point d'elle, on peut repartir, par le biais de la logique, à la découverte d'autres rites ou mythes complémentaires. On découvre peu à peu un vaste système, véritable opérateur logique qui offre le moyen de comprendre les rapports du rite, du mythe, du régime social des castes ou du système totémique, etc.

On voit l'immensité de la tâche, on voit aussi qu'on ne peut parler de formalisme dans cette ligne de pensée. La logique du sensible ne se postule jamais, elle s'observe. « La vérité est que LE PRINCIPE D'UNE CLASSIFICATION NE SE POSTULE JAMAIS : seule l'enquête ethnographique, c'est-à-dire l'expérience, peut le dégager A POSTERIORI ⁴²⁰. » On est toujours obligé de constater et non d'inventer les systèmes de classification effectivement employés. Par ailleurs, ces logiques ne sont jamais simples et « travaillent simultanément sur plusieurs axes ⁴²¹ ».

[218]

Quelques textes rappellent ensuite que le thème central de Lévi-Strauss est l'étude des rapports unissant le sensible et l'intelligible. En

chez des peuples de cultures différentes, les uns chasseurs, les autres agriculteurs », p. 70-71.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 84. On trouvera à la page 85 de multiples exemples de ces différents axes, puis aux pages 86-89 un bon résumé des difficultés de l'entreprise structuraliste. Sur un exemple différent et relativement simple, puisqu'il s'agissait (p. 108-117) de comparer du point de vue logique les systèmes de parenté effectivement connus des tribus australiennes, Lévi-Strauss prévoit l'aide indispensable des machines électroniques, à supposer qu'on dispose de la documentation exhaustive. La réussite du structuralisme passe nécessairement par les machines.

revenant au modèle linguistique, il le prouve. La logique binaire n'est pas purement quantitative, elle est en rapport avec le qualitatif. D'autre part, deux textes différencient le « penser » et le « communiquer » en fonction de la vie sociale et de la vulnérabilité des structures.

...devant deux termes donnés en connexion, nous ne pouvons jamais postuler la nature formelle de celle-ci. Comme les termes, les relations entre les termes doivent être approchées indirectement et, en quelque sorte, par la bande.

Lévi-Strauss prolonge ce texte en soulignant les caractéristiques de la linguistique structurale. Ceci montre, une fois de plus, que le modèle de base n'est pas oublié. Quantitatif et qualitatif sont liés, et le rapprochement avec les caractéristiques de la pensée sauvage – union du sensible et de l'intelligible – apparaît.

La linguistique structurale retrouve aujourd'hui cette difficulté, bien que sur un terrain différent, parce qu'elle aussi se fonde sur une logique qualitative : elle saisit des couples d'oppositions formés de phonèmes, mais l'esprit de chaque opposition demeure largement hypothétique ; au stade préliminaire, il est difficile, pour les définir, d'éviter un certain impressionnisme, et plusieurs solutions du même problème restent longtemps possibles. Une des difficultés majeures de la linguistique structurale et qu'elle n'a encore qu'imparfaitement surmontée, tient à ce que la réduction qu'elle accomplit grâce à la notion d'opposition binaire, doit être payée par une diversité de nature, insidieusement reconstituée au profit de chaque opposition : diminuée sur un plan, le nombre des dimensions se rétablit sur un autre. Il se pourrait, cependant, qu'au lieu d'une difficulté de méthode, nous ayons là une limite inhérente à la nature de certaines opérations intellectuelles, dont la faiblesse, en même temps que la force, seraient de pouvoir être logiques tout en restant enracinées dans la qualité ⁴²².

[219]

Il y a conflit entre la synchronie et la diachronie, dit-il alors, et ceci fait problème. Les systèmes repérés sont constamment menacés et, de fait, changent et se rectifient incessamment. Or, on constate curieuse-

⁴²² *Ibid.*, p. 89.

ment que la communication assure le maintien relatif de la solidité des structures, la fonction pratique de la langue sauve sa structure. Ceci confirme l'union du structural et de l'échange dans la pensée de Lévi-Strauss, mais ici la communication n'est pas seulement mise en cause et ruine toujours possible des structures, elle leur assure une certaine permanence. Il vaut la peine de citer le texte en son entier.

Ce conflit entre synchronie et diachronie existe aussi sur le plan linguistique : il est probable que les caractères structuraux d'une langue changeront si la population qui l'utilise, jadis très vaste, devient progressivement plus petite ; et il est clair qu'une langue disparaît avec les hommes qui la parlent. Néanmoins, le lien entre synchronie et diachronie n'est pas rigide, d'abord parce qu'en gros, tous les sujets parlant se valent (formule qui deviendrait vite fausse si l'on s'avisait de préciser des cas d'espèce), ensuite et surtout, parce que la structure de la langue est relativement protégée par sa fonction pratique, qui est d'assurer la communication : la langue n'est donc sensible à l'influence des changements démographiques que dans certaines limites, et pour autant que sa fonction n'est pas compromise ⁴²³.

Mais il faut distinguer « penser » et « communiquer ». En effet, si la structure est relativement protégée, grâce à sa fonction de « communication », on ne peut en dire autant des structures des œuvres de la pensée sauvage qui sont avant tout des moyens de « penser » :

Mais les systèmes conceptuels que nous étudions ici ne sont pas. (ou ne sont que subsidiairement) des moyens de communiquer ; ce sont des moyens de penser, activité dont les conditions sont beaucoup moins strictes. On se fait ou non comprendre ; mais on pense plus ou moins bien. L'ordre de la pensée comporte des degrés, et un moyen de penser peut dégénérer insensiblement en moyen de se souvenir. Cela [220] explique que les structures synchroniques des systèmes dits totémiques soient extrêmement vulnérables aux effets de la diachronie : un moyen mnémotechnique opère à moindres frais qu'un moyen spéculatif, qui est lui-même moins exigeant qu'un moyen de communication ⁴²⁴.

⁴²³ *Ibid.*, p. 90.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 90.

Lévi-Strauss choisit d'étudier la logique du sensible comme moyen de « penser », dans la mythologie, le rituel, le « totémisme », etc., ou l'esprit laissé à lui-même sans égard aux fonctions pratiques qu'il assure.

En terminant le second chapitre de *La Pensée sauvage*, où il s'est surtout attaché à montrer les difficultés de l'entreprise, il célèbre la sagesse des « primitifs » en réunissant ici le « penser » et l'« échanger ». La passion spéculative des primitifs qui unit sans cesse plus de différences dans un vaste système de pensée est la garante de l'équilibre de la structure sociale elle-même, toujours soucieuse de s'intégrer à cette spéculation et offrant en même temps ce contrôle de l'échange et de la communication dont nous parlions il y a un instant.

Après avoir longuement cité un texte d'Anderson, Lévi-Strauss termine par ces mots :

Anderson illustre ici de façon saisissante ce souci des écarts différentiels, qui imprègne l'activité empirique aussi bien que spéculative de ceux que nous appelons primitifs. Par son caractère formel et par la « prise » qu'il exerce sur toute espèce de contenus, ce souci explique que les institutions indigènes puissent, bien qu'emportées elles aussi dans un flux de temporalité, *se maintenir à distance constante de la contingence historique et de l'immutabilité d'un plan, et naviguer, si l'on peut dire, dans un courant d'intelligibilité*. Toujours à distance raisonnable de Charybde et de Scylla : diachronie et synchronie, événement et structure, esthétique et logique, leur nature n'a pu qu'échapper à ceux qui prétendaient la définir seulement par un aspect ⁴²⁵.

Après avoir affirmé que les systèmes recherchés par l'analyse structurale ne se postulent jamais, Lévi-Strauss réfléchit, [221] dans la suite de son livre, aux possibilités logiques de ces systèmes de fait d'abord observés.

Le vocabulaire même que Lévi-Strauss emploie au cours de ces recherches confirme ce que nous pensions déjà : il n'y a plus que des « formes » dans le structuralisme et le « contenu » entier doit progressivement révéler qu'il est une recette de « formes ». Le structuralisme n'est pas un formalisme, parce qu'il ne laisse pas de contenu « à l'exté-

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 99.

rieur » ; au bout du chemin, il n'y a plus que des formes. On voit, pourtant, réapparaître ici la distinction forme-contenu ⁴²⁶, mais elle n'a plus le même sens que dans les conceptions formalistes que Lévi-Strauss rejette. Le « contenu » n'est ici que ce dont on n'a pu encore exploiter et dire les structures, les formes sont le déploiement méthodique de ce qui est rassemblé et reste opaque dans des contenus.

Nous voyons dans la notion d' « espèce » dont l'auteur parle plus loin une confirmation de ce point de vue : « Nous comprendrions comment cette notion peut fournir un mode d'appréhension sensible d'une combinatoire objectivement donnée dans la nature, et que l'activité de l'esprit, et la vie sociale elle-même, ne font que lui emprunter pour l'appliquer à la création de nouvelles taxinomies ⁴²⁷. »

On voit donc mieux à quoi l'on désire aboutir, on comprend qu'à supposer ces positions on dépasse le formalisme. Tout contenu peut s'expliquer et s'exprime par ses formes. Mais peut-être aperçoit-on à nouveau le problème que nous avons déjà soulevé ? A supposer qu'on aboutisse, que devient le « symbolique » ? Nous pensons qu'il est réduit à sa fonction et injustement amputé du « mana ». La séparation radicale du « mana » et du « fonctionnel » dans le symbolique transforme nécessairement le sens de l'humain qui s'appuie sur tous les deux. Cette dissociation serait illégitime si l'on voulait ensuite conclure sur tout l'humain à partir du structuralisme. Or, Lévi-Strauss ne manque [222] pas de le faire. Nous pensons que le structuralisme ne peut aboutir dans les termes où il se définit, l'impact du symbolique se rappelle à lui et l'empêche de réussir. Nous voyons une confirmation de ce point de vue en relisant les développements des pages 204-224 de *La Pensée sauvage* et notamment dans la comparaison de l'« arbre ». On y voit que les combinaisons auxquelles on emprunte n'aboutissent jamais à une systématique complète, l'activité combinatoire est toujours mise en échec et à refaire, le contingent surgit toujours et on n'a jamais fini de « classer ». On réaffirme à nouveau que système et histoire sont des concepts limites. Le structuralisme garde la même conception de l'Histoire, inévitable, gênante, inutile à l'explication scientifique à laquelle elle n'apporte rien d'elle-même.

⁴²⁶ Voir par exemple : *ibid.*, p. 101.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 181.

...il n'est plus au pouvoir des branches terminales, de compromettre la stabilité de l'arbre, ni de changer sa forme caractéristique. Leur multiplicité et leur insignifiance les ont affranchies des contraintes initiales, et leur distribution générale peut s'expliquer indifféremment par une série de répétitions, à échelle de plus en plus réduite, d'un plan qui est aussi inscrit dans les gènes de leurs cellules, ou comme le résultat de fluctuations statistiques. *Intelligible au départ, la structure atteint, en se ramifiant, une sorte d'inertie ou d'indifférence logique.* Sans contredire à sa nature première, elle peut désormais subir l'effet d'incidents multiples et variés, qui surviennent trop tard pour empêcher un observateur attentif de l'identifier et de la classer dans un genre ⁴²⁸.

Le chapitre III de *l'Anthropologie structurale* et les recherches de méthode du chapitre XV du même livre concevaient la société comme « ordre des ordres », sorte de totalité feuilletée, immense groupe de transformation où les structures se répondaient les unes aux autres dans un mouvement incessant de solutions toujours en échec. L'échange et la communication qui leur étaient liés, en vertu même de l'émergence de la pensée symbolique, participaient à la constitution comme aux destructions de ces structures.

[223]

Dans *La Pensée sauvage*, le chemin parcouru est visible. En passant au métalangage, on gagne l'occasion de voir en œuvre la logique inconsciente de l'esprit, omniprésente dans différents « ordres » tels ceux du mythe, du rite, de l'art, des systèmes de parenté et de la religion. Lévi-Strauss relit déjà certains usages des sociétés occidentales. On constate en tout cas que ce qui était, au début, étude de la structure des modèles mène à la découverte de codes binaires, diversement exploités dans les différents « ordres » et sur lesquels repose le passage de l'un à l'autre et le pouvoir de signification d'un ordre particulier.

Pour réussir, Lévi-Strauss s'éloigne de plus en plus de l'échange et même de la communication, qui deviennent de simples obstacles sur la voie de la science, purement fonctionnels par rapport aux structures que l'on met à jour. On peut penser qu'en s'engageant sur cette voie, on s'éloigne de plus en plus du « symbolique » lui-même qui fit jaillir l'échange. Tant que l'échange durera, le « symbolique » sera présent ;

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 211.

écarter l'échange de ses préoccupations scientifiques, c'est écarter le « symbolique » ; au bout de la route, on ne peut réussir qu'en dehors de lui. On vise à l'inceste, l'inceste est impraticable, sa prohibition se rappellera à nous.

[225]

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

Annexe II

Le triangle culinaire

[Retour à la table des matières](#)

Les enseignements de la linguistique ont répandu des notions aujourd'hui familières, telles que celles de vocalisme minimum et de consonantisme minimum, qui se réfèrent à des systèmes d'oppositions entre les phonèmes, dont le caractère est si élémentaire que toute langue connue ou inconnue les suppose, de même que ces oppositions sont celles qui commencent d'apparaître en premier dans le langage enfantin, et qu'elles sont aussi les dernières à s'abolir chez les malades atteints par certaines formes d'aphasie.

Les deux notions ne sont d'ailleurs pas réellement distinctes puisque, selon les linguistes, l'opposition fondamentale pour toute langue est celle de la consonne et de la voyelle. Les distinctions ultérieures entre les consonnes, et celles entre les voyelles, proviennent de l'application, à ces domaines dérivés, de contrastes tels que celui entre compact et diffus, ouvert et fermé, aigu et grave.

Ainsi, dans toutes les langues du monde, des systèmes complexes d'oppositions entre les phonèmes ne font rien d'autre qu'élaborer dans de multiples directions un système plus simple et commun à toutes, soit le contraste entre consonne et voyelle, qui, par le jeu d'une double

opposition entre compact et diffus, aigu et grave, engendre ce que l'on a pu appeler ⁴²⁹ le « triangle vocalique » d'une part :

$$\begin{array}{ccc} & a & \\ u & & i \end{array}$$

et d'autre part, le « triangle consonantique » :

$$\begin{array}{c} h \\ p \end{array}$$

Or, il semble que le principe méthodologique qui inspire de telles distinctions soit transposable à d'autres domaines, notamment à celui de la cuisine, dont on n'a pas assez souvent souligné qu'avec le langage, elle constitue une forme d'activité humaine véritablement universelle : [226] pas plus qu'il n'existe de société sans langage, il n'en existe aucune qui, d'une façon ou de l'autre, ne fait pas cuire certains au moins de ses aliments.

On partira de l'hypothèse que cette activité suppose un système, qui se situe – selon des modalités très diverses en fonction des cultures particulières qu'on voudra considérer – au sein d'un champ sémantique triangulaire, dont les sommets correspondent respectivement aux catégories du cru, du cuit et du pourri. Il est clair que, par rapport à la cuisine, le cru constitue le pôle non marqué, et que les deux autres le sont fortement, mais dans des directions opposées : en effet, le cuit est une transformation culturelle du cru, tandis que le pourri en est une transformation naturelle. Sous-jacente au triangle primordial, il y a donc une double opposition entre élaboré/non-élaboré, d'une part, et entre culture/nature, d'autre part.

Sans doute ces notions constituent-elles des formes vides : elles ne nous apprennent rien sur la cuisine de telle ou telle société particulière, puisque seule l'observation peut nous dire ce que chacune entend par « cru », « cuit » et « pourri », et qu'on peut supposer que ce ne sera pas la même chose pour toutes. La cuisine italienne nous a récemment enseigné à consommer les crudités plus « crues » que ne faisait la cui-

⁴²⁹ Cf. sur ces notions : R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Éd. de Minuit, Paris, 1963.

sine française traditionnelle, déterminant ainsi un élargissement de la catégorie du cru. Et l'on sait, par quelques incidents qui ont suivi le débarquement des alliés en 1944, que les militaires américains concevaient la catégorie du pourri de façon beaucoup plus large que nous puisque l'odeur – pour eux, de cadavre – qu'exhalaient les fromageries normandes les a parfois incités à les détruire.

Par conséquent, le triangle culinaire primordial délimite un champ sémantique, mais du dehors. Il en est d'ailleurs de même pour les triangles linguistiques, puisqu'il n'existe pas de phonèmes *a, i, u* (ou *h, p, t*) en général, et que ces positions idéales devront, pour chaque langue, être occupées par les phonèmes particuliers dont les caractères distinctifs se rapprochent le plus de ceux dont on s'était d'abord borné à donner une représentation symbolique, constituant ainsi une sorte de triangle concret inscrit à l'intérieur du triangle abstrait. Pour aucune cuisine, rien n'est simplement cuit, mais doit être cuit de telle ou telle façon. Pas davantage il n'existe de cru à l'état pur, certains aliments seulement peuvent être ainsi consommés, et à la condition d'avoir été triés, lavés, épluchés ou coupés, sinon même assaisonnés. La pourriture aussi n'est admise que selon certaines voies, spontanées ou dirigées.

Considérons maintenant, pour des cuisines dont les catégories nous sont relativement familières, les diverses modalités de la cuisson. Il en existe certainement deux principales, comme l'attestent, dans d'innombrables sociétés, les mythes et les rites qui mettent leur contraste au premier plan : ce sont le rôti et le bouilli. En quoi consiste leur différence ? La nourriture rôtie est directement exposée au feu, elle réalise [227] avec celui-ci une CONJONCTION NON MÉDIATISÉE, tandis que la nourriture bouillie est doublement médiatisée : par l'eau dans laquelle on l'immerge, et par le récipient qui les contient l'une et l'autre.

À un double titre, par conséquent, on peut dire que le rôti est du côté de la nature, le bouilli du côté de la culture. Réellement, puisque le bouilli requiert l'usage d'un récipient, objet culturel ; symboliquement, pour autant que la culture est une médiation des rapports de l'homme et du monde, et que la cuisson par ébullition exige une médiation (par l'eau) du rapport entre la nourriture et le feu, absente dans le cas du rôtissage.

Les indigènes de la Nouvelle-Calédonie, qui ignoraient la poterie jusqu'à l'arrivée des Français au siècle dernier, ressentent ce contraste avec une particulière vivacité : « Auparavant, relate M. J. Barrau, on ne faisait que griller et rôtir, que « brûler » comme disent aujourd'hui les autochtones... L'usage de la marmite et la consommation de tubercules bouillis sont considérés avec fierté... comme une preuve de... civilisation. »

Il n'est donc pas surprenant qu'un peu partout, l'imagination populaire conçoive une antériorité du rôti sur le bouilli. Les Indiens Omaha racontent, dans leur mythe d'origine, que les hommes inventèrent d'abord le feu, et mangèrent leur viande rôtie. Mais ils en furent vite fatigués, et ils se dirent : comment pourrions-nous préparer la viande autrement ? Ils inventèrent alors la poterie, mirent de l'eau dans la marmite, la viande dans l'eau et la marmite sur le feu. C'est ainsi qu'on put manger de la viande bouillie.

Comme l'indique un texte d'Aristote, cité par Salomon Reinach (*Cultes, Mythes, Religions*, V, p. 63), les Grecs croyaient aussi que, « dans les temps anciens, ils (les hommes) rôtissaient tout ».

Derrière l'opposition du rôti et du bouilli, on retrouve donc bien, comme nous l'avions postulé au début, celle de la nature et de la culture. Il reste à découvrir l'autre opposition fondamentale que nous avons retenue : celle entre élaboré et non élaboré.

Sous ce rapport, l'observation avère une double affinité : celle du rôti avec le cru, c'est-à-dire le non élaboré, et celle du bouilli avec le pourri, qui est un des deux modes de l'élaboré. L'affinité du rôti avec le cru provient de ce qu'il n'est jamais également cuit, soit de tous les côtés à la fois, soit en dehors et en dedans. Un mythe des Indiens Wyandot de l'Amérique du Nord évoque bien ce qu'on pourrait appeler le paradoxe du rôti : le Créateur fit jaillir le feu, et ordonna au premier homme d'embrocher une pièce de viande sur un bâton et de la faire rôtir. Mais l'homme était si ignorant qu'il la laissa jusqu'à ce qu'elle fût carbonisée d'un côté, tandis qu'elle restait crue de l'autre... De même, les Pocomchi du Mexique interprètent le rôti comme un compromis entre le cru et le brûlé. Après l'incendie universel, racontent-ils, ce qui n'avait pas été brûlé devint blanc et ce qui avait été brûlé, noir. Et ce [228] qui avait été seulement roussi devint rouge. Ainsi s'expliquent les diverses couleurs du maïs et des haricots. En

Guyane anglaise, le sorcier waiwai doit respecter deux interdits : l'un portant sur la viande rôtie, l'autre sur la peinture rouge, ce qui met aussi le rôti du côté du sang et du cru.

Si l'ébullition est supérieure au rôtissage, note Aristote, c'est qu'elle enlève la crudité des viandes : « les viandes rôties étant plus crues et plus sèches que les viandes bouillies » (cit. par Reinach, *l. c.*).

Quant au bouilli, son affinité avec le pourri est attestée, dans de nombreuses langues européennes, par des locutions telles que « pot pourri », *olla podrida*, désignant différentes sortes de viandes assaisonnées et cuites ensemble avec des légumes ; en allemand, *zu Brei zerkohtes Fleisch*, « une viande pourrie de cuire ». Les langues américaines mettent aussi cette affinité en évidence, et il est significatif que ce soit surtout chez des populations qui témoignent d'un goût très vif pour la viande faisandée, au point de préférer, par exemple, à la chair fraîche du bison celle d'un animal mort dont la carcasse a été longtemps charriée par les eaux. Ainsi, en langue dakota, le même radical connote la putréfaction et le fait, pour des morceaux de viande, d'être bouillis ensemble avec un accompagnement.

Ces distinctions sont loin d'épuiser la richesse et la complexité du contraste entre rôti et bouilli. Le bouilli est cuit au-dedans (d'un récipient), tandis que le rôti l'est par dehors : l'un évoque donc le concave et l'autre, le convexe. Aussi le bouilli relève le plus souvent de ce qu'on pourrait appeler une « endo-cuisine » : faite pour l'usage intime et destinée à un petit groupe clos, tandis que le rôti relève de l'« exo-cuisine » : celle qu'on offre à des invités. Dans l'ancienne France, la poule au pot était pour le souper de famille, la viande rôtie pour le banquet (dont elle marquait même le point culminant : servie obligatoirement après les viandes bouillies et les herbes du début, et accompagnée des « fruits extraordinaires », tels que melons, oranges, olives et câpres).

La même opposition se retrouve dans des sociétés exotiques, bien qu'autrement formulée. Les très primitifs Guayaki du Paraguay rôtissent tous les gibiers, sauf quand ils préparent la viande, nécessairement bouillie, destinée aux rites servant pour déterminer le nom d'un jeune enfant. Les Kaingang du Brésil méridional interdisent la viande bouillie au veuf et à la veuve, ainsi qu'au meurtrier d'un ennemi. Dans

tous ces cas, la prescription du bouilli accompagne un resserrement, celle du rôti une distension des liens familiaux ou sociaux.

En suivant cette piste, on pourrait inférer que le cannibalisme (qui, par définition, est une endo-cuisine par rapport à l'espèce humaine) adopte plus volontiers la technique du bouilli que celle du rôti, et que les cas de rôtissage du cadavre, attestés par la littérature ethnographique, doivent être plus fréquents pour l'exo-cannibalisme (consommation du corps d'un ennemi) que pour l'endo-cannibalisme (consommation d'un [229] parent). Il serait intéressant de mener une enquête statistique sur ce point.

Parfois aussi, comme souvent en Amérique et sans doute ailleurs, les affinités respectives du rôti et du bouilli seront avec la vie en brousse (extérieure à la communauté villageoise) et la vie sédentaire (à l'intérieur du village). D'où une association subsidiaire du rôti avec les hommes, du bouilli avec les femmes. C'est le cas, notamment, chez les Trumai, les Yagua, les Jivaro d'Amérique du Sud, et, dans l'extrême Nord du continent, chez les Ingalik. Ou bien la relation est inversée : les Assiniboine des plaines septentrionales de l'Amérique du Nord réservent la préparation de la nourriture bouillie aux hommes engagés dans une expédition guerrière, tandis que les femmes au village n'utilisent jamais de récipients, et font seulement rôtir la viande. Certaines informations suggèrent qu'entre certains pays de l'Europe orientale on pourrait relever la même inversion des affinités du bouilli et du rôti avec les genres féminin et masculin.

L'existence de ces systèmes inversés pose naturellement un problème, et elle conduit à penser que les axes des oppositions sont plus nombreux encore qu'on ne le soupçonnait, et que les peuples chez qui ces inversions se manifestent se réfèrent à d'autres axes que ceux qu'on avait d'abord isolés. Par exemple, le bouilli offre une méthode de conservation intégrale de la viande et de ses sucs, tandis que le rôti s'accompagne de destruction et de perte. L'un connote donc l'économie, l'autre la prodigalité, celui-ci est aristocrate, celui-là peuple. Cet aspect ressort au premier plan dans des sociétés qui prescrivent des différences de statut entre les individus ou les groupes. Chez les anciens Maoris, dit Prytz-Johansen, un noble pouvait faire lui-même rôtir sa nourriture, mais il évitait tout contact avec le four à étuver, qu'on abandonnait aux esclaves et aux femmes de basse extraction. Aussi,

quand les marmites et les casseroles furent introduites par les Blancs, elles apparurent comme des ustensiles infestés. Inversion saisissante, par conséquent, de l'attitude que nous avons signalée chez les Néo-Calédoniens.

Ces différences d'estimation du bouilli et du rôti, selon que la perspective du groupe est démocratique ou aristocratique, s'observent aussi dans la tradition occidentale. La démocratique *Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert se livre à une véritable apologie du bouilli. « Le bouilli est un des aliments de l'homme le plus succulent et le plus nourrissant... On pourrait dire que le bouilli est par rapport aux autres mets ce que le pain est par rapport aux autres sortes de nourriture » (art. « Bouilli »). Argument dont, un demi-siècle plus tard, le dandy Brillat-Savarin prendra l'exact contre-pied : « Les professeurs ne mangent jamais de bouilli, par respect pour les principes, et parce qu'ils ont fait entendre en chaire cette vérité incontestable : Le bouilli est de la chair, moins son jus... Cette vérité commence à percer, et le bouilli a disparu dans les dîners véritablement soignés ; on le remplace par un filet rôti, un turbot ou une matelote » (*Physiologie du goût*, VI, § 2).

[230]

Si donc les Tchèques voient dans le bouilli une nourriture d'homme, c'est peut-être parce que leur société traditionnelle offrait un caractère beaucoup plus démocratique que celle de leurs voisins slovaques et polonais. On pourrait interpréter dans le même sens les attitudes différentielles vis-à-vis du rôti et du bouilli, signalées par M. Piganol dans un article récent (« Le rôti et le bouilli », A Pedro Bosch-Gimpera, Mexico, 1963), chez les Grecs, les Romains et les Hébreux, respectivement.

D'autres sociétés exploitent la même opposition dans une tout autre direction. Parce que le bouilli s'élabore sans déperdition de substance, et dans une enceinte bien close sur elle-même, il est éminemment apte à symboliser la totalité cosmique. Aussi bien en Guyane que dans la région des Grands Lacs d'Amérique du Nord règne la même croyance que, si la marmite où l'on a mis le gibier à bouillir débordait un tant soit peu, tous les animaux de même espèce émigraient, et le chasseur ne prendrait plus rien. Le bouilli, c'est la vie, le rôti, la mort. Le folklore du monde entier n'offre-t-il pas d'innombrables exemples du

chaudron d'immortalité ? Mais de broche d'immortalité, point. Un rite des Cree du Canada exprime admirablement ce caractère de totalité cosmique attribué à la nourriture bouillie. Selon ces Indiens, le premier homme reçut du Créateur l'ordre que les premières baies cueillies chaque année fussent bouillies. La coupe les contenant était présentée au soleil pour qu'il remplisse son office : faire mûrir les baies ; ensuite au tonnerre, de qui la pluie est attendue ; enfin la coupe était abaissée vers la terre, pour la prier de porter ses fruits.

Nous rejoignons ainsi le symbolisme du plus lointain passé indo-européen tel que M. Georges Dumézil l'a restitué : « A Mitra appartient ce qui se casse de soi-même, ce qui est cuit à la vapeur, ce qui est bien sacrifié, le lait... et à Varuna ce qui est coupé à la hache, ce qui est saisi au leu, ce qui est mal sacrifié, le soma enivrant » (*Les Dieux des Germains*, p. 60). Il n'est pas peu surprenant – mais combien significatif – de retrouver intacte en plein XIX^e siècle, chez d'aimables philosophes de la cuisine, la conscience du même contraste entre savoir et inspiration, sérénité et violence, mesure et démesure, toujours symbolisé par l'opposition du bouilli et du rôti : « On devient cuisinier mais on naît rôtisseur à (Brillat-Savarin) ; « Rôtir est tout à la fois rien et l'immensité » (Marquis de Cussy).

À l'intérieur du triangle culinaire primordial formé par les catégories du cru, du cuit et du pourri, nous avons donc inscrit deux termes qui se situent, l'un : le rôti, dans le voisinage du cru, l'autre : le bouilli, dans le voisinage du pourri. Il manque un troisième terme, illustrant la forme concrète de cuisson des aliments présentant au plus haut point une affinité avec la catégorie abstraite du cuit. Cette forme nous paraît être le fumage qui, comme le rôtissage, implique une opération non médiatisée (sans récipient, et sans eau) mais qui, à sa différence, et cette fois [231] comme l'ébullition, est une forme de cuisson lente, donc profonde et régulière à la fois.

Tâchons de mieux cerner la place de ce nouveau terme dans notre système d'oppositions. Dans la technique du fumage comme dans celle du rôtissage, rien ne s'interpose entre le feu et la viande, sinon l'air. Mais la différence entre les deux techniques provient de ce que, dans un cas, la couche d'air interposée est réduite au minimum, tandis que dans l'autre cas, elle est portée au maximum. Pour fumer le gibier, les Indiens américains (dans le système culinaire desquels le fumage oc-

cupe une place particulièrement importante) construisent un bâti de bois haut d'un mètre cinquante environ, sur le dessus duquel ils disposent la viande, tandis qu'ils allument au-dessous un très petit feu continuellement entretenu pendant quarante-huit heures ou plus. Par conséquent, pour un même caractère constant : la présence d'air interposé, nous notons deux caractères différentiels qui s'expriment dans les oppositions rapproché/éloigné, et : rapide/lent. Un troisième caractère différentiel tient à l'absence d'ustensile dans le cas du rôtissage (un bâton quelconque faisant l'office de broche), alors que le boucan est un échafaudage construit, objet culturel par conséquent.

Sous ce dernier rapport, le fumage s'apparente à la cuisson par ébullition qui exige aussi un moyen culturel : le récipient. Mais entre les deux ustensiles, une différence capitale apparaît ou, plus exactement, est instaurée par la culture, précisément, dirait-on, dans le but de créer l'opposition qui, sans cela, eût risqué d'être trop faible pour se prêter à la signification. Les marmites et les pots sont des ustensiles soigneusement ménagés et préservés, qu'on nettoie et qu'on range après usage dans le but de les faire resservir un grand nombre de fois ; le boucan, lui, **DOIT ÊTRE IMMÉDIATEMENT DÉTRUIT APRÈS USAGE**, sinon l'animal se vengerait et viendrait à son tour boucaner le chasseur. Telle est, au moins, la croyance de ces mêmes indigènes de la Guyane chez qui nous avons déjà relevé celle, manifestement symétrique avec l'autre, qu'une ébullition mal surveillée, pendant laquelle l'eau viendrait à déborder, entraînerait la sanction inverse : fuite du gibier que le chasseur ne parviendrait plus à rejoindre, au lieu d'être par lui attaqué. D'autre part, il est clair, comme on l'a déjà indiqué, que le bouilli s'oppose à la fois au fumé et au rôti, sous le rapport de la présence ou de l'absence de l'eau.

Mais revenons un moment sur l'opposition entre ustensile périssable et ustensile durable, qui nous est apparue en Guyane à propos du fumé et du bouilli. Elle va nous permettre, en effet, de résoudre une difficulté apparente de notre système, qui n'a sans doute pas échappé au lecteur. Nous avons caractérisé, au début, une des oppositions du rôti et du bouilli comme reflétant celle de la nature et de la culture. Et pourtant, un peu plus loin, nous avons proposé de reconnaître une affinité entre le bouilli et le pourri, lui-même défini comme l'élaboration du cru selon [232] les voies de la nature. N'est-il pas contradictoire qu'une méthode culturelle conduise à un résultat naturel ? Pour parler

en d'autres termes, quelle sera, sur le plan philosophique, la valeur de l'invention de la poterie (et donc de la culture), si la problématique indigène rapproche la cuisson par ébullition de la putréfaction, qui est, dans l'état de nature, la condition que la nourriture crue ne peut manquer d'atteindre spontanément ?

Or, le même type de paradoxe se trouve impliqué par la problématique du fumé, telle que la formulent les indigènes guyanais. D'un côté, en effet, le fumé est, de tous les modes de cuisson, celui qui se rapproche le plus de la catégorie abstraite du cuit ; et – puisque l'opposition du cru et du cuit est homologue à celle de la nature et de la culture – il représente donc le mode de cuisson le plus « culturel » (et le plus estimé, certes, dans la pratique indigène). Et pourtant, d'un autre côté, son moyen culturel, le boucan, doit être aussitôt anéanti. Le parallélisme est frappant avec la cuisson par ébullition, dont les moyens culturels (les récipients) sont préservés, mais qui est elle-même assimilée à une sorte de processus d'auto-annihilation, puisque son résultat définitif équivaut, au moins verbalement, à cette putréfaction que la cuisson devrait prévenir ou retarder.

Maintenant, quelle est la raison profonde du parallélisme ? Dans les sociétés dites primitives, la cuisson à l'eau et le fumage ont ceci en commun que l'une quant à ses moyens, l'autre quant à ses résultats, sont marqués par la durée : la cuisson à l'eau opère au moyen de récipients en poterie (ou en bois chez des peuples ignorant la poterie mais qui font bouillir l'eau en y plongeant des pierres chaudes). Dans tous les cas, ces récipients sont entretenus, soignés et réparés, parfois transmis de génération en génération, et ils comptent parmi les plus durables des objets culturels. Quant au fumage, il donne des aliments qui résistent à la corruption incomparablement plus longtemps que ceux cuits de n'importe quelle autre façon. Tout se passe donc comme si la possession durable d'une acquisition culturelle entraînait, tantôt sur le plan du rite, tantôt sur celui du mythe, une concession faite en contrepartie à la nature : quand le résultat est durable, le moyen doit être précaire et inversement.

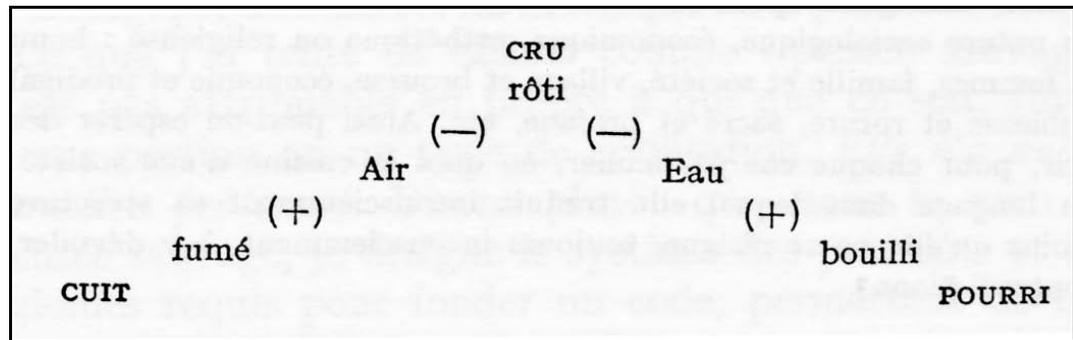
Or, cette ambiguïté dont nous voyons qu'elle marque pareillement le fumé et le bouilli, mais dans des directions différentes, est celle même dont nous savons déjà qu'elle est inhérente au rôti. Brûlé d'un côté, cru de l'autre, ou grillé au-dehors, saignant au-dedans, le rôti incarne l'ambiguïté du cru et du cuit, de la nature et de la culture, que,

pour que la structure soit cohérente, le fumé et le rôti doivent illustrer à leur tour. Mais la raison qui les y astreint n'est pas purement formelle : par ce moyen, le système atteste que l'art de la cuisine ne se situe pas tout entier du côté de la culture. Répondant aux exigences du corps, et déterminée dans ses modes par la manière particulière dont, ici et là, s'opère [233] l'insertion de l'homme dans le monde, placée donc entre la nature et la culture, la cuisine représente plutôt leur nécessaire articulation. Elle relève des deux domaines, et projette ce doublement sur chacune de ses manifestations.

Mais elle ne peut le faire toujours de la même façon. L'ambiguïté du rôti est intrinsèque, celle du fumé et du bouilli est extrinsèque, puisqu'elle ne tient pas aux choses mêmes, mais à la façon dont on en parle ou dont on se conduit envers elle. Car, ici encore, une distinction s'impose : le caractère d'être naturel, que la langue confère à la nourriture bouillie, est purement métaphorique : le « bouilli » n'est pas du « pourri » ; simplement il lui ressemble. Inversement, la transfiguration du fumé en être naturel ne résulte pas de l'inexistence du boucan comme instrument culturel, mais de sa destruction volontaire. Cette transfiguration relève donc de l'ordre de la métonymie, puisqu'elle consiste à faire comme si l'effet devait tenir lieu de cause. Par conséquent, même quand la structure se transforme ou se complète pour surmonter un déséquilibre, ce n'est jamais qu'au prix d'un nouveau déséquilibre, qui se manifeste sur un autre plan. A cette inéluctable dissymétrie, la structure doit son aptitude à pouvoir engendrer le mythe, qui n'est rien d'autre qu'un effort pour corriger ou dissimuler sa dissymétrie constitutive.

Revenons, pour finir, au triangle culinaire. A l'intérieur de celui-ci, nous avons tracé un autre triangle, qui intéresse les recettes, tout au moins les plus élémentaires, puisque nous n'avons considéré ici que trois types de cuisson : le rôti, le bouilli et le fumé. Le fumé et le bouilli s'opposent quant à la nature de l'élément intermédiaire entre le feu et la nourriture, qui est soit l'air, soit l'eau. Le fumé et le rôti s'opposent par la place relative, plus ou moins importante, de l'élément air ; et le rôti et le bouilli par la présence ou l'absence d'eau. La frontière entre la nature et la culture, qu'on imaginera parallèle, soit à l'axe de l'air, soit à celui de l'eau, met, QUANT AUX MOYENS, le rôti et le fumé du côté de la nature, le bouilli du côté de la culture ; ou,

QUANT AUX RÉSULTATS, le fumé du côté de la culture, le rôti et le bouilli du côté de la nature :



La valeur opératoire de notre schéma serait très réduite, s'il ne se prêtait à toutes les transformations requises pour admettre d'autres modes de cuisson. Dans un système culinaire où la catégorie du rôti [234] se dédouble en rôti et en grillé, c'est ce dernier terme (connotant le moindre éloignement de la viande et du feu) qui se placera au sommet du triangle des recettes, le rôti s'inscrivant alors, toujours sur l'axe de l'air, à mi-chemin entre le grillé et le fumé. On procédera de manière analogue, si le système culinaire considéré fait une distinction entre cuisson à l'eau et cuisson à la vapeur : cette dernière, où l'eau est éloignée de la nourriture, se placera à mi-chemin entre le bouilli et le fumé.

Une transformation plus complexe sera nécessaire pour introduire la catégorie du frit. Au triangle des recettes, on substituera alors un tétraèdre, rendant possible d'élever un troisième axe : celui de l'huile, en plus de ceux de l'air et de l'eau. Le grillé restera au sommet, mais sur l'arête reliant le fumé et le frit, on pourra placer, au milieu, le rôti au four (avec adjonction de matière grasse) qui s'oppose au rôti à la broche (sans cette adjonction). De même, sur l'arête reliant le frit et le bouilli s'inscrira la cuisson à l'étouffée (dans un fond d'eau et de matière grasse), s'opposant à la cuisson à la vapeur (sans matière grasse et à distance du fond d'eau) ainsi qu'au rôtissage au four (avec un fond de matière grasse et sans eau). Le schème sera encore développé s'il est besoin, par adjonction de l'opposition entre nourriture animale et nourriture végétale (si l'une et l'autre comportent des modes de cuisson différentiels), et par la distinction de la nourriture végétale en cé-

réales et légumineuses, puisqu'à la différence des premières (qu'on peut se contenter de griller) les secondes ne sauraient être cuites sans eau ou sans matière grasse, ou sans les deux (à moins qu'on ne fasse fermenter les céréales, ce qui exige l'eau mais exclut le feu pendant que se déroule la transformation). Enfin, les condiments prendront place dans le système, selon les combinaisons admises ou exclues avec tel ou tel type d'aliment.

Après que le schéma aura été ainsi élaboré pour y intégrer toutes les caractéristiques d'un système culinaire déterminé (et sans doute y en a-t-il d'autres, intéressant la diachronie et non plus la synchronie, ainsi celles qui concernent l'ordre, la présentation et les gestes du repas), il conviendra de chercher la façon la plus économique de l'orienter comme une grille, pour le rendre superposable à d'autres contrastes, de nature sociologique, économique, esthétique ou religieuse : hommes et femmes, famille et société, village et brousse, économie et prodigalité, noblesse et roture, sacré et profane, etc. Ainsi peut-on espérer découvrir, pour chaque cas particulier, en quoi la cuisine d'une société est un langage dans lequel elle traduit inconsciemment sa structure, à moins qu'elle ne se résigne, toujours inconsciemment, à y dévoiler ses contradictions ⁴³⁰.

⁴³⁰ Ce texte de Claude Lévi-Strauss est paru dans *L'Arc*, n° 26, *o.c.* Nous remercions la revue d'avoir aimablement permis la reproduction in extenso de ce texte.

[235]

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

Chapitre VI

La logique du sensible

[Retour à la table des matières](#)

Le Totémisme aujourd'hui et *La Pensée sauvage* ne font qu'un, l'un introduisant l'autre, l'un plus théorique, l'autre plus démonstratif. *Le Totémisme aujourd'hui* remet en cause, dans le champ du totémisme, les conceptions théoriques précédentes et en présente de nouvelles ; *La Pensée sauvage* essaye de les mettre en œuvre dans le domaine du totémisme des tribus primitives et dans d'autres champs de la pensée sauvage tels celui des systèmes de parenté et, surtout, celui des mythes.

À l'occasion d'études sur les « superstructures », Lévi-Strauss met au jour ce qu'il appelle une « logique du sensible ». Cette logique est immanente aux « superstructures » et par elle on rejoint des « champs » de pensée aussi différents que le totémisme, l'art, le mythe, les rites ou la religion.

La logique du sensible est la logique de la pensée sauvage : « Ce que j'ai tenté de définir comme « pensée sauvage » n'est pas attribuable en propre à qui que ce soit, fût-ce à une portion ou un type de civi-

lisation. *Elle n'a aucun caractère prédicatif*. Disons plutôt que, sous le nom de pensée sauvage, je désigne le système des postulats et des axiomes requis pour fonder un code, permettant de traduire avec le moins mauvais rendement possible, l'« autre » dans le « nôtre » et réciproquement, l'ensemble des conditions auxquelles nous pouvons le mieux nous comprendre ; [236] bien sûr, toujours avec un résidu. Au fond, la « pensée sauvage » n'est, dans mon intention, que le lieu de rencontre, l'effet d'un effort de compréhension, de moi nie mettant à LEUR place, d'eux mis par moi à MA place ⁴³¹ ».

Il ne s'agit donc pas tant de la pensée des sauvages que de la découverte de la manière dont Lévi-Strauss voit une « traduction » possible de leur manière de penser dans la nôtre et inversement.

La logique du sensible est une logique du concret. La pensée des « sauvages » dérouté, on n'admet pas facilement que sa logique soit la même que la nôtre. À première vue, tant d'illogismes, tant de rapprochements insensés ! Un mélange d'hommes et d'animaux, de végétaux et de choses, exprime une pensée concrète, certes, mais où tout semble confondu, sensibilité et déduction, émotions et raisonnement. Serait-ce le règne de la pensée confuse ? Ces hommes étaient-ils incapables de penser, voguant seulement au fil des associations d'idées et des sentiments les plus inattendus ? Nous ne reconnaissons pas dans la pensée des « primitifs » la manière de raisonner qui nous est habituelle : les catégories logiques de « compréhension » et d'« extension » ne fonctionnent pas de la même manière et, à première vue, pas de pensée « formelle » ni de notions abstraites.

⁴³¹ *Esprit*, novembre 1963, *art. cit.*, p. 634. Ou encore dans C. C., p. 21 : « Car, si le but dernier de l'anthropologie est de contribuer à une meilleure connaissance de la pensée objectivée et de ses mécanismes, cela revient finalement au même que, dans ce livre, la pensée des indigènes sud-américains prenne forme sous l'opération de la mienne, ou la mienne sous l'opération de la leur. Ce qui importe, c'est que l'esprit humain, sans égard pour l'identité de ses messagers occasionnels, y manifeste une structure de mieux en mieux intelligible à mesure, que progresse la démarche doublement réflexive de deux pensées agissant l'une sur l'autre et dont, ici l'une, là l'autre, peut être la mèche ou l'étincelle du rapprochement desquelles jaillira leur commune illumination. Et si celle-ci vient à révéler un trésor, on n'aura pas besoin d'arbitre pour procéder au partage, puisqu'on a commencé par reconnaître (L.-S., 9) que l'héritage est inaliénable, et qu'il doit rester indivis. » Lévi-Strauss (9) fait allusion à la P. S.

Lévi-Strauss désire prouver que la pensée des primitifs manifeste une logique extrêmement rigoureuse et précise, quoiqu'elle ne fonctionne pas de la même manière. Il dégage progressivement une logique qui ouvre une voie [237] de compréhension mutuelle par laquelle le « leur » se traduit avec un bon rendement dans le « nôtre », et inversement. Revenant alors sur les fondements mêmes de sa méthode, il ne cache plus que la logique qu'il découvre là-bas lui semble plus proche que la nôtre des règles-types de l'inconscient qui nous est commun, à eux et à nous.

Il reste à faire le chemin qui, à partir des productions de la pensée sauvage, fait apparaître la logique qu'elles impliquent.

Le problème de départ est celui du totémisme. Comment Lévi-Strauss passe-t-il d'un intérêt ethnographique à un intérêt logique ? Quel est ensuite le rapport des caractéristiques de cette pensée et des hypothèses de Lévi-Strauss ? Dès que sa logique apparaîtra, l'intérêt s'élargira à d'autres manifestations de la pensée sauvage qui révèlent un même type de logique. Le type général de cette logique se dégagera progressivement et chacun verra comment on peut traduire le « leur » dans le « nôtre », et réciproquement.

§ I. Le « totémisme » remis dans son ensemble ou apparition du problème logique.

[Retour à la table des matières](#)

Dès l'Introduction de *Le Totémisme aujourd'hui*, Lévi-Strauss met en question les études « classiques » sur le totémisme et propose d'aborder le problème d'une autre manière. Dénonçant la confusion dans ce champ des études ethnographiques, il souligne cependant les amorces chez ses prédécesseurs d'une façon plus exacte de poser les termes du problème, et termine en présentant ses conceptions.

Certes, depuis toujours, les critiques ont été vives en ce domaine et Lévi-Strauss n'est pas le premier à tenter des mises au point. On finissait par ne plus savoir ce que recouvrait le terme de « totémisme » lui-même, sinon une certaine « forme » couvrant les contenus les plus divers. Depuis Boas, qui amena le problème à se poser en ces termes,

on [238] n'est plus sorti de cette position, même si ce « formalisme » s'est beaucoup précisé jusqu'à Elkin et Evans-Pritchard. Ce fut Radcliffe-Brown qui posa le problème en termes plus précis.

Le passage d'une définition concrète du totémisme à une définition formelle remonte, en fait, à Boas. Dès 1916, visant Durkheim autant que Frazer, il contestait que les phénomènes culturels pussent être ramenés à l'unité. La notion de « mythe » est une catégorie de notre pensée, que nous utilisons arbitrairement pour rassembler sous le même vocable des tentatives d'explication de phénomènes naturels, des œuvres de littérature orale, des spéculations philosophiques, et des cas d'émergence de processus linguistiques à la conscience des sujets. De même, *le totémisme est une unité artificielle, qui existe seulement dans la pensée de l'ethnologue, et à quoi rien de spécifique ne correspond au-dehors* ⁴³².

Lévi-Strauss poursuit en dénonçant avec Boas la confusion et propose une autre manière de poser le problème :

Quand on parle de totémisme, on confond en effet deux problèmes. D'abord, celui que pose l'identification fréquente d'êtres humains à des plantes ou des animaux, et qui renvoie à des vues très générales sur les rapports de l'homme et de la nature ; celles-ci intéressent l'art et la magie, autant que la société et la religion. Le second problème est celui de la dénomination des groupes fondés sur la parenté, qui peut se faire à l'aide de vocables animaux ou végétaux, mais aussi de bien d'autres façons. Le terme totémisme recouvre seulement les cas de coïncidence entre les deux ordres ⁴³³.

En mettant le doigt sur ce qu'il estime être l'erreur des tentatives de Boas, il propose l'esprit de sa tentative propre.

Pour Boas, c'est, en effet, l'existence d'un groupe social qui explique que le totémisme de dénomination qui s'y joint soit systématique,

⁴³² *Le Totélisme aujourd'hui*, o. c., p. 14.

⁴³³ *Ibid.*, p. 15. « Il se trouve que, dans certaines sociétés, une tendance très générale à postuler des rapports intimes entre l'homme et les êtres ou objets naturels, est mise à profit pour qualifier concrètement des classes de parents ou supposés tels. » *Ibid.*, p.15.

car il est homologue à ce groupe lui-même. Pour Lévi-Strauss, la faiblesse de cette tentative [239] d'explication réside dans le passage du système social au système de dénomination. L'homologie proposée est trop simple et trop abstraite.

... si les objets dénotés doivent, comme il (Boas) l'affirme, constituer un système, *le mode de dénotation, pour remplir intégralement sa fonction, doit être systématique lui aussi*; la règle d'homologie, formulée par Boas, est trop abstraite et trop creuse pour satisfaire à cette exigence. On connaît des sociétés qui ne la respectent pas, sans qu'il soit exclu que les écarts différentiels plus complexes qu'elles utilisent, ne forment aussi un système. Inversement, la question se pose de savoir pourquoi les règnes animal et végétal offrent une nomenclature privilégiée pour dénoter le système sociologique, et quels rapports existent logiquement entre le système dénotatif et le système dénoté. Le monde animal et le monde végétal ne sont pas utilisés seulement parce qu'ils sont là, *mais parce qu'ils proposent à l'homme une méthode de pensée*. La connexion entre le rapport de l'homme à la nature et la caractérisation des groupes sociaux, que Boas estime contingente et arbitraire, ne semble telle que parce que la liaison réelle entre les deux ordres *est indirecte, et qu'elle passe par l'esprit*. *Celui-ci postule une homologie, non pas tellement au sein du système dénotatif, mais entre les écarts différentiels qui existent, d'une part, entre l'espèce x et l'espèce y, d'autre part, entre le clan a et le clan b* ⁴³⁴.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 17-18. En terminant son Introduction, Lévi-Strauss rappelle que déjà en 1899 Taylor avait pressenti le problème et qu'il est temps de le reprendre dans la même ligne. La manière dont il le présente met constamment l'accent sur l'intervention de l'esprit humain, poussant donc à voir le problème comme un problème de logique.

Remarquons, en passant, que ce texte pose bien en termes structuralistes le problème du rapport infrastructure-superstructure. Entre le système dénotatif et le système dénoté, montrez-nous, dit Lévi-Strauss, le passage « systématique », montrez-nous comment, sans quitter le systématique, nous passons de l'un à l'autre. En ce cas, nous aurions réussi à montrer sur un point précis comment deux superstructures se lient en repassant incessamment par le point de contrôle général permanent : la structure de l'intellect humain. Voir encore P. S., P. 173 et, à ce sujet, une brève explicitation dans Yvan SIMONIS, « Marxisme et structuralisme », *Frère du Monde*, n° 45, 1967, p. 19-20.

Le problème est posé en termes nouveaux : le monde végétal et le monde animal « proposent à l'homme une méthode de pensée ». Lévi-Strauss veut montrer que cette voie d'approche est la plus explicative des faits concrets tels qu'ils sont. Reprenant les principaux auteurs [240] intéressés, il souligne leurs limites et revient incessamment à son hypothèse. On ne comprendra les faits habituellement groupés sous le vocable de « totémisme » qu'en élargissant considérablement son domaine jusqu'au moment où il apparaîtra comme un type d'« opérateur logique » dans un ensemble qui le contient et l'explique. La façon habituelle d'aborder le problème était faussée par une erreur de perspective. Lévi-Strauss l'appellera l'« illusion totémique » :

L'illusion totémique procède donc, d'abord, d'une distorsion du champ sémantique dont relèvent des phénomènes de même type. Certains aspects du champ ont été privilégiés aux dépens d'autres, pour leur conférer une originalité et une étrangeté qui ne leur appartenaient pas en propre : car on les rendait mystérieux *du seul fait qu'on les soustrayait au système dont ils faisaient intégralement partie comme ses transformations* ⁴³⁵.

C'est ceci qu'il faut prouver. Lévi-Strauss définit la méthode qu'il entend suivre. Il faut saisir comment et pourquoi il y eut « illusion totémique ».

... la méthode que nous entendons suivre consiste :

1° À définir le phénomène mis à l'étude comme une relation entre deux ou plusieurs termes réels ou virtuels ;

2° À construire le tableau des permutations possibles entre ces termes ;

3° À prendre ce tableau pour objet général d'une analyse qui, à ce niveau seulement, peut atteindre des connexions nécessaires, *le phénomène empirique envisagé au départ n'étant qu'une combinaison possible parmi d'autres, dont le système total doit être préalablement reconstruit.*

Le terme totémisme recouvre des relations, idéalement posées, entre deux séries, l'une naturelle, l'autre culturelle. La série naturelle comprend, d'une part, des catégories, d'autre part, des individus ; la série culturelle comprend des groupes et des personnes. Tous ces termes sont arbitraire-

⁴³⁵ *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 25.

ment choisis, pour distinguer, dans chaque série, deux modes d'existence, [241] collectif et individuel, et pour éviter de confondre les séries. Mais, à ce stade préliminaire, on pourrait utiliser n'importe quels termes, pourvu qu'ils soient distincts :

NATURE... Catégorie Individu
 CULTURE... Groupe Groupe

Il y a quatre façons d'associer, deux à deux, des termes provenant de séries différentes, c'est-à-dire de satisfaire, aux moindres conditions, à l'hypothèse de départ qu'il existe une relation entre les deux séries :

	I	2	3	4
NATURE	Catégorie	Catégorie	Individu	Individu
CULTURE	Groupe	Personne	Groupe	Groupe

À chacune de ces quatre combinaisons correspondent des phénomènes observables dans une ou plusieurs populations ⁴³⁶.

À méditer ce tableau, on réussit à préciser les caractéristiques générales des différents types de totémisme. L'auteur montre ainsi que les phénomènes habituellement groupés sous le nom de totémisme se réduisaient aux relations 1 et 2, et attribue les anciennes difficultés d'interprétation, suite du caractère « mystérieux » des faits, au « seul fait qu'on les soustrayait au système dont ils faisaient intégralement partie comme ses transformations ». Il s'engage donc résolument dans son hypothèse. Il y eut « mauvais découpage de la réalité ⁴³⁷ », tout tient à ce qu'on n'ait pas d'abord repéré l'ensemble exact dont le toté-

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 22-23.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 25.

misme fait partie. Mais ce premier cadre suffira-t-il ? On verra que non.

Lévi-Strauss propose une lecture plus complexe des faits et tout d'abord de ceux qui sont à l'origine du mot « totem ». En étudiant les Ojibwa, on a confondu, dit-il, « entre le vocabulaire clanique (où les noms d'animaux correspondent à des appellations collectives) et les croyances relatives aux [242] esprits gardiens (qui sont des protecteurs individuels) ⁴³⁸ ». De là vient tout le mal et la confusion. En reprenant l'analyse de la société des Ojibwa, on trouve un mythe ⁴³⁹ dont l'enseignement semble capital parce qu'il souligne la discontinuité du système social et du système naturel animal ou végétal. Il n'y a pas de contiguïté de l'un à l'autre, entre l'homme et le totem.

La seule relation possible doit être « masquée », donc métaphorique...

En second lieu, le mythe établit une autre opposition, entre relation personnelle et relation collective...

Sous ce double rapport, la relation totémique est implicitement distinguée de la relation avec l'esprit gardien, qui suppose une prise de contact direct, couronnant une quête individuelle et solitaire. C'est donc la théorie indigène elle-même, telle que l'exprime le mythe, qui nous invite à séparer les totems collectifs des esprits gardiens individuels, et à insister sur le caractère médiat et métaphorique de la relation entre l'homme et l'éponyme clanique. Enfin ; elle met en garde contre la tentation de construire un système totémique par l'addition de relations prises chacune séparément, et unissant chaque fois *un* groupe d'hommes à *une* espèce animale, alors que la relation primitive est entre deux systèmes : l'un fondé sur la distinction des groupes, l'autre sur la distinction des espèces, de telle sorte que sont

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁴³⁹ Voici le mythe rapporté par Warren et cité par Lévi-Strauss :

« Un mythe explique que ces cinq clans « primitifs » remontent à six êtres surnaturels anthropomorphiques, sortis de l'océan pour se mêler aux hommes. L'un d'eux avait les yeux bandés et n'osait pas regarder les Indiens, bien qu'il parût en avoir grande envie. Incapable de se contrôler, il souleva enfin son voile, et son regard tomba sur un homme qui mourut instantanément, comme foudroyé. Car, en dépit des dispositions amicales du visiteur, son regard était trop fort. Ses compagnons l'obligèrent donc à retourner au fond des mers. Les cinq autres restèrent parmi les Indiens et leur procurèrent beaucoup de bénédictions. Ils sont à l'origine des grands clans ou totems : poisson, grue, plongeon, ours, orignal ou martre. » *Ibid.*, p. 27.

mises d'emblée en corrélation et en opposition, d'une part, une pluralité de groupes, d'autre part, une pluralité d'espèces ⁴⁴⁰.

Dans le domaine même d'où sont sorties les études sur le totémisme, Lévi-Strauss souligne les erreurs de départ et [243] « relit » le mythe selon ses hypothèses, lui donnant une intelligibilité nouvelle. Mais les faits vont se compliquer, un « champ » plus vaste fait d'un équilibre d'axes en système apparaît progressivement, où le totémisme prend une place particulière. De proche en proche, de nouveaux faits se découvrent liés aux premiers. La situation est plus complexe que le tableau que nous présentions plus haut ne le laissait penser.

Outre le système « totem », on découvre le système « manido », sorte de système hiérarchique des « esprits » qui coupe à la verticale et en son milieu l'axe horizontal du système « totem ». Il y a bien deux systèmes différents, que le totémisme traditionnel confondait.

En étudiant la région polynésienne de Tikopia, Firth montre la complexité des relations habituellement groupées sous le même chapeau ⁴⁴¹. Lévi-Strauss veut convaincre qu'il n'y a pas moyen d'en sor-

⁴⁴⁰ *Ibid.* : p. 27-28. Le caractère « masqué » de la relation conduit Lévi-Strauss à se rappeler des faits ethnographiques où le nom de l'animal éponyme du clan s'appelle, dans le système, d'un autre nom que celui de l'animal réel. Ceci lui permet d'avancer que « l'appellation clanique ne suscite pas, immédiatement et normalement, d'association zoologique ou botanique dans la conscience indigène ». *Ibid.*, p. 27.

⁴⁴¹ Il faut savoir, par exemple, se demande Firth, « si, pour ce qui est des hommes, la relation (avec des espèces ou objets naturels) englobe la population dans son ensemble, ou concerne seulement quelques personnes, et – pour ce qui est des animaux ou végétaux – s'il s'agit d'espèces prises en bloc, ou d'individus particuliers ; si l'objet naturel est tenu pour un représentant, ou pour un emblème, du groupe humain ; si se vérifie, sous une forme ou sous une autre, la notion d'une identité (d'une part entre une personne, de l'autre, une créature ou un objet naturel), et d'une filiation qui les unit ; enfin, si l'intérêt, témoigné à un animal ou à une plante, les vise directement, ou bien s'explique par leur association supposée avec des esprits ancestraux ou des divinités. Dans ce dernier cas, il est indispensable de comprendre la conception que les indigènes se font d'une telle relation ».

Après cette citation de Firth, Lévi-Strauss ajoute : « Ce texte suggère qu'aux deux axes groupe-individu, et nature-culture, que nous avons déjà distingués, un troisième doit être ajouté, sur lequel s'échelonnent différents

tir si on veut absolument continuer à parler d'homologie externe terme à terme. « L'homologie, si elle existe, doit donc être cherchée à un niveau plus profond ⁴⁴². »

Après avoir encore distingué le système « totem » du système « religieux », la relation étant là d'ordre métaphorique, ici d'ordre métonymique, Lévi-Strauss termine ce premier tour d'horizon en disant avec Firth que « le totémisme ne constitue pas un phénomène sui generis, mais un cas particulier, dans le cadre général des relations [244] entre l'homme et les éléments de son milieu naturel ⁴⁴³ ». Deux résultats importants sont acquis : la place du système « totem » dans un ensemble aux dimensions multiples parlant toutes du rapport homme-nature au sens le plus large et, par rapport aux autres systèmes de cet ensemble, la relation espèce humaine (groupe ou individu) et espèce naturelle (espèces ou individus) qu'il institue est une relation d'ordre « métaphorique » : il n'y a d'aucune manière contiguïté de l'une à l'autre, le passage de l'une à l'autre est discontinu. En se maintenant à ces seuls renseignements, on devra penser le passage de l'un à l'autre dans les termes de la métaphore. Inutile de tenter ici la métonymie ⁴⁴⁴. L'« opérateur logique » que serait le totémisme doit être pensé en termes de « métaphore ».

On se rapproche de plus en plus d'une vision du système totémique comme partie d'un groupe de transformation, véritable opérateur logique sur la base duquel fonctionne la pensée sauvage.

Lévi-Strauss reprend alors les principales approches d'Elkin, de Malinowski, de Firth, de Fortes, d'Evans-Pritchard et de Radcliffe-Brown, pour en montrer les limites et rejeter à nouveau ⁴⁴⁵ les méthodes historiques, évolutionnistes, comparatistes, psychologiques, diffusionnistes. Il trouve cependant, dans une des théories de Radcliffe-

types concevables de rapports entre les termes extrêmes des deux premiers axes : emblématique, d'identité, de filiation, d'intérêt, direct ou indirect etc. »
Ibid., p. 33-34.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 35

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 41

⁴⁴⁴ Lévi-Strauss étudie ensuite les faits maoris et notamment les « genèses totémiques », mais ses hypothèses semblent se confirmer là aussi. On peut lire ici les pages 41-44.

⁴⁴⁵ Voir S. E. P., p. 108-125, et A. S., chapitre I et p. 366-375.

Brown, les éléments théoriques qui indiquent la voie sur laquelle il désire résolument s'engager.

Avant d'en venir à cette théorie, il faut voir en quels termes Lévi-Strauss rejette et dépasse la théorie « psychologique » de Fortes. Les analyses de Fortes sont incomplètes, dit-il, il s'appuyait pour comprendre le « totémisme » sur la perception d'une « ressemblance » entre le monde humain et le monde animal ou végétal. Lévi-Strauss dépasse Fortes en rappelant ses propres conceptions. On prend [245] conscience que les relations de l'espèce humaine et des espèces naturelles sont d'ordre métaphorique. On ne pensera donc cette relation qu'indirectement. Lévi-Strauss propose de passer par l'intellect, la structure de l'esprit humain. Les relations totémiques s'éclairent : une logique y est en œuvre.

Il est possible que, d'un certain point de vue, les animaux soient, en gros, comparables aux ancêtres. Mais cette condition n'est pas nécessaire, et elle n'est pas suffisante. Si l'on nous permet l'expression, *ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent*. Entendons par là qu'il n'y a pas, d'abord, des animaux qui se ressemblent entre eux (parce qu'ils participent tous au comportement animal) et des ancêtres qui se ressemblent entre eux (parce qu'ils participent au comportement ancestral), enfin, une ressemblance globale entre les deux groupes, mais, d'une part, des animaux qui diffèrent les uns des autres (parce qu'ils relèvent d'espèces distinctes, dont chacune a une apparence physique et un genre de vie qui lui est propre), et d'autre part des hommes – dont les ancêtres forment un cas particulier – qui diffèrent entre eux (parce qu'ils sont répartis entre des segments de la société occupant chacun une position particulière dans la structure sociale). *La ressemblance, que supposent les représentations dites totémiques, est entre ces systèmes de différences*. Firth et Fortes ont accompli un grand progrès en passant, du point de vue de l'utilité subjective, à celui de l'analogie subjective. Mais, ce progrès une fois acquis, *le passage reste à taire, de l'analogie externe à l'homologie interne* ⁴⁴⁶.

Radcliffe-Brown a posé le problème en termes plus exacts. Sa seconde théorie est une critique fondamentale du totémisme classique. Dans une première théorie, il avait bien commencé en se demandant

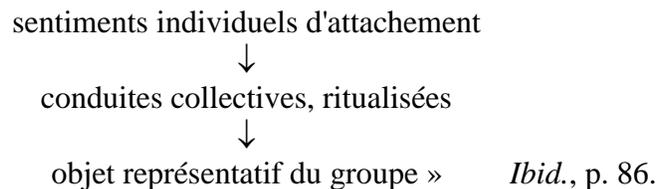
⁴⁴⁶ *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 111-112. Ces homologies internes sont la logique d'une relation de type métaphorique.

ce qui était fonctionnel en deçà de toute forme particulière de totémisme, et qui apparaît dans toute culture, mais avait mal terminé en disant que si des espèces naturelles étaient prises comme [246] objets représentatifs du groupe, c'est qu'elles avaient d'abord été l'objet d'attitudes rituelles ⁴⁴⁷.

Evans-Pritchard, en étudiant le totémisme africain, s'était rendu compte du problème et avait fini par déclarer que « la relation totémique (dans le cas des jumeaux et des oiseaux) ne peut être cherchée dans la nature propre du totem, mais dans les associations qu'il évoque pour l'esprit ⁴⁴⁸ ».

Le seconde théorie de Radcliffe-Brown posa le problème en termes plus élaborés.

⁴⁴⁷ Voir *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 86-89. « Pour que l'ordre social soit maintenu (et s'il ne l'était pas, il n'y aurait plus de problème, puisque la société considérée disparaîtrait ou se transformerait en une société différente), il faut assurer la permanence et la solidarité des clans, qui sont les segments dont se compose la société. Cette permanence et cette solidarité ne peuvent reposer que sur des sentiments individuels, et ceux-ci réclament, pour se manifester efficacement, une expression collective, qui doit se fixer sur des objets concrets.



⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 111-112. Voici le texte où interviennent les rapports des jumeaux et des oiseaux, nous en citons seulement la conclusion : « Le rapport, ainsi posé entre les jumeaux et les oiseaux, ne s'explique, ni par un principe de participation à la manière de Lévy-Bruhl, ni par des considérations utilitaires comme celles invoquées par Malinovski, ni par l'intuition d'une ressemblance sensible, admise par Firth et Fortes. Nous sommes en présence d'une série d'enchaînements logiques unissant des rapports mentaux », p. 116.

Un peu plus loin, Evans-Pritchard dira que ces relations sont d'ordre métaphorique et Lévi-Strauss rappelle qu'il faut comprendre ceci de toute relation post" entre groupes humains et espèces animales ». *Ibid.*, p. 116.

Même à supposer qu'on puisse offrir une explication satisfaisante de la prédilection «totémique» pour les espèces animales, il faudrait encore comprendre pourquoi telle espèce est retenue de préférence à telle autre :

En vertu de quel principe des paires comme le faucon et la corneille, l'aigle et le corbeau, le coyote et le chat sauvage, sont-elles choisies pour représenter les moitiés d'une organisation dualiste ? La question n'est pas inspirée par une vaine curiosité. Si nous comprenions le principe nous serions peut-être en mesure de savoir, par le dedans, comment les indigènes eux-mêmes se représentent l'organisation dualiste en fonction de leur structure sociale. En d'autres termes, au lieu de nous demander : pourquoi tous ces oiseaux ? Nous pouvons nous demander : pourquoi, plus spécialement, le faucon et la corneille, et toutes les autres paires (R-B) ?

[247]

La démarche est décisive. Elle entraîne la réintégration du contenu dans la forme, et ouvre ainsi la voie à une véritable analyse structurale, également éloignée du formalisme et du fonctionnalisme. Car c'est bien une analyse structurale qu'entreprend Radcliffe-Brown, d'une part en consolidant les institutions avec les représentations, de l'autre en interprétant conjointement toutes les variantes du même mythe ⁴⁴⁹.

Dès ce moment, Lévi-Strauss s'engage dans l'analyse structurale qu'il propose en montrant que le totémisme joue le rôle d'un intégrateur d'oppositions : « Le totémisme se ramène ainsi à une façon particulière de formuler un problème général : faire en sorte que l'opposition, au lieu d'être un obstacle à l'intégration, serve plutôt à la produire ⁴⁵⁰. »

La démonstration de Radcliffe-Brown dépasse l'ancien dilemme : les espèces naturelles étaient ou bien des stimulants naturels, ou bien des prétextes arbitraires. « On comprend enfin que les espèces naturel-

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 123-124. Voir encore I. M., p. XLVI-XLVII.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 128. C'est la définition même de la pensée sauvage. Penser, c'est totaliser en distinguant et opposant puis en intégrant les oppositions dans un mouvement toujours repris. On peut lire ici : « Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques », *art. cit.*, p. 217-218.

les ne sont pas choisies parce que « bonnes à manger » mais parce que « bonnes à penser ⁴⁵¹ ». »

Lévi-Strauss est passé dans son développement, comme il le fit dans *Les Structures élémentaires de la parenté* pour le cas des femmes qu'on échange, « du stimulant au signe ». Dès lors, on est en linguistique, en pleine logique ⁴⁵² Dès qu'on parle de « signes », on peut comprendre qu'on dise des espèces naturelles qu'elles sont « bonnes à penser ». Nous atteignons le métalangage.

En terminant, Lévi-Strauss célèbre en quels termes nouveaux – les termes structuralistes – le problème se pose à présent.

[248]

Nous avons déjà noté que Radcliffe-Brown a compris qu'en matière d'analyse structurale, il est impossible de dissocier la forme du contenu. *La forme n'est pas au-dehors, mais au-dedans*. Pour percevoir la raison des dénominations animales, il faut les envisager concrètement ; car nous ne sommes pas libres de tracer une frontière, au-delà de laquelle l'arbitraire régnerait. Le sens ne se décrète pas, il n'est nulle part s'il n'est partout. Il est vrai que nos connaissances bornées nous interdisent fréquemment de le pourchasser jusque dans ses derniers réduits : ainsi Radcliffe-Brown n'explique pas pourquoi certaines tribus australiennes conçoivent l'affinité entre la vie animale et la condition humaine sous le rapport des goûts carnassiers, tandis que d'autres tribus invoquent une communauté d'habitat. Mais sa démonstration suppose implicitement que cette différence est, elle aussi, significative et que, si nous étions suffisamment informés, nous pourrions la mettre en corrélation avec d'autres différences, décelables entre les croyances respectives des deux groupes, entre leurs techniques, ou entre les rapports que chacun entretient avec le milieu.

En effet, la méthode suivie par Radcliffe-Brown est aussi solide que les interprétations qu'elle lui suggère. Chaque niveau de la réalité sociale lui apparaît comme un complément indispensable, à défaut duquel il serait impossible de comprendre les autres niveaux. Les coutumes renvoient aux croyances, et celles-ci renvoient aux techniques, mais les différents niveaux ne se reflètent pas simplement les uns les autres : ils réagissent dia-

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 128. « Les animaux du totémisme cessent d'être, seulement et surtout, des créatures redoutées, admirées, ou convoitées : leur réalité sensible laisse transparaître des notions et des relations, conçues par la pensée spéculative à partir des données de l'observation », p. 128.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 93.

lectiquement entre eux, de telle sorte qu'on ne peut espérer en connaître un seul, sans avoir d'abord évalué, dans leurs relations d'opposition et de corrélation respectives, les INSTITUTIONS, les REPRÉSENTATIONS et les SITUATIONS. En chacune de ses entreprises pratiques, *l'anthropologie ne fait ainsi qu'avérer une homologie de structure, entre la pensée humaine en exercice et l'objet humain auquel elle s'applique. L'intégration méthodologique du fond et de la forme reflète, à sa manière, une intégration plus essentielle : celle de la méthode et de la réalité* ⁴⁵³.

L'intérêt ethnographique s'est transformé en intérêt logique. *Le Totémisme* aujourd'hui introduit *La Pensée sauvage*, la logique de la pensée sauvage est une logique du sensible, une logique du concret.

[249]

§ II. Les caractères généraux de la science du concret.

[Retour à la table des matières](#)

Dès le début de *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss reconsidère les opinions habituelles sur la rigueur de pensée des « primitifs ». Il remet en cause l'opinion courante : l'incapacité des « primitifs » à une connaissance véritablement scientifique, précise et contrôlée, à cause de leur inhabilité à observer sans souci de Y « utilité », et de leur absence de pensée abstraite. Certes, les pôles d'intérêt ne sont pas identiques dans les sciences modernes et chez les primitifs, mais les méthodes d'observation et les démarches intellectuelles sont ici et là comparables ⁴⁵⁴.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 130-131.

⁴⁵⁴ « ... les mots chêne, hêtre, bouleau, etc. ne sont pas moins des mots abstraits que le mot arbre, et, de deux langues dont l'une posséderait seulement ce dernier terme, et dont l'autre l'ignorerait tandis que l'autre en aurait plusieurs dizaines ou centaines affectés aux espèces et aux variétés, c'est la seconde, non la première, qui serait, de ce point de vue, la plus riche en concepts.

« Comme dans les langues de métier, la prolifération conceptuelle correspond à une attention plus soutenue envers les propriétés du réel, à un intérêt mieux en éveil pour les distinctions qu'on peut y introduire. Cet appétit

Il se plaît à rappeler divers travaux qui soulignent le luxe et la variété des termes servant aux primitifs à observer, à classer en parfaits botanistes ou zoologistes les différentes espèces naturelles qui les entourent ⁴⁵⁵. Le critère de l' « utilité » n'est pas seul en cause :

Il est clair qu'un savoir aussi systématiquement développé ne peut être fonction de la seule utilité pratique ⁴⁵⁶.

Ou encore : « On inférerait volontiers que les espèces animales ou végétales ne sont pas connues, pour autant qu'elles sont utiles : elles sont déclarées utiles ou intéressantes, parce qu'elles sont d'abord connues ⁴⁵⁷. »

[250]

En réponse à l'objection de ceux qui mettent en doute l'utilité pratique de ces connaissances, Lévi-Strauss est à l'aise pour revenir à son hypothèse et montrer qu'elles répondent surtout à des « exigences intellectuelles ».

La vraie question n'est pas de savoir si le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents, mais s'il est possible, d'un certain point de vue, de faire « aller ensemble » le bec de pic et la dent de l'homme (congruence dont la formule thérapeutique ne constitue qu'une application hypothétique, parmi d'autres) et, par le moyen de ces groupements de choses et d'êtres, d'introduire un début d'ordre dans l'univers ; le classement, quel qu'il soit, possédant une vertu propre par rapport à l'absence de classement ⁴⁵⁸.

de connaissance objective constitue un des aspects les plus négligés de la pensée de ceux que nous nommons « primitifs ». S'il est rarement dirigé vers des réalités du même niveau que celles auxquelles s'attache la science moderne, il implique des démarches intellectuelles et des méthodes d'observation comparables. *Dans les deux cas, l'univers est objet de pensée, au moins autant que moyen de satisfaire des besoins.* » P. S., p. 5.

⁴⁵⁵ Voir par exemple P. S., p. 7 à 15.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁵⁸ Dans l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Lévi-Strauss venait de terminer le développement qui lui fit mettre l'échange au fondement (voir le texte au chapitre III, note 20). Il poursuit aussitôt en ces termes : « Mais n'en est-il pas de même pour la magie ? Le jugement magique, impliqué dans l'acte de produire la fumée pour susciter les nuages et la pluie, ne se fonde pas sur une distinction primitive entre fumée et nuage, avec appel au mana

Ici, comme dans la science moderne, existe cette « exigence d'ordre » commune à toute pensée. Lévi-Strauss tisse un premier lien entre nos pensées, « car c'est sous l'angle des propriétés communes que nous accédons plus facilement aux formes de pensée qui nous semblent très étrangères ⁴⁵⁹ ».

Certes, du point de vue de nos conceptions de la science, les connaissances primitives laissent à désirer : elles mettent des déterminismes et des causes là où il n'y en a pas. Il faut poser ici une question fondamentale. En la formulant, on pressent que Lévi-Strauss veut y donner une réponse affirmative.

Mais n'est-ce pas que la pensée magique, cette « gigantesque variation sur le thème du principe de causalité », disaient Hubert et Mauss, se distingue moins de la science par l'ignorance [251] ou le dédain du déterminisme, que par une exigence de déterminisme plus impérieuse et plus intransigeante, et que la science peut, tout au plus, juger déraisonnable et précipitée ? ⁴⁶⁰.

Il précise aussitôt. S'appuyant sur la présence, dans la pensée magique comme dans la science, d'une « mise en ordre », il dit que « toute » mise en ordre, ou en structure, possède une efficacité intrinsèque « quels que soient les principes et les méthodes dont elle re ⁴⁶¹ ». Le déterminisme auquel croient le rituel et la magie serait

pour les souder l'un à l'autre, *mais sur le fait qu'un plan plus profond de la pensée identifie fumée et nuage, que l'un est la même chose que l'autre, au moins sous un certain rapport, et cette identification justifie l'association subséquente, non, le contraire.* Toutes les opérations magiques reposent sur la restauration d'une unité, non pas perdue (car rien n'est jamais perdu) mais inconsciente, ou moins complètement consciente que ces opérations elles-mêmes. » I. M., p. XLVI-XLVII.

⁴⁵⁹ P. S., p. 17.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 19. « Entre magie et science, la différence première serait donc, de ce point de vue, que l'une postule un déterminisme global et intégral, tandis que l'autre opère en distinguant des niveaux dont certains, seulement, admettent des tonnes de déterminisme tenues pour inapplicables à d'autres niveaux. Mais ne pourrait-on aller plus loin, et considérer la rigueur et la pré-

« joué » et « soupçonné » avant d'en avoir pu faire la science. Par des exemples divers, l'auteur montre que des objets de la nature, en apparence fort différents et regroupés par la pensée sauvage, d'un point de vue esthétique par exemple, sont, en fait, du point de vue chimique, très proches. Est-ce que la pensée magique, opérant ainsi des rapprochements « osés », ne se fonderait pas, elle aussi, sur des structures communes qui restent à découvrir ?

En avançant ses hypothèses, Lévi-Strauss ne revient pas à la thèse : magie, balbutiement de la science. Il ne s'agit pas d'une étape vers la connaissance scientifique, mais d'un système de connaissance bien articulé et parallèle à la connaissance scientifique.

Ombre plutôt anticipant son corps, elle est, en un sens, complète comme lui, aussi achevée et cohérente, dans son [252] immatérialité, que l'être solide par elle seulement devancé. La pensée magique n'est pas un début, un commencement, une ébauche la partie d'un tout non encore réalisé ; elle forme un système bien articulé ; indépendant, sous ce rapport, de cet autre système qui constituera la science, sauf l'analogie formelle qui les rapproche et qui fait du premier une sorte d'expression métaphorique du second. Au lieu, donc, d'opposer magie et science, il vaudrait mieux les mettre en parallèle, comme deux modes de connaissance, inégaux quant aux résultats théoriques et pratiques..., *mais mon par le genre d'opérations mentales qu'elles supposent toutes deux, et qui diffèrent moins en nature qu'en fonction des types de phénomènes auxquels elles s'appliquent* ⁴⁶²

cision dont témoignent la pensée magique et les pratiques rituelles, *comme traduisant une appréhension inconsciente de la vérité du déterminisme* en tant que mode d'existence des phénomènes scientifiques, de sorte que le déterminisme serait globalement *soupçonné et joué*, avant d'être *connu et respecté* ? Les rites et les croyances magiques apparaîtraient alors comme autant d'expressions d'un acte de foi en une science encore à maître.

« Il y a plus. Non seulement, par leur nature, ces anticipations peuvent être parfois couronnées de succès, mais elles peuvent aussi anticiper doublement ; sur la science elle-même, et sur des méthodes et des résultats que la science n'assimilera que dans un stade avancé de son développement, s'il est vrai que l'homme s'est d'abord attaqué au plus difficile : la systématisation au niveau des données sensibles, auxquelles la science a longtemps tourné le dos et qu'elle commence seulement à réintégrer dans sa perspective. » *Ibid.*, p. 19.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 21.

On voit par quel biais Lévi-Strauss remet en valeur l' « ordre » de la pensée sauvage, et le « lieu » où vont se diriger ses efforts. Quelles sont les opérations mentales en jeu dans la pensée sauvage et, puisque la science moderne reste le critère le plus sûr, en quoi le premier système est-il une « sorte d'expression métaphorique du second » ?

Il serait utile d'éclaircir d'abord les dernières lignes du texte que nous achevons de citer. Occasion de préciser comment le type de pensée sauvage n'est pas un balbutiement de la science à venir. Chacune, dans son domaine, met en jeu un même type d'opérations mentales. Occasion aussi de parler de la révolution néolithique qui, aux yeux de Lévi-Strauss, a tant d'importance pour expliquer l'état actuel de nos sociétés comparé à celui des sociétés « primitives ».

Comment se fait-il, se demande-t-il, qu'il ait fallu attendre si longtemps pour que la connaissance scientifique moderne se développe ? Comment se fait-il qu'après le néolithique où se développa la maîtrise des principaux arts de la civilisation (poterie, tissage, agriculture, domestication des animaux) – ce qui supposa des siècles d'observation et des techniques raffinées – l'homme se soit si longtemps arrêté ?

[253]

Le paradoxe n'admet qu'une solution : c'est qu'il existe deux modes distincts de pensée scientifique, l'un et l'autre fonction, non pas certes de stades inégaux du développement de l'esprit humain, *mais des deux niveaux stratégiques où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique* : l'un approximativement ajusté à celui de la perception et de l'imagination, et l'autre décalé ; comme si les rapports nécessaires, qui font l'objet de toute science – qu'elle soit néolithique ou moderne – pouvaient être atteints par deux voies différentes : *l'une très proche de l'intuition sensible, l'autre plus éloignée* ⁴⁶³.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 24. « ..., l'ethnologie prend de mieux en mieux conscience qu'en étudiant les sociétés exotiques, elle cherche à saisir des vérités d'ordre plus général. Ce qu'à travers « la pensée des sauvages » elle espère finalement atteindre, pourrait bien être « la pensée à l'état sauvage », non encore domestiquée pour accroître son rendement, et qu'au prix d'un effort supplémentaire, nous sommes en mesure de saisir aussi en nous », p. 214-215, *in* « Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques », *art. cit.*

Il n'y a pas moyen de comprendre la pensée sauvage en des termes différents. Elle est un type de connaissance scientifique qui a fait ses preuves et la connaissance scientifique moderne, puisqu'elle démarrait à un niveau stratégique différent, n'est pas dans son prolongement. Celle-ci suppose une rupture que la pensée sauvage n'a pas accompli ⁴⁶⁴.

Lévi-Strauss choisit donc d'étudier un des niveaux stratégiques « où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique », celui qui est le plus proche de la perception sensible. Mais il veut l'aborder en scientifique.

La pensée sauvage, de laquelle sont venus les arts de la civilisation à l'âge néolithique, opère toutes sortes de classements [254] qui purent longtemps suffire, puisqu'ils étaient payants sur le plan pratique comme sur le plan théorique. Les fonctions de ce type de connaissance ont longtemps suffi. On pourrait l'appeler : « la science du concret ⁴⁶⁵ ».

⁴⁶⁴ « Sans qu'il nous appartienne ici de rechercher pourquoi, il est probable que des espèces dotées de quelque caractère remarquable : forme, couleur ou odeur, ouvrent à l'observateur ce qu'on pourrait appeler un « droit de suite » : celui de postuler que ces caractères visibles sont le signe de propriétés également singulières, mais cachées. Admettre que le rapport entre les deux soit lui-même sensible (qu'une graine en forme de dent préserve contre les morsures de serpent, ...) vaut, à titre provisoire, mieux que l'indifférence à toute connexion ; ...

« Or, c'est un fait que des méthodes de cet ordre pouvaient conduire à certains résultats qui étaient indispensables, pour que l'homme pût attaquer la nature par un autre biais. Loin d'être, comme on l'a souvent prétendu, l'œuvre d'une « fonction fabulatrice » tournant le dos à la réalité, les mythes et les rites offrent pour valeur principale de préserver jusqu'à notre époque, sous une forme résiduelle, des modes de réflexion et d'observation qui furent (et demeurent sans doute) exactement adaptés à des découvertes d'un certain type : *celles qu'autorise la nature, à partir de l'organisation et de l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible.* » P. S., p. 25.

⁴⁶⁵ « Cette science du concret devait être, par essence, limitée à d'autres résultats que ceux promis aux sciences exactes et naturelles, mais elle ne fut pas moins scientifique, et ses résultats ne furent pas moins réels. Assurés dix mille ans avant les autres, ils sont toujours le substrat de notre civilisation » *Ibid.*, p. 25. En disant que notre civilisation repose encore sur les acquisitions de la pensée sauvage, Lévi-Strauss laisse entendre que la civilisation impliquée par le développement, « décalé » de la perception sensible, de la science moderne actuelle, n'est pas encore apparue. On en voit les consé-

Le niveau d'approche de la pensée sauvage est dégagé. Lévi-Strauss souligne à présent les traits généraux de la logique qu'elle implique.

Pour faire entendre en quoi consiste le caractère scientifique de la pensée sauvage, il se lance dans une longue exploitation de la manière dont procède le « bricoleur ». Ceci l'amène à remarquer le caractère de « signe » des éléments dont use la logique de la pensée sauvage.

... le bricoleur reste celui qui œuvre de ses mains, en utilisant des moyens détournés par comparaison avec ceux de l'homme de l'art. Or, le propre de la pensée mythique est de s'exprimer à l'aide d'un répertoire dont la composition est hétéroclite et qui, bien qu'étendu, reste tout de même limité ; pourtant, il faut qu'elle s'en serve, quelle que soit la tâche qu'elle s'assigne, car elle n'a rien d'autre sous la main. Elle apparaît ainsi comme une sorte de bricolage intellectuel, ce qui explique les relations qu'on observe entre les deux.

Comme le bricolage sur le plan technique, la réflexion mythique peut atteindre, sur le plan intellectuel, des résultats brillants et imprévus ⁴⁶⁶.

Le bricolage obtient des réussites, la pensée mythique aussi. Le bricolage est comme à mi-chemin, la pensée mythique également. Le bricolage est construit d'éléments venus d'anciens ensembles, qui ont des usages multiples possibles, et sont prêts à faire à nouveau partie d'ensembles différents. Ceci vaut pour la pensée mythique. Le « signe » [255] linguistique a les mêmes caractéristiques, dit alors Lévi-Strauss, et ceci permet d'avancer d'un pas dans la compréhension de la pensée mythique. On travaillera désormais sur le « signe ».

L'ensemble des moyens du bricoleur n'est... pas définissable par un projet (...); il se définit seulement par son instrumentalité, autrement dit et pour employer le langage même du bricoleur, parce que les éléments sont recueillis ou conservés en vertu du principe que « ça peut toujours servir ». De tels éléments sont donc à demi particularisés : suffisamment pour que le bricoleur n'ait pas besoin de l'équipement et du savoir de tous les corps d'état ; mais pas assez pour que chaque élément soit astreint à un emploi

quences : on vit un changement de civilisation, le structuralisme se lie à la civilisation qui vient comme à l'ancienne.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

précis et déterminé. *Chaque élément représente un ensemble de relations, à la fois concrètes et virtuelles; ce sont des opérateurs, mais utilisables en vue d'opérations quelconques au sein d'un type.*

C'est de la même façon que les éléments de la réflexion mythique *se situent toujours à mi-chemin entre des percepts et des concepts*. Il serait impossible d'extraire les premiers de la situation concrète où ils sont apparus, tandis que le recours aux seconds exigerait que la pensée puisse, provisoirement au moins, mettre ses projets entre parenthèses. Or, un intermédiaire existe entre l'image et le concept : c'est *le signe*, puisqu'on peut toujours le définir, de la façon inaugurée par Saussure à propos de cette catégorie que forment les signes linguistiques, *comme un lien entre une image et un concept, qui, dans l'union ainsi réalisée, jouent respectivement les rôles de signifiant et de signifié.*

Comme l'image, le signe est un être concret, mais il ressemble au concept par son pouvoir référentiel : l'un et l'autre ne se rapportent pas exclusivement à eux-mêmes, ils peuvent remplacer autre chose que soi. Toutefois, le concept possède à cet égard une capacité illimitée, tandis que celle du signe est limitée. La différence et la ressemblance ressortent bien de l'exemple du bricoleur ⁴⁶⁷.

Les lois d'ordre, en jeu au niveau de la connaissance scientifique par la perception sensible, peuvent être pensées dans les termes du « bricolage ». Lévi-Strauss applique ce parallélisme et dit que les éléments de la pensée mythique [256] se situent toujours entre *percepts et concepts*, ou entre *image et concept*. Or – et ici le « signe » intervient – c'est précisément une caractéristique du « signe » tel que le définissait Saussure. La logique de la pensée sauvage est une logique qui emploie des « signes » pour se constituer, des « signes » qui sont à mi-chemin entre image et concept mais qui en font l'union, l'image jouant le rôle de « signifiant » et le concept de « signifié », l'image sur laquelle repose le caractère « concret » et le concept sur qui repose le « pouvoir référentiel ». Mais ce sont des « signes » qui ne laissent pas d'écart entre « signifiant » et « signifié ».

En essayant de comprendre les opérations mentales en jeu dans les œuvres de la pensée sauvage : mythes, rites, etc., on arrive légitimement à parler de « logique du sensible », dans la, mesure où, précisé-

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 27-28.

ment, existe en même temps une véritable logique et une présence en elle du sensible. On ne veut pas dire ici que le sensible ait de lui-même une logique, mais que des hommes ont été capables de penser avec rigueur dans les termes d'une logique qui n'a pas été forcée pour exister de fuir le sensible, le concret le plus perceptible. Logique de la pensée sauvage, qui se situe à la rencontre mutuellement respectée du monde le plus concret et de la structure même de l'intellect.

On est insensiblement passé des pièces du bricoleur aux « signes » et voici à nouveau le terrain du langage, fondement de la comparaison. En poursuivant la comparaison du bricoleur, c'est donc évidemment le rôle du « signe » dans la pensée sauvage que l'on comprend mieux.

Où sont les différences et les points communs entre les outils du bricoleur et ceux de l'ingénieur ? En précisant ceci, on précise les notions d' « image », de « signe » et de « concept ». Autant d'éclaircissements sur la manière de procéder de la logique du sensible et, par des comparaisons avec l'ingénieur, de se situer à nouveau vis-à-vis de la science moderne.

Contrairement à l'ingénieur qui travaille avec des pièces conditionnées en vue de leur usage, des pièces à sens univoque [257] par conséquent, le bricoleur travaille avec des pièces qui ont déjà fait partie d'ensembles divers, et en portent la marque. Plutôt que des pièces à usage unique, on trouve ici un groupe d'usages possibles. L'ingénieur peut forger la pièce en vue de ses projets, le bricoleur dispose d'un certain nombre de pièces et n'a que celles-là. Elles forment un groupe dans lequel il puise et avec lequel il confectionne des œuvres diverses ⁴⁶⁸. Par hypothèse, Lévi-Strauss suppose que tous les éléments sont utilisés, ou ont été utilisés, dans une œuvre ou l'autre. « Tous ces

⁴⁶⁸ « Comme les unités constitutives du mythe, dont les combinaisons possibles sont limitées par le fait qu'elles sont empruntées à la langue où elles possèdent déjà un sens qui restreint la liberté de manœuvre, les éléments que collectionne et utilise le bricoleur sont « précontraints ». D'autre part, la décision dépend de la possibilité de permuter un autre élément dans la fonction vacante, si bien que chaque choix entraînera une réorganisation complète de la structure, qui ne sera jamais telle que celle vaguement rêvée, ni que telle autre, qui aurait pu lui être préférée. » *Ibid.*, p. 29. On voit le caractère clos de l'ensemble instrumental et le caractère déjà « culturel » des éléments de la logique « néolithique ».

objets hétéroclites qui constituent son trésor, il (le bricoleur) les interroge pour comprendre ce que chacun d'eux pourrait « signifier », contribuant ainsi à définir un ensemble à réaliser, mais qui ne différera finalement de l'ensemble instrumental que par la disposition intérieure des parties ⁴⁶⁹. »

L'ingénieur, et A FORTIORI le savant, procède à l'aide de « concepts », le bricoleur à l'aide de « signes ». L'un purifie sans cesse ses moyens de contacter la nature, par l'abstraction il remet constamment en cause l'épaisseur proprement culturelle de ses concepts pour rester au plus proche de l'inconnu dont il espère de nouveaux « messages », l'autre accepte dans ses éléments de rapport avec la nature, « une certaine épaisseur d'humanité ⁴⁷⁰ ».

Le concept apparaît ainsi comme l'opérateur de l'ouverture de l'ensemble avec lequel on travaille, la signification comme l'opérateur de sa réorganisation : elle ne l'étend ni ne le renouvelle, et se borne à obtenir le groupe de ses transformations ⁴⁷¹.

[258]

Dans la pensée sauvage, l'ensemble est clos et le moyen de penser est le « signe », sorte de pièce de bricolage dont les diverses combinaisons ne font que réorganiser l'ensemble, qui se comprendra donc dans les termes d'un groupe de transformation.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 30. Le texte continue comme suit : « tandis que l'homme de science, qu'il soit ingénieur ou physicien, escompte toujours l'autre message qui pourrait être arraché à un interlocuteur, malgré sa réticence à se prononcer sur des questions dont les réponses n'ont pas été répétées à l'avance ». *Ibid.*, p. 30.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 30. Si la science moderne tente de « réouvrir » constamment l'ensemble à l'aide du « concept », elle aboutira, dans l'optique du structuralisme de Lévi-Strauss, à un ensemble définitivement clos : les lois structurales de l'inconscient. En ce sens, la pensée sauvage jouait déjà, mieux que la pensée scientifique actuelle, un déterminisme réel puisqu'elle aussi respire dans un ensemble clos. La pensée sauvage est la « métaphore » de ce que la science finira par dire métonymiquement.

La pensée scientifique, au contraire, use du « concept » et tente d'agrandir l'ensemble. Elle tente d'accumuler ce qui deviendra plus tard de nouveaux « signes » de type culturel, ayant leur « épaisseur d'humanité ». Nous dirions volontiers, en ce sens, que la science fait de plus en plus « parler » la nature et la rend à la métaphore.

Devant ces différences, comment comprendre que la pensée sauvage puisse être, malgré tout, de type scientifique par la qualité de ses résultats ? Alors que l'on conçoit habituellement que la généralisation repose sur les concepts les plus abstraits, à extension maximum, comment s'y prendra la pensée sauvage qui opère avec des « signes » tels que nous les avons définis ?

... le signe, et l'image devenue signifiante, s'ils sont encore sans compréhension, c'est-à-dire sans rapports simultanés et théoriquement illimités avec d'autres êtres du même type – ce qui est le privilège du concept – sont déjà **PERMUTABLES**, c'est-à-dire susceptibles d'entretenir des rapports successifs avec d'autres êtres, bien qu'en nombre limité, et, comme on l'a vu, à la condition de former toujours un système où une modification affectant un élément intéressera automatiquement tous les autres : sur ce plan, l'extension et la compréhension des logiciens existent, non comme deux aspects distincts et complémentaires, *mais comme réalité solidaire*. On comprend ainsi que la pensée mythique, bien qu'engluée dans des images, puisse être déjà généralisatrice, donc scientifique : elle aussi travaille à coup d'analogies et de rapprochements, même si, comme dans le cas du bricolage, ses créations se ramènent toujours à un arrangement nouveau d'éléments [259] dont la nature n'est pas modifiée selon qu'ils figurent dans l'ensemble instrumental ou dans l'agencement final ⁴⁷².

C'est précisément parce que les éléments en jeu dans les réarrangements de toutes sortes de l'ensemble clos restent les mêmes, que extension et compréhension restent « solidaires ». La généralisation ne peut donc être un formalisme, c'est à coups de réarrangements incessants que la pensée finit par reconnaître que les éléments dont elle use répondent à des lois d'arrangements. Dans la pensée mythique, comme dans le bricolage, « ce sont toujours d'anciennes fins qui sont appelées

⁴⁷² *Ibid.*, p. 31. En tous ces développements, Lévi-Strauss tend à faire équivaloir pensée sauvage et pensée mythique.

à jouer le rôle de moyens : les signifiés se changent en signifiants, et inversement ⁴⁷³ ».

La pièce employée, qui ne modifie pas sa nature, porte en elle la trace de certaines fins dont elle fut un moyen et, puisque toute pièce a toujours plusieurs usages possibles, elle peut toujours servir à d'autres fins. On pourrait noter que ce ne sont pas exactement d'anciennes fins qui jouent le rôle de moyens, ce sont d'anciens moyens pour anciennes fins particulières qui deviennent moyens pour d'autres fins. La fin est manifeste dans l'arrangement instrumental. En ce sens, il n'est pas exact de dire que « les signifiés se changent en signifiants, et inversement ⁴⁷⁴ ».

Peut-être Lévi-Strauss le sent-il puisque aussitôt il précise : ceci présuppose que la totalité des moyens disponibles ait été « implicitement inventoriée ou conçue, *pour que puisse se définir un résultat*, qui sera toujours un compromis entre la structure de l'ensemble instrumental et celle du projet ⁴⁷⁵ ».

Lévi-Strauss semble assimiler de plus en plus la pensée [260] sauvage et la pensée mythique et ensuite la pensée mythique et le bricolage. Or, la pensée sauvage comprend aussi les rites, le jeu, la religion, la cuisine, etc. Il s'y arrête à présent mais, dans la suite, conservera sa prédilection pour l'analyse des mythes.

À l'occasion de l'art, du jeu et du rite, deux nouveaux thèmes s'introduisent : celui de l'intelligibilité et celui de l'équilibre structure-événement.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁷⁴ D'autre part, ne pourrait-on dire que tout l'ensemble instrumental (ici le langage, pour les mythes) n'est pas à tout coup employé et donc qu'en y changeant quelques éléments, il n'y a pas réorganisation de tout l'ensemble instrumental. *Le cru et le cuit* montre que dans la « réorganisation » il y a apport et retrait d'éléments, l'ensemble bouge donc dans un « champ » plus vaste dans lequel il puise et redépose.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 31. « Sans jamais remplir son projet, le bricoleur y met toujours quelque chose de soi », p. 32

Si, sur le plan spéculatif, la pensée mythique n'est pas sans analogie avec le bricolage sur le plan pratique, et si la création artistique se place à égale distance entre ces deux formes d'activité et la science, le jeu et le rite offrent entre eux des relations de même type ⁴⁷⁶.

Ce texte conclut une réflexion sur le rapport de la structure et de l'événement. Comment y arrive-t-on ?

L'artiste tient à la fois du savant et du bricoleur. En étudiant un portrait d'Élisabeth d'Autriche peint par Clouet, Lévi-Strauss se demande ce qui provoque l'émotion esthétique de l'œuvre d'art. Elle tient, à son avis, au caractère de « modèle réduit » qu'est toujours l'œuvre d'art d'une manière ou de l'autre. Après avoir rapidement démontré en quoi l'émotion esthétique tenait à ce « modèle réduit », il en vient à réfléchir sur l'intelligibilité.

Quelle vertu s'attache donc à la réduction, que celle-ci soit d'échelle, ou qu'elle affecte les propriétés ? Elle résulte, semble-t-il, *d'une sorte de renversement du procès de la connaissance* : pour connaître l'objet réel dans sa totalité, nous avons tendance à opérer depuis ses parties. La résistance qu'il nous oppose est surmontée en la divisant. *La réduction d'échelle renverse cette situation* : plus petite, la totalité de l'objet apparaît moins redoutable ; du fait d'être quantitativement diminuée, elle nous semble qualitativement simplifiée. Plus exactement, cette transposition quantitative accroît et diversifie notre pouvoir sur un homologue de la chose ; à travers lui, celle-ci peut être saisie, soupesée dans la main, appréhendée [261] d'un seul coup d'œil... À l'inverse de ce qui se passe quand nous cherchons à connaître une chose ou un être en taille réelle, dans le modèle réduit LA CONNAISSANCE DU TOUT PRÉCÈDE CELLE DES PARTIES. Et même si c'est là une illusion, la raison du procédé est de créer ou d'entretenir cette illusion, qui gratifie l'intelligence et la sensibilité d'un plaisir qui, sur cette seule base, peut déjà être appelé esthétique ⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 35.

L'objet d'art est par ailleurs une œuvre d'homme il constitue une véritable expérience sur l'objet » et, comme dans le bricolage, il y a toujours plusieurs solutions ⁴⁷⁸.

Comme le choix d'une solution entraîne une modification du résultat auquel aurait conduit une autre solution, *c'est donc le tableau général de ces permutations qui se trouve virtuellement donné*, en même temps que la solution particulière offerte au regard du spectateur, transformé de ce fait – sans même qu'il le sache – en agent ⁴⁷⁹.

Appliquant alors ces positions à la lecture de la collerette d'Élisabeth d'Autriche sur le tableau de Clouet, Lévi-Strauss dit qu'ici comme ailleurs, « la vertu intrinsèque du modèle réduit *est qu'il compense la renonciation à des dimensions sensibles par l'acquisition de dimensions intelligibles* ⁴⁸⁰ ».

L'impression esthétique est liée à ce jeu de la présence et de l'absence des dimensions intelligibles, exactement expliquée dans les termes d'un groupe de transformation, d'un ensemble clos. Il n'y a d'intelligibilité possible qu'à partir d'un ensemble clos.

« L'art travaille à échelle réduite, avec pour fin une image homologue de l'objet ⁴⁸¹. » Si la démarche de la science est d'ordre métonymique, celle de l'art « est de [262] l'ordre de la métaphore ⁴⁸² ». Par le

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 35. L'exemple des « manières » chez les peintres le prouve, explique Lévi-Strauss.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 36. « Par la seule contemplation, le contemplateur est, si l'on peut dire, envoyé en possession d'autres modalités possibles de la même œuvre, et dont il se sent confusément créateur à meilleur titre que le créateur lui-même, qui les a abandonnées en les excluant de sa création ; et ces modalités forment autant de perspectives supplémentaires, ouvertes sur l'œuvre actualisée. » *Ibid.*, p. 36.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 36 : « ...il a fallu procéder de façon symétrique et inverse que n'eût fait la science si elle s'était proposée, comme c'est sa fonction, de produire – au lieu de reproduire – non seulement un nouveau point de dentelle à la place d'un point déjà connu, mais aussi une dentelle véritable au lieu d'une dentelle figurée. La science eût, en effet, travaillé à l'échelle réelle, mais par le moyen de l'invention d'un métier, tandis que l'art travaille à échelle réduite,

biais de la métaphore, l'art relève, semble-t-il, du même type que celui de la pensée sauvage. Cette métaphore atteint à l'intelligibilité.

Il y a plus, car Lévi-Strauss précise d'une autre manière à quoi tient l'émotion esthétique. En plus de l'intelligibilité elle tient à l'union que l'art réalise « entre l'ordre de la structure et l'ordre de ment ⁴⁸³ ».

Sur le thème du rapport structure-événement vont s'affronter maintenant l'art, le jeu, le rite et la pensée mythique.

avec pour fin une image homologue de l'objet. La première démarche est de l'ordre de la métonymie, elle remplace un être par un autre être, un effet par sa cause, tandis que la seconde est de l'ordre de la métaphore ».

Pour comprendre la « métaphore » et la « métonymie », il faut les rapprocher des notions de « paradigme » et de « syntagme », ou des notions de « sélection » et de « combinaison » (voir Annexe 1). Il s'agit bien dans tous ces cas de deux axes, et les orientations sont semblables. Mais les dimensions conjointes de « métaphore » et de « métonymie » vont plus loin que la linguistique et Lévi-Strauss, se fondant sur Jakobson, en fait des catégories universelles du fonctionnement de l'esprit. Dans l'esprit de Lévi-Strauss, la métaphore est le système, la totalité qui naît avec l'émergence du symbolique. Elle entraîne simultanément sa fonction, la métonymie. La « métaphore » est un système qui n'est pas encore dit et la « métonymie » tente de le dire jusqu'à rendre son discours le plus proche de l'univocité. Cette réussite serait le discours de la science, la science est d'ordre métonymique. On comprendra que l'art soit d'ordre métaphorique puisqu'il ne présente à l'extérieur qu'une partie du système global qui le rend intelligible mais reste non-dit.

La métonymie va patiemment à la découverte de son fondement, la métaphore, et découvre que celle-ci devient intelligible comme un ensemble de niveaux en relations qui se répondent et s'équilibrent. Pour ce dernier point, voir le chapitre V.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 37 « Toujours à mi-chemin entre le schème et l'anecdote, le génie du peintre consiste à unir une connaissance interne et externe, un être et un devenir ; à produire, avec son pinceau, *un objet qui n'existe pas comme objet et qu'il sait pourtant créer sur sa toile* : synthèse exactement équilibrée d'une ou de plusieurs structures artificielles et naturelles, et d'un ou plusieurs événements, naturels et sociaux. L'émotion esthétique provient de cette union instituée au sein d'une chose créée par l'homme, donc aussi virtuellement par le spectateur qui en découvre la possibilité à travers l'œuvre d'art, entre l'ordre de la structure et l'ordre de l'événement. » *Ibid.*, p. 37.

Les analyses précédentes permettent déjà de comprendre

pourquoi les mythes nous apparaissent simultanément comme des systèmes de relations abstraites et comme des objets de contemplation esthétique : en effet, l'acte créateur qui engendre le mythe est symétrique et inverse de celui qu'on trouve à l'origine de l'œuvre d'art. Dans ce dernier [263] cas, on part d'un ensemble formé d'un ou de plusieurs objets et d'un ou plusieurs événements, auquel la création esthétique confère un caractère de totalité *par la mise en évidence d'une structure commune*. Le mythe suit le même parcours pour produire un objet absolu offrant l'aspect d'un ensemble d'événements (puisque tout mythe raconte une histoire). L'art procède donc à partir d'un ensemble (objet+ événement) et va à la *découverte* de sa structure ; le mythe part d'une structure, au moyen de laquelle il entreprend la *construction* d'un ensemble : (objet+ événement) ⁴⁸⁴.

Lévi-Strauss pose alors une objection à son interprétation de l'art. Il y répond en l'élargissant. Prenant l'exemple d'un objet d'art « primitif » (une massue de la population tlingit servant à assommer le poisson), il constate que tout y semble structural. « Plus exactement, l'objet, sa fonction, et son symbole, semblent repliés l'un sur l'autre et former un système clos où l'événement n'a aucune chance de s'introduire ⁴⁸⁵ ».

Il répond à ce problème en reprenant ses propos précédents, et donne ainsi l'occasion de comprendre diverses sortes d'art, y compris celui que représente cette massue tlingit. Ils sont tous faits d'un ensemble d'éléments en relations qui, dans l'équilibre obtenu du dialogue de ce que Lévi-Strauss appelle « le modèle », l'« image » et la « matière », crée les diverses sortes d'art. Toujours ensemble, ces éléments sont fonctionnellement liés et faire apparaître l'un entraîne la disparition relative des autres.

Cette vision de l'œuvre d'art le conduit à développer un thème extrêmement significatif de l'approche structuraliste : l'inanité de l'événement.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 38-39.

Ce qu'à propos d'un tableau de Clouet, nous avons défini provisoirement comme un événement ou un ensemble d'événements, nous apparaît maintenant sous un angle plus général : *l'événement n'est qu'un mode de la contingence*, dont l'intégration (perçue comme nécessaire) à une structure, engendre l'émotion esthétique, et cela quel que soit le type d'art [264] considéré. Selon le style, le lieu, et l'époque, cette contingence se manifeste sous trois aspects différents, ou à trois moments distincts de la création artistique (et qui peuvent d'ailleurs se cumuler) : elle se situe au niveau de l'occasion, de l'exécution, ou de la destination ⁴⁸⁶.

Certes, les équilibres ainsi réalisés restent précaires ⁴⁸⁷, mais, s'il y a art, cet équilibre existe.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 39. Le texte se poursuit en ces termes : « *Dans le premier cas seulement la contingence prend forme d'évènement*, c'est-à-dire une contingence extérieure et antérieure à l'acte créateur. L'artiste appréhende celle-ci du dehors : une attitude, une expression, un éclairage, une situation, dont il saisit le rapport sensible et intelligible à la structure de l'objet que viennent affecter ces modalités, et qu'il incorpore à son ouvrage. Mais il se peut aussi que la contingence se manifeste à titre intrinsèque, au cours de l'exécution : dans la taille ou la forme du morceau de bois dont le sculpteur dispose, dans l'orientation des fibres, la qualité du grain, dans l'imperfection des outils dont il se sert, dans les résistances qu'oppose la matière ou le projet, ou le travail en voie d'accomplissement, dans les incidents imprévisibles qui surgiront en cours d'opération. Enfin, la contingence peut être extrinsèque, comme dans le premier cas, mais postérieure (et non plus antérieure) à l'acte de création : c'est ce qui se produit chaque fois que l'ouvrage est destiné à un usage déterminé, puisque ce sera en fonction des modalités et des phases virtuelles de son emploi futur (et donc en se mettant consciemment ou inconsciemment à la place de l'utilisateur) que l'artiste élaborera son œuvre.

« Selon les cas par conséquent, le procès de la création artistique consistera, dans le cadre immuable d'une confrontation de la structure et de l'accident, à chercher le dialogue, soit avec le *modèle*, soit avec la *matière*, soit avec l'*usager*, compte tenu de celui ou de celle dont l'artiste au travail anticipe surtout le message. En gros, chaque éventualité correspond à un type d'art facile à repérer : la première, aux arts plastiques de l'occident ; la seconde, aux arts dits primitifs, ou de haute époque ; la troisième, aux arts appliqués. » *Ibid.*, p. 39-40.

⁴⁸⁷ « Il faut enfin ajouter que l'équilibre entre structure et événement, nécessité et contingence, intériorité et extériorité, est un équilibre précaire, constamment menacé par les tractions qui s'exercent dans un sens ou dans l'autre, se-

Venons-en enfin au « jeu » et au « rite ». Dans les tribus primitives, jeux et rites s'accompagnent, interfèrent et parfois se confondent. Ils entretiennent des relations de même type qu'entre pensée mythique et bricolage d'une part et art de l'autre. Lévi-Strauss prend l'exemple des jeux et des rites accompagnant les relations des vivants et des morts, et interprète leurs relations ⁴⁸⁸. Cette comparaison donne l'occasion de les situer par rapport à la science et à la pensée mythique.

Le jeu apparaît... comme *disjonctif* : il aboutit à la création d'un écart différentiel entre des joueurs individuels ou des camps, que rien ne désignait au départ comme inégaux. Pourtant, à la fin de la partie, ils se distingueront en gagnants [265 et perdants. De façon symétrique et inverse, le rituel est *conjonctif*, car il institue une union (on peut dire ici une communion), ou, en tout cas, une relation organique, entre deux groupes (qui se confondent, à la limite, l'un avec le personnage de l'officiant, l'autre avec la collectivité des fidèles), et qui étaient dissociés au départ. Dans le cas du jeu, la symétrie est donc *préordonnée* ; et elle est structurale, puisqu'elle découle du principe que les règles sont les mêmes pour les deux camps. L'asymétrie, elle, est engendrée ; elle découle inévitablement de la contingence des événements que ceux-ci relèvent de l'intention, du hasard ou du talent. Dans le cas du rituel, c'est l'inverse : on pose une asymétrie préconçue et postulée entre profane et sacré, fidèles et officiant, morts et vivants, initiés et non initiés, etc., et le « jeu » consiste à faire passer tous les participants du côté de la partie gagnante, au moyen d'événements dont la nature et l'ordonnance ont le caractère véritablement structural. Comme la science (bien qu'ici encore, soit sur le plan spéculatif, soit sur le plan pratique), le jeu produit des événements à partir d'une structure : on comprend donc que les jeux de compétition prospèrent dans nos sociétés industrielles ; tandis que les rites et les mythes, à la manière du bricolage (que ces mêmes sociétés industrielles ne tolèrent plus, sinon comme « hobby » ou passe-temps), décomposent et recomposent des ensembles événementiels (sur le plan psychique, socio-historique, ou technique) et s'en servent comme autant de pièces indestructibles, en vue d'arrangements structuraux tenant alternativement lieu de fins et de moyens ⁴⁸⁹.

lon les fluctuations de la mode, du style, et des conditions sociales générales. » *Ibid.*, p. 43.

⁴⁸⁸ Voir *ibid.*, p. 46.

⁴⁸⁹ 59. *Ibid.*, p. 46-47.

Comment conclure ?

Il fallait se faire une opinion sur les caractères généraux de la logique du concret. Il serait bon d'en résumer les caractéristiques. Cette conclusion servira à relire les pages qui précèdent.

Lévi-Strauss concède le caractère paradoxal de sa tentative de montrer qu'une véritable logique est en œuvre dans la pensée sauvage, avec des termes qui consistent « en bribes et en morceaux, vestiges de procès psychologiques ou historiques, et comme tels, dépourvus de nécessités ⁴⁹⁰ ».

[266]

Il pose clairement le problème : « Qui dit logique, dit pourtant instauration de relations nécessaires ; mais comment de telles relations s'établiraient-elles entre des termes que rien ne destine à remplir cette fonction ⁴⁹¹ ? » Voici comment il y répond :

Ce n'est que par rapport à leur *contenu* qu'on peut qualifier ces termes d'« hétéroclites », non du point de vue de la logique à quoi ils servent. Lévi-Strauss le montre en rappelant ses positions dans la comparaison du bricolage, puis fait emploi de l'image du kaléidoscope pour faire comprendre comment ce type de logique opère. La comparaison est éclairante :

Cette logique opère un peu à la façon d'un kaléidoscope : instrument qui contient aussi des bribes et des morceaux, au moyen desquels se réalisent des arrangements structuraux. Les fragments sont issus d'un procès de cassure et de destruction, en lui-même contingent, mais sous réserve que ses produits offrent entre eux certaines homologies : de taille, de vivacité,

⁴⁹⁰ 60. *Ibid.*, p. 48. « Leur nécessité n'est pas simple et univoque ; elle existe pourtant, comme l'invariance, d'ordre sémantique ou esthétique qui caractérise le groupe des transformations auxquelles ils se prêtent, et dont nous avons vu qu'elles n'étaient pas illimitées. » *Ibid.*, p. 49.

Remarquons le rapprochement de la sémantique et de l'intelligibilité qu'implique ce texte. Nous pensons, en effet, que pour Lévi-Strauss, la sémantique est la satisfaction esthétique d'un arrangement qu'est l'intelligibilité. Voir encore par exemple *Esprit*, novembre 1963, p. 641.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 48.

de coloris, de transparence. Ils n'ont plus d'être propre, par rapport aux objets manufacturés qui parlaient un « discours » dont ils sont devenus les indéfinissables débris ; mais, sous un autre rapport, ils doivent en avoir suffisamment pour participer utilement à la formation d'un être d'un nouveau type : *cet être consiste en arrangements où, par le jeu des miroirs, des reflets équivalent à des objets, c'est-à-dire où les signes prennent rang de choses signifiées* ; ces arrangements actualisent des possibles, dont le nombre, même très élevé, n'est tout de même pas illimité puisqu'il est fonction des dispositions et des équilibres réalisables entre des corps dont le nombre est lui-même fini ; enfin et surtout, ces arrangements, engendrés par la rencontre d'événements contingents (la giration de l'instrument de l'observateur) et d'une loi (celle présidant à la construction du kaléidoscope, qui correspond à l'élément invariant des contraintes dont nous parlions tout à l'heure), *projetent des modèles d'intelligibilité en quelque sorte provisionnels, puisque chaque arrangement est exprimable [267] sous forme de relations rigoureuses entre ses parties, et que ces relations n'ont d'autre contenu que l'arrangement lui-même, auquel, dans l'expérience de l'observateur, ne correspond aucun obblet* (bien qu'il se puisse que, par ce biais, certaines structures objectives soient révélées avant leur support empirique, comme, par exemple, celles des cristaux de neige ou de certains types de radiolaires et de diatomées, à l'observateur qui n'en aurait encore jamais vu) ⁴⁹².

Voilà en quels termes exacts se traduisent les résultats de la réflexion de Lévi-Strauss sur la logique de la pensée mythique. Voilà aussi en quels termes on comprendra que la pensée mythique soit particulièrement apte à révéler les structures inconscientes. On ne les exprimerait pas en d'autres terme~.

Lévi-Strauss a démontré jusqu'à présent qu'il était légitime de parler de logique du sensible. La suite de *La Pensée sauvage* met au jour cette logique. Nous ne suivrons pas ces démonstrations. Le chapitre suivant se limite à l'analyse structurale des mythes. De cette manière, on va directement aux résultats les plus brillants de la logique du sensible.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 49-50. La comparaison du kaléidoscope intervenait déjà dans la *Leçon inaugurale*, nous l'avons rapportée et commentée à la fin du chapitre IV.

De ce chapitre-ci, on retiendra surtout les points suivants :

- le renouvellement de la problématique dans *Le Totémisme aujourd'hui* ;
- la pensée sauvage doit se penser dans les termes d'un groupe de transformation, c'est-à-dire dans les termes d'un ensemble instrumental clos ;
- la tendance de Lévi-Strauss à ramener la pensée sauvage à la pensée mythique ;
- Les moyens de cette pensée sont des « signes », où « extension » et « compréhension » des logiciens sont une réalité solidaire ;
- les réflexions sur l'intelligibilité et l'équilibre de la structure et de l'événement ;
- les réflexions sur l'art et la comparaison du kaléidoscope.

[269]

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

Chapitre VII

L'analyse structurale des mythes

[Retour à la table des matières](#)

On ne résume pas une analyse structurale des mythes. Chaque détail est significatif et s'il faut en laisser de côté par moments, on doit les reprendre ensuite ⁴⁹³. Chaque détail des mythes joue son rôle logique propre, et il faut être au courant, avec le maximum des précisions possibles, du contexte ethnographique qui les éclaire. Ajoutons que personne ne prétend actuellement avoir mis au jour toutes les dimensions logiques du « groupe de transformation » que forment les my-

⁴⁹³ « à mesure que s'élargit l'enquête et que de nouveaux mythes s'imposent à l'attention, des mythes examinés il y a longtemps remontent à la surface, projetant des détails négligés ou inexplicés mais dont on s'aperçoit alors qu'ils sont pareils à ces morceaux d'un puzzle, mis en réserve jusqu'à ce que l'ouvrage presque complètement achevé dessine en creux les contours des parties manquantes et révèle ainsi leur emplacement obligé, d'où résulte – mais à la manière d'un don imprévu et d'une grâce supplémentaire – le sens, resté indéchiffrable jusqu'au geste ultime de l'insertion, d'une forme vague ou d'un coloris dégradé dont le rapport aux formes et aux couleurs voisines décourageait l'entendement de quelque façon qu'on s'évertuât à l'imaginer ». M. C., *o. c.*, p. 395.

thes dans leur ensemble. Nous ne sommes qu'au début des analyses structurales des mythes ⁴⁹⁴.

Autant de raisons qui rendent impossible et, à vrai dire, inutile, un résumé d'analyse structurale. Nous ne prétendons donc pas exposer en peu de pages les deux premiers volumes de *Mythologiques* d'une série de volumes encore à paraître. *Le cru et le cuit* et *Du miel aux cendres* se lisent [270] attentivement d'un bout à l'autre et gare à celui qui perd de vue les détails.

On peut cependant présenter brièvement les méthodes qui guident de bout en bout l'analyse et relever les problèmes qu'elles rencontrent. C'est l'objet même de ce chapitre. On dispose surtout à cet effet des chapitres XI et XII de *l'Anthropologie structurale*, de l'Ouverture de *Le cru et le cuit* et des nombreuses réflexions parsemant les analyses des mythes elles-mêmes.

Le chapitre comprend trois parties : la première souligne les raisons de l'intérêt privilégié des mythes dans la perspective structuraliste, la seconde présente la méthode d'analyse en rapprochant mythe et langage et la troisième, en soulignant le rapprochement du mythe et de la musique, se penche sur l'avenir espéré du structuralisme.

⁴⁹⁴ « ...dès qu'on n'arrête sur les liaisons mythiques, on découvre que le réseau dessine un graphe d'une si forte « connexité » qu'à vouloir épuiser tous ses détails, le chercheur désespère de progresser. Dans son état actuel, l'analyse structurale des mythes est trop malhabile pour qu'une course en avant, même incertaine de son but et précipitée, ne soit pas préférable (puis qu'il faut encore choisir) à une démarche lente et assurée qui permettra un jour de refaire posément, et en inventoriant toutes ses richesses, un itinéraire que nous ne prétendons que jalonner ». *Ibid.*, p. 360-361.

§ I. L'étude des mythes est le lieu privilégié des analyses structurales. Pourquoi ?

[Retour à la table des matières](#)

Quel est l'intérêt privilégié des mythes dans la recherche des lois structurales de l'esprit ? Il faut percevoir ces raisons et les remettre dans le contexte de la problématique d'ensemble de Lévi-Strauss, il faudrait en apprécier les conséquences méthodologiques et philosophiques.

Lévi-Strauss le soutient et sa recherche l'y pousse de plus en plus : l'étude des mythes donne un maximum de chances de remplir le programme du structuralisme : « dresser un inventaire des enceintes mentales ⁴⁹⁵ ». Le programme de Lévi-Strauss demeure inchangé depuis le début de son œuvre et ses démarches sont de plus en plus cohérentes. Quelles sont donc les raisons du privilège dont jouissent les mythes dans les recherches structurales ?

[271]

On ne peut être assuré, dit-il, que dans le cas des systèmes de parenté, les contraintes que l'on met au jour soient (*c* « d'origine interne ». « Il se pourrait même qu'elles ne fissent que répercuter, dans l'esprit des hommes, certaines exigences de la vie sociale objectivées dans les institutions. Leur retentissement sur le plan psychique serait alors l'effet de mécanismes, dont le mode d'opération resterait seul à découvrir ⁴⁹⁶. »

⁴⁹⁵ « Surtout, la destination reste inchangée. A partir de l'expérience ethnographique, il s'agit toujours de dresser un inventaire des enceintes mentales, de réduire des données apparemment arbitraires à un ordre, de rejoindre un niveau où une nécessité se révèle, immanente aux illusions de la liberté. » C. C., p. 18.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 18. Lévi-Strauss reprend loi à peu près dans les mêmes termes ce qu'il avançait en 1963 dans le débat organisé par la revue *Esprit* : l'étude des systèmes de parenté aboutit à des résultats insuffisants du point de vue de la recherche des lois de l'esprit « parce que, dans le domaine de la parenté, les contraintes ne sont pas d'ordre purement interne. Je veux dire qu'il n'est pu

Cette situation fait obstacle ⁴⁹⁷, et parce que la mythologie le contourne elle est intéressante pour notre propos. Dans le but même de remplir le programme tracé depuis le début, la mythologie se révèle particulièrement précieuse. Voici en quels termes Lévi-Strauss transcrit son espoir :

Celle-ci (la mythologie) n'a pas de fonction pratique évidente ; à l'inverse des phénomènes précédemment examinés, elle n'est pas en prise directe sur une réalité différente, dotée d'une objectivité plus haute que la sienne, et dont elle transmettrait les ordres à un esprit qui semble parfaitement libre de s'abandonner à sa spontanéité créatrice. Par conséquent, s'il était possible de démontrer que, dans ce cas l'apparence arbitraire, le jaillement prétendu libre, l'invention qu'on pourrait croire débridée, supposent des lois opérant à un niveau plus profond, la conclusion deviendrait inéluctable que l'esprit, livré au tête-à-tête avec lui-même et échappant à l'obligation de composer avec les objets, *se trouve en quelque sorte réduit à s'imiter lui-même comme objet* ; et que, les lois de ses opérations n'étant pas alors fondamentalement différentes de celles qu'il manifeste dans l'autre fonction, *il avère ainsi sa nature de chose parmi les choses*. Sans pousser aussi loin le raisonnement, il nous suffira d'avoir acquis la conviction que si l'esprit humain apparaît déterminé jusque dans ses mythes, alors A FORTIORI il doit l'être partout ⁴⁹⁸.

certain qu'elles tirent exclusivement leur origine de la structure de l'esprit : elles peuvent résulter des exigences de la vie sociale, et de la manière dont celle-ci impose ses contraintes propres à l'exercice de la pensée », *art. cit.*, p. 630.

⁴⁹⁷ *Esprit*, *art. cit.*, p. 630.

⁴⁹⁸ C. C., *o. c.*, p. 12. « En ce qui concerne la parenté et les règles du mariage, on pouvait encore se poser la question de savoir si les contraintes viennent du dehors ou du dedans, le doute ne sera plus possible en ce qui concerne la mythologie : si, dans ce domaine, l'esprit est enchaîné et déterminé dans toutes ses opérations, A FORTIORI, il doit l'être partout. » *Esprit*, *art. cit.*, p. 630.

[272]

En quoi tient ce raisonnement ? Qu'en attend-on ? On en attend une lumière accrue sur les premières démarches qui se verraient mieux expliquées par le détour que l'on emprunte ici. Remarquons que le raisonnement repose sur la conviction qu'en mythologie l'esprit « semble parfaitement libre de s'abandonner à sa spontanéité créatrice », qu'il ne fait en fin de compte que parler de lui-même et qu'en conséquence, les lois de fonctionnement du mythe ont des chances d'être celles de l'esprit lui-même. Mais il y a plus, car on conclut que le mouvement de l'esprit en mythologie aboutit dans ces conditions à avérer « sa nature de chose parmi les choses » sous prétexte que les lois que l'on dégage ne sont pas fondamentalement différentes de celles dont on parlait dans la première étape du programme. Qu'est-ce à dire ? Dans la mythologie, l'esprit n'est pas directement affronté à la réalité extérieure, l'esprit n'est pas contrôlé par les objets extérieurs, dans l'activité qu'il déploie il est comme laissé à lui-même. L'esprit en mythologie parlerait donc avant tout de lui, et, puisque c'est lui qui intéresse, on profite ici d'une chance de moisson plus ample de renseignements. On ne cache pas, par ailleurs, que l'esprit manifeste sa nature de chose parmi les choses parce que les lois qu'on découvre alors sont les mêmes dans les deux cas, dans la relation de l'esprit aux objets comme dans sa relation à lui-même.

Mais ces lois de l'esprit restent inconscientes ou du moins ne peuvent constamment rester conscientes ⁴⁹⁹.

⁴⁹⁹ « Sans exclure que les sujets parlants, qui produisent et transmettent les mythes, puissent prendre conscience de leur structure et de leur mode d'opération, ce ne saurait être de façon normale, mais partiellement et par intermittence. Il en est des mythes comme du langage : le sujet qui appliquerait consciemment dans son discours les lois phonologiques et grammaticales, à supposer qu'il possède la science et la virtuosité nécessaires, n'en perdrait pas moins presque tout de suite le fil de ses idées. De la même façon, l'exercice et l'usage de la pensée mythique exigent que ses propriétés restent cachées ; sinon on se mettrait dans la position du mythologue qui ne peut croire aux mythes, du fait qu'il s'emploie à les démontrer. » C. C., *o. c.*, p. 19.

On trouve la même position au sujet du langage dans *La Pensée sauvage*, p. 354. Remarquons à nouveau en filigrane l'incessante position de l'auteur : le système « vrai » est inconscient et, même si nous en prenons conscience par instants, on est amené à vivre sans s'y arrêter, sous peine de per-

[273]

L'analyse mythique n'a pas et ne peut pas avoir pour objet de montrer comment pensent les hommes. Dans le cas particulier qui nous occupe ici, il est pour le moins douteux que les indigènes du Brésil central conçoivent réellement, en plus des récits mythiques qui les charment, les systèmes de rapports auxquels nous-mêmes nous les réduisons... Nous ne prétendons donc pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu.

Et peut-être, ainsi que nous l'avons suggéré, convient-il d'aller encore plus loin, en faisant abstraction de tout sujet pour considérer que, d'une certaine manière, les mythes se pensent ENTRE EUX. Car il s'agit ici de dégager, non pas tellement ce qu'il y a DANS les mythes (sans être d'ailleurs dans la conscience (les hommes), que le système des axiomes et des postulats définissant le meilleur code possible, capable de donner une signification commune à des élaborations inconscientes, qui sont le fait d'esprits, de sociétés et de cultures choisis parmi ceux qui offrent, les uns par rapport aux autres, le plus grand éloignement ⁵⁰⁰.

Les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu. Les mythes se penseraient même « entre eux ». Mais Lévi-Strauss dit ne pas vouloir montrer comment pensent des hommes. Certes, il ne s'agit pas ici de laisser croire que les hommes ne pensent pas aux mythes qu'ils récitent ou célèbrent. En disant d'ailleurs qu'on ne désire pas montrer comment pensent des hommes, ne dit-on pas que leurs pensées conscientes ne sont pas l'objet de cette étude des mythes et que les hommes pensent consciemment ? Mais Lévi-Strauss dit aussi que les mythes ont une pensée propre, qui pourrait bien fonctionner à l'insu du récitant et que ces pensées sont en relations logiques avec les pensées inconscientes d'autres mythes. Les mythes se pensent entre eux.

Il faut clarifier ces positions. Quels rapports entre ces « pensées » et que veut-on dire ? En poursuivant la lecture [274] de l'Ouverture de *Le cru et le cuit*, on trouve des éléments d'éclaircissements.

dre « le fil de la vie » peut-on dire. La conscience est donc illusion. On ne pourrait croire à la vie si on se mettait à la démontrer !

⁵⁰⁰ C. C., o. c., p. 20. On lira également, de Lucien SEBAG : « Le Mythe : code et message », *Les Temps Modernes*, n° 226, 1965.

Lévi-Strauss se lance dans une vaste comparaison entre le mythe et la musique : elle éclaire l'optique du structuralisme. On y gagne une meilleure compréhension des affirmations qui précèdent.

C'est comme s'il prenait un nouveau patron, la musique. Après le langage, la musique ! Nous voilà conviés à cette démarche, devant nos yeux se prépare le mouvement de relais du langage à la musique.

Définissant à nouveau ses objectifs, Lévi-Strauss les met d'emblée sous le patronage de la musique. Il justifie ce « patronage » par une longue et remarquable comparaison dont chaque terme peut intéresser.

Au début de cette introduction, nous déclarions avoir cherché à transcender l'opposition du sensible et de l'intelligible en nous plaçant d'emblée au niveau des signes. En effet, ceux-ci expriment l'un par le moyen de l'autre. Même en très petit nombre, ils se prêtent à des combinaisons rigoureusement agencées qui peuvent traduire, jusqu'en ses moindres nuances, toute la diversité de l'expérience sensible. Ainsi espérons-nous atteindre un plan où les propriétés logiques se manifesteront comme attributs des choses aussi directement que les saveurs, ou les parfums dont la particularité excluant toute méprise renvoie cependant à une combinaison d'éléments qui, diversement choisis ou disposés, eussent suscité la conscience d'un autre parfum. Grâce à la notion de signe, il s'agit donc pour nous, sur le plan de l'intelligible et non plus seulement du sensible, de rendre les qualités secondes au commerce de la vérité.

Cette recherche d'une voie moyenne entre l'exercice de pensée logique et la perception esthétique devait tout naturellement s'inspirer, de l'exemple de la musique, qui l'a depuis toujours pratiqué ⁵⁰¹.

Qu'on se rappelle le chapitre VI sur la « logique du sensible ». Alors qu'il s'agissait là de la pensée sauvage, [975] on parle ici de musique, mais c'est toujours le même programme.

À l'occasion de cette nouvelle comparaison, on comprendra comment les mythes se pensent « entre eux ». Lévi-Strauss distingue en effet deux « niveaux d'articulation » dans tout système de signification, l'un naturel, l'autre culturel, l'un inconscient, l'autre conscient. En recherchant comment les mythes se pensent entre eux, Lévi-Strauss

⁵⁰¹ C. C., *o. c.*, p. 22. Depuis longtemps, Lévi-Strauss était friand de comparaisons musicales, mais il les approfondit ici.

s'intéresse à la première articulation des mythes. Nous y reviendrons. Il suffisait, pour le moment, de signaler en quels termes l'auteur accordait des privilèges spéciaux aux mythes dans la recherche structuraliste et où trouver plus tard des éléments d'éclaircissement. Les liaisons du mythe au langage et puis à la musique occupent les pages suivantes.

§ II. Mythes et langage.

1. Les hypothèses de départ.

[Retour à la table des matières](#)

Comme ailleurs, qu'il s'agisse des systèmes de parenté ou du totémisme, Lévi-Strauss renouvelle l'approche de l'étude des mythes dans l'esprit de la révolution de la linguistique structurale. Il remet en cause les compréhensions habituelles en soulignant leurs insuffisances ⁵⁰²

⁵⁰² « On rajeunit les vieilles interprétations : rêveries de la conscience collective, divinisation de personnages historiques, ou l'inverse. De quelque manière qu'on envisage les mythes, ils semblent se réduire tous à un jeu gratuit, ou à une forme grossière de spéculation philosophique.

« Pour comprendre ce qu'est un mythe, n'avons-nous donc le choix qu'entre la platitude et le sophisme ? Certains prétendent que chaque société exprime, dans ses mythes, des sentiments fondamentaux tels que l'amour, la haine ou la vengeance, qui sont communs à l'humanité, tout entière. Pour d'autres, les mythes constituent des tentatives d'explication de phénomènes difficilement compréhensibles : astronomiques, météorologiques, etc. Mais les sociétés ne sont pas imperméables aux interprétations positives, même quand elles en adoptent de fausses ; pourquoi leur préféreraient-elles soudain des façons de penser aussi obscures et compliquées ? Par ailleurs, les psychanalystes, ainsi que certains ethnologues, veulent substituer aux interprétations cosmologiques et naturalistes, d'autres interprétations, empruntées à la sociologie et à la psychologie. Mais alors, les choses deviennent trop faciles. Qu'un système mythologique fasse une place importante à un certain personnage, disons une grand-mère malveillante, on nous expliquera que, dans telle société, les grand-mères ont une attitude hostile envers leurs petits-enfants ; la mythologie sera tenue pour un reflet de la structure sociale et des rapports sociaux. Et si l'observation contredit l'hypothèse, on insinuera aussitôt que l'objet propre des mythes est d'offrir une dérivation à des senti-

puis pose [276] la question fondamentale qui amorce la manière nouvelle de poser le problème.

Tout peut arriver dans un mythe ; il semble que la succession des événements n'y soit subordonnée à aucune règle de logique ou de continuité. Tout sujet peut avoir un quelconque prédicat ; toute relation concevable est possible. Pourtant, ces mythes, en apparence arbitraires, se reproduisent avec les mêmes caractères, et souvent les mêmes détails, dans diverses régions du monde. D'où le problème : si le contenu du mythe est entièrement contingent, comment comprendre que, d'un bout à l'autre de la Terre, les mythes se ressemblent tellement ? C'est seulement à la condition de prendre conscience de cette antinomie fondamentale, qui relève de la nature du mythe, qu'on peut espérer la résoudre. En effet, cette contradiction ressemble à celle qu'ont découverte les premiers philosophes qui se sont intéressés au langage, et, pour que la linguistique pût se constituer comme science, il fallut d'abord que cette hypothèque fût levée. Les anciens philosophes raisonnaient sur le langage comme nous faisons toujours sur la mythologie. Ils constataient que dans chaque langue, certains groupes de sons correspondaient à des sens déterminés, et ils cherchaient désespérément à comprendre quelle nécessité interne unissait ces **SENS** et ces **SONS**. L'entreprise était vaine, puisque les mêmes sons se retrouvent dans d'autres langues, mais liés à des sens différents. Aussi la contradiction ne fut-elle résolue que le jour où on s'aperçut que la fonction significative de la langue n'est pas directement liée aux sons eux-mêmes, mais à la manière dont les sons se trouvent combinés entre eux ⁵⁰³.

On rapproche donc le mythe du langage, on marque le parallèle des problématiques, mais suffira-t-il d'opérer ce type de rapprochement ? Peut-on analyser le mythe comme on analyse n'importe quel langage ? Non, sous peine de laisser échapper ce qu'il y a de spécifique dans le genre mythique. Certes, le mythe est parlé et fait partie du discours, certes il fait partie intégrante de la langue, mais ne [277] peut-on pen-

ments réels, mais refoulés. Quelle que soit la situation réelle, une dialectique qui gagne à tous coups trouvera le moyen d'atteindre à la signification. » A. S., p. 228-229.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 229-230.

ser qu'il révèle et marque une troisième dimension du langage qui a ses caractéristiques propres ⁵⁰⁴ ?

Lévi-Strauss introduit et développe cette hypothèse en indiquant comment la notion de « temps » varie à ces différents niveaux.

« ... ; la langue appartient au domaine d'un temps réversible, et la parole, à celui d'un temps irréversible », dit-il, puis, passant au mythe, il poursuit :

Or, le mythe se définit aussi par un système temporel, qui combine les propriétés des deux autres. Un mythe se rapporte toujours à des événements passés : « avant la création du monde », ou « pendant les premiers âges », en tout cas « il y a longtemps ». Mais la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que ces événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur ⁵⁰⁵.

La simultanéité du rapport au passé, au présent et au futur, caractéristique de la pensée mythique, est le point d'appui qui permet de proposer en même temps que le mythe relève d'une dimension propre et qu'il soit lié aux deux autres. Le mythe, qui s'inscrit en même temps dans l'histoire concrète et qui la dépasse par sa permanence, est lié à la

⁵⁰⁴ « Rapprocher le mythe du langage ne résout rien : le mythe fait partie intégrante de la langue ; c'est par la parole qu'on le connaît, il relève du discours.

« Si nous voulons rendre compte des caractères spécifiques de la pensée mythique, nous devons donc établir que le mythe est simultanément dans le langage, et au-delà. Cette nouvelle difficulté n'est pas, elle non plus, étrangère au linguiste : le langage n'englobe-t-il pas lui-même des niveaux différents ? En distinguant entre la LANGUE : et la PAROLE, Saussure a montré que le langage offrait deux aspects complémentaires : l'un structural, l'autre statistique ; la langue appartient au domaine d'un temps réversible, et la parole, à celui d'un temps irréversible. S'il est possible déjà d'isoler ces deux niveaux dans le langage, rien n'exclut que nous puissions en définir un troisième. » *Ibid.*, p. 230-231.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 231. Suit une comparaison dont on retrouve l'esprit dans le dernier chapitre de *La Pensée sauvage* : la manière dont l'esprit vit actuellement la Révolution Française, et qui se révèle du même ordre que celui du mythe.

parole comme à la langue, mais il réussit à se hisser à un niveau qui n'est ni de l'une ni de l'autre.

Cette double structure, à la fois HISTORIQUE et ANHISTORIQUE, explique que le mythe puisse simultanément relever [278] du domaine de la PAROLE (et être analysé en tant que tel) et de celui de la LANGUE (dans laquelle il est formulé) tout en offrant, à un troisième niveau, le même caractère d'objet absolu. Ce troisième niveau possède aussi une nature linguistique, mais il est pourtant distinct des deux autres ⁵⁰⁶.

Le « temps » s'inscrit donc d'une manière particulière dans le langage des mythes. Avant de résumer ses hypothèses de départ et de se lancer dans l'analyse structurale, Lévi-Strauss propose encore une autre manière de percevoir le niveau propre des mythes.

Alors que dans le langage habituel, la syntaxe, le style, le vocabulaire ont tant d'importance – on s'en rend compte au moment de traduire ce langage dans un autre langage – il n'en est pas de même pour le mythe. Curieusement, le mythe se comprend et conserve ses caractéristiques en dépit de la pire des traductions, alors que d'autres types de discours perdent beaucoup des leurs. Le mythe a tendance à « décoller » de son fondement linguistique.

Quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de la population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier. La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'HISTOIRE qui y est racontée. Le mythe est langage ; mais un langage qui travaille à un niveau très élevé, et où le sens parvient, si l'on peut dire, à DÉCOLLER du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler ⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 231. « Si l'on nous permet une image risquée, le mythe est un être verbal qui occupe, dans le domaine de la parole, une place comparable à celle qui revient au cristal dans le monde de la matière physique. Vis-à-vis de la LANGUE, d'une part, de la PAROLE, de l'autre, sa position serait en effet analogue à celle du cristal : objet intermédiaire entre un agrégat statistique de molécules et la structure moléculaire elle-même. » *Ibid.*, p. 234.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 232.

Après avoir proposé ses hypothèses, Lévi-Strauss passe à l'analyse structurale des mythes, c'est-à-dire, dans l'état actuel de la recherche, à l'application des enseignements de la linguistique structurale.

Comment se présente la méthode ? Si les hypothèses [279] sont raisonnables ⁵⁰⁸, on peut en tirer des propositions de méthodes. Voici comment se présentent globalement ces propositions :

1^o comme tout être linguistique, le mythe est formé d'unités constitutives ; 2^o ces unités constitutives impliquent la présence de celles qui interviennent normalement dans la structure de la langue, à savoir les phonèmes, les morphèmes et les sémantèmes. Mais elles sont, par rapport à ces derniers, comme ils sont eux-mêmes par rapport aux morphèmes, et ceux-ci par rapport aux phonèmes. Chaque forme diffère de celle qui précède par un plus haut degré de complexité. Pour cette raison, nous appellerons les éléments qui relèvent en propre du mythe (et qui sont les plus complexes de tous) grosses unités constitutives.

Comment procédera-t-on pour reconnaître et isoler ces grosses unités constitutives ou mythèmes ? Nous savons qu'elles ne sont assimilables ni aux phonèmes, ni aux morphèmes, ni aux sémantèmes, mais se situent à un niveau plus élevé : sinon le mythe serait indistinct de n'importe quelle forme de discours. Il faudra donc les chercher au niveau de la phrase ⁵⁰⁹.

⁵⁰⁸ « Résumons dm les conclusions provisoires auxquelles nous sommes parvenu. Elles sont au nombre de trois : 1^o Si les mythes ont un sens, celui-ci ne peut tenir aux éléments isolés qui entrent dans leur composition, mais à la manière dont ces éléments se trouvent combinés. 2^o Le mythe relève de l'ordre du langage, il en fait partie intégrante ; néanmoins, le langage, tel qu'il est utilisé dans le mythe, manifeste des propriétés spécifiques. 3^o Ces propriétés ne peuvent être cherchées qu'**AU-DESSUS** du niveau habituel de l'expression linguistique ; autrement dit, elles sont de nature plus complexe que celles qu'on rencontre dans une expression linguistique de type quelconque. » *Ibid.*, p. 232.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 232-233.

2. La méthode.

[Retour à la table des matières](#)

L'unité de départ est donc la phrase. Le premier pas de l'analyse structurale est de découper le mythe en phrases les plus courtes possibles et de les classer par fiches en ordre successif. Chaque unité ou « grosse unité constitutive », constituée par une phrase minimum, a par le fait même la nature d'une *relation* ⁵¹⁰.

[280]

Mais deux questions se posent aussitôt : en effet, chaque unité en linguistique a la nature d'une relation quel que soit son niveau, où est donc la différence dans le cas qui nous occupe ? D'autre part, si l'on voit bien le caractère diachronique du mythe dans l'ordre successif des fiches numérotées, on voit mal son caractère synchronique. Il faut donc préciser les dimensions de ces unités de base ⁵¹¹.

Une nouvelle hypothèse est donc nécessaire, cohérente avec les caractéristiques du mythe telles que nous les précisons au début. Comprendre cette hypothèse, c'est adopter l'analyse structurale des mythes. Voici comment elle se formule :

⁵¹⁰ « Nous avons, jusqu'à présent, utilisé la technique suivante : chaque mythe est analysé indépendamment, en cherchant à traduire la succession des événements au moyen des phrases plus courtes possibles. Chaque phrase est inscrite sur une fiche qui porte un numéro correspondant à sa place dans le récit. On s'aperçoit alors que chaque carte consiste dans l'assignation d'un prédicat à un sujet. Autrement dit chaque grosse unité constitutive a la nature d'une RELATION. » *Ibid.*, p. 233.

⁵¹¹ « La définition qui précède n'est pas encore satisfaisante, et cela pour deux raisons. En premier lieu, les linguistes structuralistes savent bien que toutes les unités constitutives, à quelque niveau qu'on les isole, consistent en relations. Quelle est donc la différence entre les GROSSES unités et les autres ? En second lieu, la méthode qu'on vient d'exposer se situe toujours au sein d'un temps non réversible, puisque les cartes sont numérotées dans l'ordre du récit. Le caractère spécifique que nous avons reconnu au temps mythique – sa double nature, à la fois réversible et irréversible, synchronique et diachronique – reste donc inexpliqué. » *Ibid.*, p. 233.

Nous posons, en effet, que les véritables unités constitutives du mythe ne sont pas les relations isolées, mais des PAQUETS DE RELATIONS, et que c'est seulement sous forme de combinaisons de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante. Des relations qui proviennent du même paquet peuvent apparaître à intervalles éloignés, quand on se place à un point de vue diachronique, mais si nous parvenons à les rétablir dans leur groupement « naturel », nous réussissons du même coup à organiser le mythe en fonction d'un système de référence temporel d'un nouveau type et qui satisfait aux exigences de l'hypothèse de départ. Ce système est en effet à deux dimensions : à la fois diachronique et synchronique, et réunissant ainsi les propriétés caractéristiques de la « langue » et celles de la « parole ⁵¹² ».

Pour se faire entendre, Lévi-Strauss use de deux comparaisons, l'une est empruntée à la musique, l'autre au jeu. Dans les deux cas, on se met dans l'hypothèse d'une ignorance complète de l'objet analysé. On approche les faits [281] en véritables cryptanalystes ⁵¹³. Comment réussir à découvrir le code qui soudain rendra significatif ce qui dès le début se trouvait devant des yeux aveugles ? Voici l'exemple de la musique :

⁵¹² *Ibid.*, p. 233-234.

⁵¹³ « C'est à partir du code que le receveur comprend le message. La position du linguiste déchiffrant une langue qu'il ne connaît pas est différente. Il essaye de déduire le code du message. Aussi il n'est pas un décodeur, il est ce qu'on appelle un cryptanalyste. Le décodeur est un destinataire virtuel du message. Les cryptanalystes américains qui, pendant la guerre, lisaient les messages secrets des Japonais n'étaient pas les destinataires de ces messages. Il est évident que les linguistes doivent exploiter la technique des cryptanalystes ; et, naturellement, quand on se sert trop longtemps d'une technique donnée, on finit par croire que c'est la procédure normale. Mais il est un fait qu'une telle méthode ne joue qu'un rôle marginal et exceptionnel dans la communication usuelle ; et la tâche du linguiste est de commencer comme un cryptanalyste pour finir comme le décodeur normal du message. Son idéal est de devenir semblable à un membre de la communauté linguistique étudiée. Le cryptanalyste observe des allophones et essaye de repérer les phonèmes. » Roman JAKOBSON, *Essais de Linguistique générale*, o. c., p. 33.

Imaginons des archéologues de l'avenir, tombés d'une autre planète alors que toute vie humaine a déjà disparu de la surface de la Terre, et fouillant l'emplacement d'une de nos bibliothèques. Ces archéologues ignorent tout de notre écriture mais ils s'essayeront à la déchiffrer, ce qui suppose la découverte préalable que l'alphabet, tel que nous l'imprimons, se lit de gauche à droite et de haut en bas. Pourtant, une catégorie de volumes restera indéchiffrable de cette façon. Ce seront les partitions d'orchestre, conservées au département de musicologie. Nos savants s'acharneront sans doute à lire les portées l'une après l'autre, commençant par le haut de la page et les prenant toutes en succession ; puis, ils s'apercevront que certains groupes de notes se répètent à intervalles, de façon identique ou partielle, et que certains contours mélodiques, apparemment éloignés les uns des autres, offrent entre eux des analogies. Peut-être se demanderont-ils, alors, si ces contours, plutôt que d'être abordés en ordre successif, ne doivent pas être traités, comme les éléments d'un tout, qu'il faut appréhender globalement. Ils auront alors découvert le principe de ce que nous appelons HARMONIE : une partition d'orchestre n'a de sens que lue diachroniquement selon un axe (page après page, de gauche à droite), mais en même temps, synchroniquement selon l'autre axe, de haut en bas. Autrement dit, toutes les notes placées sur la même ligne verticale forment une grosse unité constitutive, un paquet de relations ⁵¹⁴.

[282]

Il serait utile à présent de prendre des exemples, d'observer les méthodes en action, se précisant et se confirmant, mais nous en resterons aux notations de méthodes. Elles suffiront à repérer les principales clés de l'analyse structurale des mythes. Il suffit à notre propos de percevoir de quoi il s'agit dans l'analyse structurale des mythes, c'est-à-dire la découverte progressive du code logique qui éclaire leur message et qui les explique, de montrer à grands traits comment un travail de cryptanalyste découvre le code qui rend les mythes significatifs.

Le mythe va être manipulé comme le serait une partition d'orchestre qu'un amateur pervers aurait transcrite, portée après portée, sous forme d'une série mélodique continue, et qu'on chercherait à restituer dans son arrangement initial. Un peu comme si on nous présentait une

⁵¹⁴ A. S., *o. c.*, p. 234.

suite de nombres entiers, du type : 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, en nous assignant la tâche de regrouper tous les 1, tous les 2, tous les 3, etc., sous forme de tableau :

1	2		4		7	8
	2	3	4		6	8
1			4	5	7	8
1	2			5	7	
		3	4	5		8 ⁵¹⁵

Dans l'optique des méthodes structuralistes, il n'y a pas de raisons de favoriser une variante d'un mythe plus qu'une autre. On les accueille toutes, elles font toutes parties d'un ensemble qui repose sur les contradictions qu'elles tentent de surmonter. Ce principe capital marque en même temps la fonction des mythes et les raisons mêmes des choix d'éléments tirés du sensible pour faire partie ensuite d'un ensemble logique rigoureux. En effet, la fonction du mythe est de tenter le dépassement d'oppositions perçues, parfois surmontables, parfois insurmontables, toujours dérivées, remises à plus tard, cachées d'ans d'autres types de solutions dans un jeu qui s'essaye à toutes les solutions, [283] en épuisant toutes les possibilités logiques de « médiation » des oppositions, révélant dans cet exercice la logique de l'esprit affrontée à ces obstacles puis, de plus en plus, seule avec elle-même.

Or, certains animaux, certains végétaux, ou encore divers usages semblent avoir les qualités requises momentanées pour dépasser certaines oppositions. Ils servent alors de personnages mythiques et s'éclairent par leur rôle logique. Mais renvoyés d'oppositions en oppositions, de médiations en intégration et réapparition d'autres oppositions, les éléments en question s'accumulent dans un jeu qui toujours tente de résoudre les mêmes oppositions fondamentales, source même de l'élan de la pensée mythique. On saisit un point capital lorsqu'on

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 235-236.

perçoit que « la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive ⁵¹⁶. »

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 248. On peut voir par exemple le rôle du *trickster* « dans la mythologie américaine : « Le personnage généralement appelé TRICKSTER en mythologie américaine a longtemps constitué une énigme. Comment expliquer que, dans presque toute l'Amérique du Nord, ce rôle soit dévolu au coyote ou au corbeau ? La raison de ces choix apparaît si l'on reconnaît que la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive. Posons donc que deux termes entre lesquels le passage semble impossible, sont d'abord remplacés par deux termes équivalents qui en admettent un autre comme intermédiaire. Après quoi, un des termes polaires et le terme intermédiaire sont, à leur tour, remplacés par une nouvelle triade, et ainsi de suite. On obtient alors une *structure de médiation* du type suivant :

Paire initiale	Première triade	Deuxième triade
Vie	Agriculture	Herbivores Charognards
	Chasse	Prédateurs
Mort	Guerre	

Cette structure tient lieu de raisonnement implicite : les charognards sont comme les prédateurs (ils consomment de la nourriture animale) mais aussi comme des producteurs de nourriture végétale (ils ne tuent pas ce qu'ils mangent). Les Pueblos, pour qui la vie agricole est plus « signifiante » que la chasse, forment le même raisonnement de façon un peu différente : les corbeaux sont aux jardins comme les prédateurs sont aux herbivores. Mais il était déjà possible de traiter les herbivores comme des médiateurs : ils sont en effet comme des collecteurs (végétariens) et fournissent une nourriture animale, sans être eux-mêmes des chasseurs. On obtient ainsi des médiateurs au premier, au deuxième et au troisième degré, etc. chaque terme donnant naissance au suivant par opposition et corrélation. *Ibid.*, p. 248-249.

Le personnage du Trickster s'éclaire donc grâce au rôle logique qu'il remplit.

[284]

C'est en suivant les variations du circuit logique qu'un ensemble clos se dessine, le « champ » clos des possibilités logiques de l'esprit, présent en toutes ses œuvres. C'est ainsi que les mythes conduisent les uns aux autres et progressivement apparaît la structure logique d'un ensemble, structure qui reste inconsciente tant que la conscience profite aveuglément de la fonction du mythe.

S'il est vrai que l'objet du mythe est de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction (tâche irréalisable quand la contradiction est réelle) un nombre théoriquement infini de feuillets seront engendrés, chacun légèrement différent de celui qui précède. Le mythe se développera comme en spirale, jusqu'à ce que l'impulsion intellectuelle qui lui a donné naissance soit épuisée. La CROISSANCE du mythe est donc continue, par opposition avec sa STRUCTURE qui reste discontinue ⁵¹⁷.

La logique du mythe se comprend donc en faisant appel à sa fonction. Le mythe tente de surmonter certaines oppositions et, en redécomposant le long travail de cette fonction, on peut remonter aux oppositions traitées par le mythe et, sur le chemin qui y mène, découvrir la logique.

Le mythe est lié à la réalité sociale vécue, la réalité ethnographique. Toute analyse structurale des mythes en tient compte et il n'y a pas d'analyse possible si l'on n'en tient pas compte. Le mythe n'est pas seul. C'est dans la réalité sociale que prend naissance le fil logique qui mène aux mythes, la problématique vécue par une société particulière est le point de départ de la fonction du mythe. La fonction du mythe guide l'éclosion des caractéristiques de la logique elle-même. La logique porte la trace de la fonction, elle est elle-même fonctionnelle, non pas simple reflet mais déjà réponse, essai d'intégration :

Il doit y avoir, et il y a, une correspondance entre la signification inconsciente d'un mythe – le problème qu'il essaye de résoudre – et le contenu conscient dont il fait usage [285] pour atteindre cette fin, c'est-à-dire la trame (du mythe). Toutefois, la correspondance pourrait ne pas être

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 254.

toujours conçue comme une sorte d'image-miroir, elle peut apparaître aussi comme une *transformation*. Si on présente ce problème en termes « directs », c'est-à-dire dans la manière dont la vie sociale du groupe l'exprime et tente de le résoudre, le contenu apparent du mythe, la trame, peut emprunter ses éléments de la vie sociale elle-même. Mais ce problème pourrait être formulé, et sa solution recherchée, « sens dessus dessous », c'est-à-dire par l'absurde, le contenu apparent sera modifié alors de manière à former une image inversée du modèle social de fait présent à la conscience des indigènes ⁵¹⁸.

On pourrait parler de dialectique structurale. On n'y est pas encore, mais à supposer, par exemple, qu'on puisse mettre au jour le réseau logique des différents mythes de cultures voisines, on verrait comment, au niveau de la logique elle-même, ...

L'affinité ne consiste pas seulement dans la diffusion, en dehors de leur aire d'origine, de certaines propriétés structurales ou dans la répulsion qui s'oppose à leur propagation : l'affinité peut aussi procéder par antithèse, et engendrer des structures qui offrent le caractère de réponses, de remèdes, d'excuses ou même de remords. En mythologie comme en linguistique, l'analyse formelle pose immédiatement la question : SENS ⁵¹⁹.

Ce jour-là, « système » et « fonction » auront avoué leurs liens et la conscience ne songera plus à revendiquer la création des systèmes, ni les créations de significations diverses. Elle reconnaîtra que son

⁵¹⁸ Claude Lévi-STRAUSS, « Four Winnebago Myths, A structural sketch », in S. DIAMOND, *Culture and History*, New York, 1960, p. 336 : « There must be, and there is, a correspondence between the unconscious meaning of a myth – the problem it tries to solve – and the conscious content it makes use of to reach that and, i.e. the plot. However, the correspondence should not always be conceived as a kind of mirror-image, it can also appear as a transformation. If the problem is presented in « straight » terms, that is, in the way the social life of the group expresses and tries to solve it, the overt content of the myth, the plot, can borrow its elements from the social life itself. But should the problem be formulated, and its solution sought for, « upside down », that is ab absurdo, then the overt content will become modified accordingly to form an inverted image of the social pattern actually present to the consciousness of the natives. »

⁵¹⁹ A. S., *o. c.*, p. 266. « Sens » veut à notre avis dire ici « fonction ».

activité est inéluctable et qu'elle ne fait que jouer des diverses possibilités [286] d'un système toujours présent. La conscience s'éveille à cette inconscience et se révèle purement fonctionnelle.

Voici quelques exemples du lien « système » – « fonction » et quelques développements sur les caractéristiques du « champ » clos de la mythologie.

– *Le Mythe d'Œdipe.*

La recherche de la structure logique du mythe n'a de chance de s'éclairer qu'en percevant la fonction qu'il remplit, le problème auquel il tente de répondre. Le sens même du mythe est dans sa fonction.

... le mythe d'Œdipe offre une sorte d'instrument logique qui permet de jeter un pont entre le problème initial – naît-on d'un seul ou bien de deux ? – et le problème dérivé qu'on peut approximativement formuler : le même naît-il du même, ou de l'autre ? Par ce moyen, une corrélation se dégage : la sur-évaluation de la parenté de sang est, à la sous-évaluation de celle-ci, comme l'effort pour échapper à l'autochtonie est à l'impossibilité d'y réussir. L'expérience peut démentir la théorie, mais la vie sociale vérifie la cosmologie dans la mesure où l'une et l'autre trahissent la même structure contradictoire. Donc, la cosmologie est vraie ⁵²⁰.

Deux problèmes, on le voit, sont traités et liés par le mythe : celui de la vie sociale actuelle et celui de ses débuts, celui des naissances présentes et celui de la naissance des premiers hommes.

– *La Geste d'Asdiwal.*

Toutes les antinomies conçues, sur les plans les plus divers, par la pensée indigène : géographique, économique, sociologique et même cosmologique, sont, en fin de compte, assimilées à celle, moins apparente, mais combien réelle, que le mariage avec la cousine matrilatérale cherche à

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 239.

surmonter sans y parvenir, comme le confessent nos mythes dont c'est là, précisément, la fonction ⁵²¹.

[287]

On voit clairement le lien du mythe à la réalité sociale, aux problèmes réels d'une société particulière.

– Dans *Du miel aux cendres*, certains épisodes relatifs à la fille « folle de miel » s'interprètent dans les termes du problème de l'alliance dans la vie sociale dont les actes de la fille « folle de miel » ruinent les chances.

..., la fille folle de miel du Chaco et du Brésil central, habile à trouver un maxi, empêche celui-ci d'être aussi un gendre et un beau-frère, en prétendant consommer toute seule le miel par le moyen duquel il pourrait assumer sa condition d'allié. Partout, donc, l'héroïne est une captatrice libidineuse des prestations d'alliance ; et puisque le miel est un produit naturel auquel elle ne permet pas de remplir une fonction sociale, elle fait, en quelque sorte, retomber l'alliance matrimoniale au niveau de l'union physique. En évoquant son triste destin, les mythes prononcent donc la condamnation sociologique que (mais qu'ils traduisent dans les termes d'un code alimentaire) de cet ABUS DE LA NATURE que nous tolérons s'il est bref, et que nous qualifions en recourant au même code : puisque nous l'appelons « lune de miel ⁵²² ».

Les deux grands thèmes mythiques du livre, celui du tabac et celui du miel s'éclairent progressivement en en faisant les médiateurs sensi-

⁵²¹ « La Geste d'Asdiwal., dans *Les Temps Modernes*, mars 1961, p. 1107, ou encore ce texte du même article : Ces spéculations mythiques « cherchent, en dernière analyse, non à peindre le réel, mais à justifier la cote mal taillée en quoi il consiste, puisque les positions extrêmes y sont imaginées seulement pour les démontrer intenables ; cette démarche, propre à la réflexion mythique, implique l'admission (mais dans le langage dissimulé du mythe) que la pratique sociale ainsi approfondie, est entachée d'une insurmontable contradiction. Contradiction que, tel le héros du mythe, la société tsimshian ne peut comprendre et préfère oublier ». *Ibid.*, p. 1110-1111.

⁵²² M. C., *o. c.*, p. 241.

bles d'une logique aux prises avec des problèmes d' « excès » de nature ou de culture ⁵²³.

Repérer la fonction des mythes est essentiel pour se mettre sur la bonne piste en analyse structurale. Ce lien à la fonction est le lien de l' « ordre » du mythe aux autres « ordres » de la pensée et de l'activité humaine, c'est par ici qu'il prendra sa place dans l' « ordre des ordres » qui reste le projet lointain des analyses structurales. Mais ici ce n'est pas le lien de l' « ordre » des mythes à d'autres « ordres » qui intéresse, c'est l' « ordre » mythologique pour lui-même, abordé comme un ensemble clos.

[288]

S'il est essentiel de repérer la fonction des mythes, il n'est plus aussi essentiel, quand on est sur la piste de la logique elle-même, de conserver son regard fixé sur cette fonction. Il existe de nombreux mythes qui brassent en champ clos toutes les possibilités logiques pour elles-mêmes en se « désintéressant », pour ainsi dire, de la fonction remplie. Peu à peu les liaisons avec le contexte ethnographique s'estompent pour faire place aux liaisons des logiques mythiques entre elles ⁵²⁴.

⁵²³ On peut lire, par exemple, M. C., p. 222.

⁵²⁴ « ..., les premiers mythes étudiés se réduisent presque entièrement à une chaîne syntagmatique dont le message doit être déchiffré par référence à des ensembles paradigmatiques qu'à ce stade les mythes ne fournissent pas encore, et qu'on doit rechercher en dehors du champ mythique, c'est-à-dire dans l'ethnographie. Mais plus tard, et à mesure que, par son action catalysante, l'étude rend manifeste la structure cristalline du champ et son volume, un double phénomène se produit. D'une part, les rapports paradigmatiques intérieurs au champ se multiplient beaucoup plus vite que les rapports externes qui atteignent même un plafond, dès lors que toutes les informations ethnographiques disponibles ont été rassemblées et exploitées, de sorte que le contexte de chaque mythe consiste de plus en plus dans d'autres mythes, et de moins en moins dans les coutumes, croyances et rites de la population particulière dont provient le mythe en question. D'autre part, la distinction, claire au début, entre une chaîne syntagmatique interne et un ensemble paradigmatique externe, tend à s'abolir théoriquement et pratiquement puisque, une fois le champ mythique engendré, l'axe arbitraire choisi pour son exploration définira à la fois la série qui, pour les besoins de la cause, jouera le rôle de chaîne syntagmatique, et les relations transversales en chaque

Souvent aussi, on ne tient pas suffisamment compte que le système mythologique possède une autonomie relative par rapport aux autres manifestations de la vie et de la pensée du groupe. Toutes sont jusqu'à un certain point solidaires, mais cette solidarité ne résulte pas dans des rapports rigides, imposant des ajustements automatiques entre les niveaux. Il s'agit plutôt de contraintes à long terme, dans les limites desquelles le système mythologique peut, en quelque sorte, dialoguer avec lui-même et s'approfondir dialectiquement : c'est-à-dire commenter toujours, mais parfois sous forme de plaidoyer ou de dénégation, ses modalités plus directes d'insertion dans le réel. Ainsi, il sera bien rare qu'un système mythologique, s'il possède quelque ressource, ne parvienne pas à épuiser tous les codages possibles d'un message unique, fût-ce au prix de l'inversion apparente de certains signes.

La même population, ou des populations voisines par le territoire, la langue ou la culture, élaborent parfois des mythes qui s'attaquent systématiquement à tel ou tel problème en envisageant, variante après variante, plusieurs manières concevables de le résoudre. Par exemple, le problème [289] de la médiation, depuis le messie jusqu'au couple manichéen en passant par l'androgynisme, le décepteur et les dioscures ; ou le problème du dioscurisme, en essayant successivement toutes les formules : héros divisible, jumeaux identiques, frères ennemis, grand-mère et petit-fils, vieille sorcière et jeune héros ; ou bien encore le problème de la dualité des sexes, en permutant les principes mâle et femelle sous plusieurs rapports successifs : ciel et terre, ascension et descente, activité et passivité, bienfaisance et malfaisance, végétal et animal, etc. ⁵²⁵.

Les liaisons sont extrêmement complexes. L'esprit est plus ou moins laissé à lui-même, on se trouve devant une sorte de jeu de l'esprit ou devant une tâche plus urgente au bénéfice des problèmes de la vie sociale qu'on lui demande de solutionner ou de cacher.

L'ensemble des mythes prend ainsi son indépendance et se révèle un champ clos. Pour mieux le voir, il est utile d'ajouter un mot sur trois caractéristiques du champ : la « répétition » dans les mythes, les permutations de fonction et la redondance.

point de la série, qui fonctionneront comme des ensembles paradigmatiques ». *Ibid.*, p. 305.

⁵²⁵ C. C., *o. c.*, p. 338-339.

– *La « répétition » :*

..., on s'est souvent demandé pourquoi les mythes, et plus généralement la littérature orale, font un si fréquent usage de la duplication, triplification ou quadruplication d'une même séquence. Si on accepte nos hypothèses, la réponse est facile. La répétition a une fonction propre, qui est de rendre manifeste la structure du mythe. Nous avons montré en effet que la structure synchro-diachronique qui caractérise le mythe permet d'ordonner ses éléments en séquences diachroniques (les rangées de nos tableaux) qui doivent être lues synchroniquement (les colonnes). Tout mythe possède donc une structure feuilletée qui transparaît à la surface, si l'on peut dire, dans et par le procédé de répétition ⁵²⁶.

La manière même dont les « répétitions », plus ou moins semblables, accumulées dans l'histoire des différents mythes, sont reprises pour être placées en colonnes où ces séquences [290] se superposent, marque progressivement la structure des mythes non tant dans la répétition elle-même mais par la présence, au sein même de ce qui est répété, de différences

plus au moins nettes qui dessinent des écarts significatifs révélateurs de la structure ⁵²⁷. Les variantes d'un mythe s'étagent en tableaux non exactement superposés.

⁵²⁶ A. S., p. 254. Voir encore C. C., p. 345.

⁵²⁷ « Considérée à l'état brut, toute chaîne syntagmatique doit être tenue pour privée de sens ; soit qu'aucune signification n'apparaisse de prime abord, soit que l'on croie percevoir un sens, mais alors sans savoir si c'est le bon. Pour surmonter cette difficulté, il n'existe que deux procédés. L'un consiste à découper la chaîne syntagmatique en segments superposables, dont on démontrera qu'ils constituent autant de variations sur un même thème. L'autre procédé, complémentaire du précédent, consiste à superposer une chaîne syntagmatique prise dans sa totalité, autrement dit un mythe entier, à d'autres mythes ou segments de mythes. Par conséquent, il s'agit chaque fois de remplacer une chaîne syntagmatique par un ensemble paradigmatique, la différence étant que, dans le premier cas, cet ensemble est extrait de la chaîne et que, dans l'autre cas, c'est la chaîne qui s'y trouve incorporée. Mais, que l'ensemble soit confectionné avec des morceaux de la chaîne, ou que la chaîne elle-même y prenne place comme un morceau, le principe reste le

Ces tableaux ne seront jamais exactement identiques. Mais l'expérience prouve que les écarts différentiels, qu'on ne manquera pas d'observer, offrent entre eux des corrélations significatives qui permettent de soumettre leur ensemble à des opérations logiques, par simplifications successives, et d'aboutir finalement à la loi structurale du mythe considéré ⁵²⁸.

– *Les Permutations de fonctions :*

Si l'on parvient à ordonner une série complète de variantes sous la forme d'un groupe de permutations, on peut espérer découvrir la loi du groupe. Dans l'état actuel des recherches, on devra se contenter ici d'indications très approximatives. Quelles que soient les précisions et modifications qui devront être apportées à la formule ci-dessous, il semble dès à présent acquis que tout mythe (considéré comme l'ensemble de ses variantes) est réductible à une relation canonique du type

$$F_x(a) : F_y(b) \sim F_x(b) : F_a-I(y)$$

dans laquelle, deux termes a et b étant donnés simultanément ainsi que deux fonctions, x et y , de ces termes, on pose qu'une [291] relation d'équivalence existe entre deux situations, définies respectivement par une inversion des TERMES et des RELATIONS, sous deux conditions : 1° qu'un des termes soit remplacé par son contraire (dans l'expression ci-dessus : a et $a-I$) ; 2° qu'une inversion corrélatrice se produise entre la VALEUR DE FONCTION et la VALEUR DE TERME de deux éléments (ci-dessus : y et a) ⁵²⁹.

même. Deux chaînes syntagmatiques ou fragments d'une même chaîne, qui, pris à part, n'offraient aucun sens certain, en acquièrent un du seul fait qu'ils s'opposent. Et puisque la signification émerge dès l'instant où l'on a constitué la couple, c'est qu'elle n'existait pas antérieurement, dissimulée mais présente à la façon d'un résidu inerte, dans chaque mythe ou fragment de mythe considéré isolément. La signification est tout entière dans la relation dynamique qui fonde simultanément plusieurs mythes ou parties d'un même mythe, et sous l'effet de laquelle ces mythes, et ces parties, sont promus à l'existence rationnelle, et s'accomplissent ensemble comme les paires opposables d'un même groupe de transformations. » C. C., p. 313.

⁵²⁸ A. S., *o. c.*, p. 241.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 252-253.

Ce texte termine un développement où Lévi-Strauss montre comment, en concevant la médiation comme retenant quelque chose de la dualité qu'elle a pour fonction de surmonter, on peut se rendre compte qu'elle est un cas particulier des combinaisons logiques possibles du passage de la dualité à l'unité, et puis comment sur la même chaîne d'une suite de médiations successives, les fonctions remplies par ces médiations varient de sens jusqu'à permuter.

La formule que nous rapportons ici est reprise avec des précisions supplémentaires dans *Du miel aux cendres* et Lévi-Strauss dit : cette formule « n'a pas cessé de nous guider ⁵³⁰ ».

– *La redondance* :

La terre de la mythologie est « ronde » et « creuse » ⁵³¹, on ne peut espérer faire la grammaire de la mythologie sans s'appuyer sur son caractère « clos ». Sans ces conditions, la mythologie serait un genre dépourvu de « redondance ⁵³² ».

À quoi aboutit-on ? Ou plutôt, comment conçoit-on déjà le point d'arrivée des analyses structurales ? Voici un texte général et un texte sur la vérité des mythes et la conception du « sujet » qu'elle implique. En terminant, on rappellera le point d'où la critique peut rebondir.

[292]

La structure feuilletée du mythe, sur laquelle nous appelions naguère l'attention, permet de voir en lui une matrice de significations rangées en lignes et en colonnes, mais où, de quelque façon qu'on lise, chaque plan renvoie toujours à un autre plan. De la même façon, chaque matrice de significations renvoie à une autre matrice, chaque mythe à d'autres mythes. Et si l'on demande à quel ultime signifié renvoient ces significations qui se

⁵³⁰ M. C., p. 211-212.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 201, 2Z6.

⁵³² « ..., si les mythes d'une société autorisent toutes les combinaisons, leur ensemble devient un langage dépourvu de redondance ; n'importe quelle combinaison ayant vocation signifiante autant qu'une autre, à la limite, on pourra faire dire à chacune n'importe quoi. La mythographie se réduirait à une glossolalie. » C. C., p. 339.

signifient l'une l'autre, mais dont il faut bien qu'en fin de compte et toutes ensembles, elles se rapportent à quelque chose, l'unique réponse que suggère ce livre *est que les mythes signifient l'esprit*, qui les élabore au moyen du monde dont il fait lui-même partie. Ainsi peuvent être simultanément engendrés, les mythes eux-mêmes par l'esprit qui les cause, et par les mythes, une image du monde déjà inscrite dans l'architecture de l'esprit ⁵³³.

On conçoit aisément la tâche. Les quelques rares explications que nous avons mises à la suite les unes des autres laissent entrevoir la complexité des analyses structurales. A ce point de vue, les analyses structurales de Lévi-Strauss sont un véritable festival d'intelligence, d'érudition, de subtilité et de compétence. Les mythes sont innombrables et leur analyse à ses débuts, il fallait un maître et Lévi-Strauss captive.

La vérité du mythe n'est pas dans un contenu privilégié. Elle consiste en rapports logiques dépourvus de contenu, ou, plus exactement, dont les propriétés invariantes épuisent la valeur opératoire, puisque des rapports comparables peuvent s'établir entre les éléments d'un grand nombre de contenus différents. Nous avons ainsi montré qu'un thème, comme celui de la vie brève, se rencontrait dans des mythes qui diffèrent apparemment les uns des autres par le contenu, mais qu'en dernière analyse, ces différences se réduisaient à autant de codes, constitués à l'aide des catégories de la sensibilité : goût, ouïe, odorat, toucher, vue... Dans les pages qui précèdent, nous n'avons rien fait d'autre qu'établir la réalité d'un autre code, lui aussi visuel, mais dont le lexique est formé de paires contrastées, extraites d'un ensemble spatio-temporel consistant, d'une part dans la périodicité diachronique de l'année, et d'autre part, dans l'organisation [293] synchronique du ciel étoilé. Ce code cosmographique n'est pas plus vrai que les autres ; et il n'est pas meilleur, sinon du point de vue de la méthode, pour autant que ses opérations peuvent être contrôlées du dehors. Mais il n'est pas exclu que les progrès de la biochimie ne fournissent un jour des références objectives aussi précises, pour contrôler la rigueur et la cohérence des codes formulés dans le langage de la sensibilité. Les mythes sont construits sur la base d'une logique des qualités sensibles qui ne fait pas de distinction tranchée entre les états de la subjectivité et les propriétés du cosmos. Toutefois, on ne devra pas oublier que cette distinction a correspondu, et correspond toujours dans une moindre mesure, à une étape du développement de la connaissance scientifique, et qu'en droit sinon en fait, elle est vouée à disparaître. Sous ce rapport, la pensée mythique n'est pas

⁵³³ *Ibid.*, p. 346.

pré-scientifique ; elle anticipe plutôt sur l'état futur d'une science que son mouvement passé et son orientation actuelle montrent progressant toujours dans le même sens ⁵³⁴.

Nous avons déjà rencontré à plus d'une reprise les mêmes affirmations sur la liaison des « états de la subjectivité » et des « propriétés du cosmos ». L'activité humaine va toujours dans la même direction, elle tend de plus en plus à reconnaître que ses lois et celles du cosmos sont les mêmes. L'étude des mythes confirme les opinions de Lévi-Strauss.

Les mythes n'ont pas de contenu, leur réalité est épuisée dans les rapports logiques qu'ils entretiennent les uns avec les autres. On soulignera cependant, ce que Lévi-Strauss appelle « relation d'incertitude ». Ici comme ailleurs, il est forcé de mettre entre parenthèses l'« activité » mythique, le mythe se développe en spirale, il n'est jamais stationnaire, il manifeste un dynamisme. La condition même de l'analyse structurale est cette activité, et la logique elle-même en porte les traces, mais il semble que cette « activité » ne soit pas pensée, il semble que la présence du « symbolique » qui l'engendre ne soit qu'un obstacle aveuglant et le sens qu'il porte purement négatif. Il faudra revenir à ce qui est ici laissé de côté.

⁵³⁴ C. C., *o. c.*, p. 246-347

[294]

§ III. Mythe et musique. L'avenir du structuralisme.

Les bases du rapprochement.

[Retour à la table des matières](#)

Grâce à la notion de signe, il s'agit donc pour nous, sur le plan de l'intelligible et non plus seulement du sensible, de rendre les qualités secondes au commerce de la vérité.

Cette recherche d'une voie moyenne entre l'exercice de pensée logique et la perception esthétique devait tout naturellement s'inspirer de la musique, qui l'a depuis toujours pratiquée ⁵³⁵.

Ce texte marque le passage d'un intérêt premier pour le langage à celui d'un intérêt privilégié pour la musique. Dès à présent, on peut s'attendre à une opération de « relais ». Lévi-Strauss pense en effet que la musique représente « le suprême mystère des sciences de l'homme, celui contre lequel elles butent, et qui garde la clé de leur progrès ⁵³⁶ ».

On le voit cependant, l'affirmation de départ est une thèse. Lévi-Strauss fait apprécier sa portée et, en même temps, l'impossibilité de la prouver actuellement.

En quel sens donc rapprocher le mythe et la musique ? Outre sa valeur évocative, ses différents genres, le type même de ses constructions, évoquant le jeu même de la logique des mythes – ce qui explique le plan « musical » des livres d'analyse structurale des mythes ⁵³⁷

⁵³⁵ C. C., p. 22.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁵³⁷ « La coupe en chapitres ne faisait pas seulement violence au mouvement de la pensée ; elle l'appauvissait et la mutilait, enlevait à la démonstration son mordant. Paradoxalement, il apparaissait que, pour que celle-ci parût déterminante, il fallait lui concéder plus de souplesse et de liberté. Nous nous

– la musique [295] possède en commun avec les mythes une caractéristique fondamentale : tous deux sont, en effet, « des machines à supprimer le temps ⁵³⁸ ». En montrant comment musique et mythologie s'y prennent pour le supprimer, Lévi-Strauss conduit à ce rapprochement.

Au-dessous des sons et des rythmes, la musique opère sur un terrain brut, qui est le temps physiologique de l'auditeur ; temps irrémédiablement diachronique puisque irréversible, et dont elle transmute pourtant le segment qui fut consacré à l'écouter en une totalité synchronique et close sur elle-même. L'audition de l'œuvre musicale, du fait de l'organisation interne de celle-ci, a donc immobilisé le temps qui passe ; comme une nappe soulevée par le vent, elle l'a rattrapé et replié. Si bien qu'en écoutant la musique et pendant que nous l'écoutons, nous accédons à une sorte d'immortalité ⁵³⁹.

Mais la comparaison porte d'autres enseignements. Mythe et musique opèrent « à partir d'un double continu » qui, dès qu'il y a mythe ou musique, sont « deux niveaux d'articulation ». Mythe et musique tissent des liens entre ces deux continus en les articulant l'un à l'autre et,

apercevions aussi que l'ordre de présentation des documents ne pouvait être linéaire, et que les phases du commentaire ne se reliaient pas entre elles sous le simple rapport de l'avant et de l'après. Des artifices de composition étaient indispensables, pour donner parfois au lecteur le sentiment d'une simultanéité, sans doute illusoire puisque l'on restait enchaîné par l'ordre du récit, mais dont on pouvait au moins chercher l'équivalent approché en faisant alterner un discours étiré et un discours diffus, en précipitant le rythme après l'avoir ralenti, et tantôt en amoncelant les exemples, tantôt en les tenant séparés. Ainsi, nous constatons que nos analyses se situaient sur plusieurs axes. Celui des successions, bien sûr, mais aussi celui des compacités relatives, qui exigeait le recours à des formes évocatrices de ce que sont, en musique, le solo et le tutti ; ceux des tensions expressives et des codes de remplacement, en fonction desquels apparaissaient au cours de la rédaction, des oppositions comparables à celles entre chant et récitatif, ensemble instrumental et aria. » *Ibid.*, p. 22-23.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 24. « Tout se passe comme si la musique et la mythologie n'avaient besoin du temps que pour lui infliger un démenti. L'une et l'autre sont, en effet, des machines à supprimer le temps. » *Ibid.*, p. 24.

par le fait même, les rendent à la discontinuité, ce qui les mène à la signification.

Comme l'œuvre musicale, le mythe opère à partir d'un double continu : l'un externe, dont la matière est constituée dans un cas par des occurrences historiques ou crues telles, formant une série théoriquement illimitée d'où chaque société extrait, pour élaborer ses mythes, un nombre restreint d'événements pertinents ; et dans l'autre cas, par la série également illimitée des sons physiquement réalisables, où chaque système musical prélève sa gamme. Le second continu est d'ordre interne. Il a son siège dans le temps psycho-physiologique de l'auditeur, dont les facteurs sont très complexes : [296] périodicité des ondes cérébrales et des rythmes organiques, capacité de la mémoire et puissance d'attention. Ce sont surtout les aspects neuro-psychiques que la mythologie met en cause, par la longueur de la narration, la récurrence des thèmes, les autres formes de retours et de parallélismes qui, pour être correctement repérées, exigent que l'esprit de l'auditeur balaye de long en large, si l'on peut dire, le champ du récit au fur et à mesure qu'il se déploie devant lui. Tout cela s'applique également à la musique. Mais, à côté du temps psychologique, celle-ci s'adresse au temps physiologique et même viscéral, que la mythologie n'ignore certes pas puisqu'une histoire racontée peut être « palpitante », sans que son rôle y soit aussi essentiel qu'en musique : tout contrepoint ménage aux rythmes cardiaque et respiratoire la place d'une muette partie ⁵⁴⁰.

Les développements suivants aident à saisir que cette « muette partie » est la plus importante. Lévi-Strauss choisit de développer ce qu'il entend par « temps viscéral ».

Nous dirons alors que la musique opère au moyen de deux grilles. L'une est physiologique, donc naturelle ; son existence tient au fait que la musique exploite les rythmes organiques, et qu'elle rend ainsi pertinentes des discontinuités qui resteraient autrement à l'état latent, et comme noyées dans la durée. L'autre grille est culturelle ; elle consiste dans une échelle de sons musicaux, dont le nombre et les écarts varient selon les cultures. Ce système d'intervalles fournit à la musique un premier niveau d'articulation, en fonction, non pas des hauteurs relatives (qui résultent des propriétés sensibles de chaque son), mais des rapports hiérarchiques qui apparaissent entre les notes de la gamme : ainsi leur distinction en fonda-

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 24.

mentale, tonique, sensible et dominante, exprimant des rapports que les systèmes polytonal et atonal enchevêtrent, mais ne détruisent pas.

La mission du compositeur est d'altérer cette discontinuité sans révoquer son principe ; soit que, dans la grille, l'invention mélodique creuse des lacunes temporaires, soit que, temporairement aussi, elle bouche ou réduise les trous. Tantôt elle perfore, tantôt elle obture. Et ce qui est vrai de la mélodie l'est également du rythme puisque, par ce second moyen, les temps de la grille physiologique, théoriquement constants, sont sautés ou redoublés, anticipés ou rattrapés avec retard ⁵⁴¹.

[297]

On est progressivement conduit à comprendre que la musique, comme le mythe, produit ses effets « à travers l'auditeur et par lui ».

Dans l'un et l'autre cas, on observe en effet la même inversion du rapport entre l'émetteur et le récepteur, *puisque c'est, en fin de compte, le second qui se découvre signifié par le message du premier* : la musique se vit en moi, je m'écoute à travers elle. Le mythe et l'œuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre *dont les auditeurs sont les silencieux exécutants*.

Si l'on se demande alors où se trouve le foyer réel de l'œuvre, il faudra répondre que sa détermination est impossible. La musique et la mythologie confrontent l'homme à des objets virtuels dont l'ombre seule est actuelle, à des approximations conscientes (une partition musicale et un mythe ne pouvant être autre chose) de vérités inéluctablement inconscientes et qui leur sont consécutives ⁵⁴².

Texte capital, cœur des espoirs du structuralisme, la musique telle qu'on la décrit représente l'idéal du structuralisme. La musique réalise le renversement de perspective que poursuit le structuralisme et cette réussite est sa supériorité sur le langage. Les « vérités inéluctablement inconscientes » et « silencieuses » définissent évidemment le poids de vérité des « approximations conscientes » de l'œuvre musicale construite ou du mythe dit, qui deviennent alors des « illusions », obstacles à la vérité.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 24-25.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 25-26.

À ce texte, joignons-en deux autres qui le confirment et le précisent :

...le procédé n'est légitime qu'à la condition qu'un isomorphisme apparaisse entre le système des mythes, qui est d'ordre linguistique, et celui de la musique dont nous percevons qu'il est un langage puisque nous le comprenons, mais dont l'originalité absolue, qui le distingue du langage articulé, tient au fait qu'il est *intraduisible*. Baudelaire a profondément remarqué que si chaque auditeur ressent une œuvre d'une manière qui lui est propre, on constate cependant que « la musique suggère des idées analogues dans des cerveaux [298] différents ». Autrement dit, ce que la musique et la mythologie mettent en cause chez ceux qui les écoutent, ce sont des structures mentales communes ⁵⁴³.

On peut rapprocher l'inversion, dans le premier texte, de la relation émetteur-récepteur et les notions de « silence » et d' « intraduisible ». Puis ce texte qui achève l'Ouverture de *Le cru et le cuit*, espoir et point final du projet structuraliste :

Ce qu'on va lire évoque, bien davantage, ces commentaires écrits sur la musique à grand renfort de paraphrases filandreuses et d'abstractions dévoyées, comme si la musique pouvait être ce dont on parle, elle dont le privilège consiste savoir dire ce qui ne peut être dit d'aucune autre façon. Ici et là, par conséquent, la musique est absente. Après avoir dressé ce constat désabusé, qu'il me soit au moins permis, en manière de consolation, de caresser l'espoir que le lecteur, franchies les limites de l'agacement et de l'ennui, puisse être par le mouvement qui l'éloignera du livre, transporté vers la musique qui est dans les mythes, telle que leur texte entier l'a préservée avec, en plus de son harmonie et de son rythme, cette secrète signification que j'ai laborieusement tenté de conquérir, non sans la priver d'une puissance et d'une majesté connaissables par la commotion qu'elle inflige à qui la surprend dans son premier état tapie au fond d'une forêt d'images et de signes, et tout imbue encore des sortilèges grâce auxquels elle peut émouvoir : *puisque ainsi, on ne la comprend pas* ⁵⁴⁴.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 34-36.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 40. Plus haut, Lévi-Strauss définissait le plaisir esthétique provoqué par la musique : « Le plaisir esthétique est fait de cette multitude d'émois et de répit, attentes trompées et récompensées au-delà de l'attente, résultat des défis portés par l'œuvre ; et du sentiment contradictoire qu'elle donne que les

Oui, on le voit, émotion dans le silence intraduisible de la musique, pure logique et émotion sensible liées. Nous sommes revenus à la naissance de la culture dans les termes dont nous parlions au quatrième chapitre. Le structuralisme propose le silence pour jouir de nos liens silencieux [299] et musicaux avec le cosmos. Apprécions-nous comme la fleur fragile en terre inexprimable. Et puisque, malheureusement, nous sommes condamnés à l'échange en vertu du « symbolique », prenons garde de nous captiver à ses charmes, ils sont comme la sirène pour nos illusions.

Le passage du langage à la musique par le biais du mythe repose sur la présence ici et là de « deux niveaux d'articulation ». Sur ce chemin, le « symbolique » disparaît, on peut, en effet, penser que si l'inversion réelle de l'émetteur et du récepteur réussissait, on passerait de la parole au silence. Le chapitre suivant montrera que cette inversion n'est pas possible, même si l'on peut faire un long chemin dans sa direction.

Entre deux systèmes de signes diamétralement opposés – d'une part le langage musical, de l'autre le langage articulé – la mythologie occupe une position moyenne ; il convient de l'envisager dans les deux perspectives pour la comprendre. Cependant, quand on choisit, comme nous l'avons fait dans ce livre, de regarder du mythe vers la musique, plutôt que du mythe vers le langage ainsi que nous l'avions tenté dans des ouvrages antérieurs, la place privilégiée qui revient à la musique n'apparaît que plus clairement ⁵⁴⁵.

Comment la place réservée à la musique mérite-t-elle son privilège ?

La réflexion de Lévi-Strauss sur les deux niveaux d'articulation devient le point de départ d'une critique de certains arts, depuis la littérature jusqu'à certaines écoles de musique en passant par la peinture.

épreuves auxquelles elle nous soumet sont insurmontables, alors qu'elle s'apprête à nous procurer les moyens merveilleusement imprévus qui permettront d'en triompher. » *Ibid.*, p. 25. C'est l'expérience du structuraliste, elle trouve sa pleine traduction dans l'émoi musical.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 35.

Lévi-Strauss prétend qu'une réflexion erronée sur les deux niveaux d'articulation conduit certains arts « à patauger à côté du sens ⁵⁴⁶ ».

Sans s'arrêter à ces critiques, auxquelles le chapitre suivant reviendra, il faut comprendre ce qu'on entend par « deux niveaux d'articulation » dans le cas de la musique, et comment ils fonctionnent.

[300]

On ne peut parler de langage, et donc de signification, que si l'on est en présence de « l'ajustement contrapunctique de deux niveaux d'articulation ⁵⁴⁷ ». Le langage articulé manifeste ces deux niveaux d'articulation ⁵⁴⁸. Il n'y a moyen d'établir un système de signes, de parler avec sens que si l'on fait intervenir deux articulations, l'une naturelle et inconsciente, l'autre culturelle et consciente ⁵⁴⁹. Il n'y a pas moyen de construire un système de signes sur un seul niveau. Les éléments signifient au deuxième niveau d'articulation parce qu'ils sont déjà en système et faits pour la signification dès le premier niveau. Autrement dit, ces deux niveaux ont partie définitivement liée ⁵⁵⁰. Vouloir choisir l'un sans l'autre, c'est aussitôt tomber dans l'idéalisme ou dans le formalisme ⁵⁵¹.

La particularité des deux niveaux d'articulation dans le cas de la musique, c'est que leurs rapports sont inversés et que, selon Lévi-Strauss, le premier code est culturel et non significatif et que le second code est significatif et d'ordre naturel.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 28. On trouvera le texte complet auquel nous faisons allusion ici à la fin du chapitre suivant, p. 330.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 31 et p. 24

⁵⁵⁰ « ..., les fonctions respectives des deux articulations ne peuvent se définir dans l'abstrait, et l'une par rapport à l'autre. Les éléments promus à une fonction signifiante d'un nouvel ordre par la seconde articulation, doivent lui parvenir nantis des propriétés requises, c'est-à-dire déjà marqués par et pour la signification. Cela n'est possible que parce que ces éléments sont, non seulement tirés de la nature, mais organisés en système dès le premier niveau d'articulation... ». *Ibid.*, p. 32-33.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 35.

C'est donc seulement après coup, et, pourrait-on dire, de façon rétro-active, que la musique reconnaît aux sons des propriétés physiques et qu'elle en prélève certaines pour fonder ses structures hiérarchiques. Dirait-on que cette démarche ne la distingue pas de la peinture qui, elle aussi après coup, s'est avisée qu'il existe une physique des couleurs, dont elle se réclame plus ou moins ouvertement ? Mais ce faisant, la peinture organise intellectuellement, au moyen de la culture, une nature qui lui était déjà présente comme organisation sensible. *La musique parcourt un trajet exactement inverse : car la culture lui était déjà présente, mais sous forme sensible, [301] avant qu'au moyen de la nature elle l'organise intellectuellement.* Que l'ensemble sur lequel elle opère soit d'ordre culturel, explique que la musique naisse entièrement libre des liens représentatifs, qui maintiennent la peinture sous la dépendance du monde sensible et de son organisation en objets.

Or, dans cette structure hiérarchisée de la gamme, la musique trouve son premier niveau d'articulation ⁵⁵².

Tout langage articule nature et culture et réussit à signifier grâce à cela. C'est parce que la musique y réussit le mieux que ses significations sont privilégiées ⁵⁵³, et c'est parce que certaines écoles modernes

⁵⁵² *Ibid.*, p. 30.

⁵⁵³ « En abordant la comparaison, nous avons invoqué la propriété commune au mythe et à l'œuvre musicale d'opérer par ajustement de deux grilles, l'une interne et l'autre externe. Mais, dans le cas de la musique, ces grilles qui ne sont jamais simples se compliquent, jusqu'à se dédoubler. La grille externe, ou culturelle, formée par l'échelle des intervalles et les rapports hiérarchiques entre les notes, renvoie à une discontinuité virtuelle : celle des sons musicaux qui sont déjà, en eux-mêmes, des objets intégralement culturels du fait qu'ils s'opposent aux bruits, seuls donnés SUB SPACIE NATURAE. Symétriquement, la grille interne, ou naturelle, d'ordre cérébral, se renforce d'une seconde grille interne et, si l'on peut dire, encore plus intégralement naturelle : celle des rythmes viscéraux. Dans la musique, par conséquent, *la médiation de la nature et de la culture, qui s'accomplit au sein de tout langage, devient une hypermédiation* : de part et d'autre, les ancrages sont renforcés. Campée à la rencontre de deux domaines, la musique fait respecter sa loi bien au-delà des limites que les autres arts se gardent de franchir. Tant du côté de la nature que de la culture, elle ose aller plus loin qu'eux. Ainsi s'explique dans son principe (sinon dans sa genèse et son opération qui demeurent, nous l'avons dit, le grand mystère des sciences de l'homme), le pouvoir extraordinaire qu'a la musique d'agir simultanément sur l'esprit et sur les sens, de mettre tout à la fois en branle les idées et les émotions, de les

de musique ou de peinture ne reposent pas sur ces deux niveaux d'articulation qu'elles manquent la signification. Leur ancrage naturel est précaire, dit Lévi-Strauss, elles veulent « construire un système de signes sur un seul niveau d'articulation ⁵⁵⁴ ».

On voit donc clairement comment, tout en jouissant du bénéfice de deux niveaux d'articulations, la musique signifie avant tout le naturel en l'homme, sa signification est vécue par l'homme comme une expression privilégiée de sa nature. On voit aussi l'inversion émetteur-récepteur : le mythe et l'œuvre musicale « apparaissent ainsi comme [302] des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants ⁵⁵⁵ ».

Mais sur le chemin qui mène à ces conclusions, on constate une disparition. Partis du langage articulé, on réfléchit sur la présence en lui de deux niveaux d'articulation. Munis de cet appareil, on pense alors le sens de la musique, mais au moment de réussir l'inversion émetteur-récepteur qui mène à un silence « intraduisible », on constate la disparition pure et simple du « mana » et donc de l'effet de sens. On a supprimé dans le « symbolique » tout ce qui n'était pas structural inconscient.

fondre dans un courant où elles cessent d'exister les unes à côté des autres, sinon comme témoins et comme répondants. » *Ibid.*, p. 35-36.

On peut lire encore le paragraphe qui suit immédiatement à la page 36.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

[303]

Telle est la passion de Hamlet, cette torture de l'illusoire qu'il endure doublement de ne pouvoir partager. Pour qui n'estime rien tant que la lucidité, tout geste n'est jamais qu'un mode du mensonge s'il ne dénonce l'arbitraire. Aussi les Comédiens ne trouvent-ils grâce aux yeux du Prince que dans la mesure où ils se savent des imposteurs, des « professionnels ». Quant aux autres, l'impossibilité de pénétrer leurs vraies raisons suffit à les rendre suspects ou dérisoires, voire à les priver de toute réalité puisque la seule valide est celle qui se conteste. Et c'est ainsi que ce désespoir d'établir quelque certitude finit fatalement par succomber à la plus grossière, la seule promise à tous les rôles : la mort. La critique négative qu'Hamlet applique aux personnages n'aboutit qu'à leur découvrir pour trait commun la peur de disparaître à jamais du théâtre. Nulle réflexion ne peut aller plus loin dans sa propre perte : envisagée sous l'angle du trépas, elle s'apparaît enfin comme vanité suprême, insignifiance et honte sans recours, à l'image même de la chair : « Ces os n'ont-ils coûté si cher à croître que pour servir au jeu de quilles ? »

Jean Paris.

[305]

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

Chapitre VIII

Échec et réussite du structuralisme

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons à plusieurs reprises ébauché une critique du structuralisme. Nous aimerions maintenant la développer largement en plusieurs directions, en indiquant où se situe, à notre avis, l'échec du structuralisme et en quels termes il est, par ailleurs, une extraordinaire réussite.

Quel est le sens de la tentative du structuralisme de Lévi-Strauss ? Cette tentative ne peut réussir dans les termes où elle se définit. Le structuralisme est le langage de la « passion de l'inceste ».

Le structuralisme s'éclaire quand on l'envisage comme logique de la perception esthétique. Le structuralisme ne parle que « métaphoriquement » de la structure de l'esprit.

§ I. Le sens de la tentative de Lévi-Strauss.

[Retour à la table des matières](#)

Le structuralisme ne respire pas en plein « échange », il n'est à l'aise qu'à la couture de la nature et de la culture. Le « lieu » où il prospère est la frontière de ce que nous convenons d'appeler « nature » et « culture ». Nous le montrions à la fin du deuxième chapitre, le structuralisme remonte incessamment de la culture à la nature et y revient sans cesse dans un perpétuel aller-retour. Son espoir est d'accumuler en faveur de la nature des caractéristiques indûment réservées à la culture. Au terme de ces tentatives, [306] on devrait installer le regard de la conscience en pleine nature et entendre l'inconscient parler du conscient. On verrait naître en quelque sorte les œuvres « culturelles » à partir de leur fondement « naturel ».

En soutenant que la position méthodologique du structuralisme équivaut à la « passion de l'inceste », nous voulons dire que Lévi-Strauss pense en un « lieu » où les implications de la prohibition de l'inceste sont nulles et non avenues. Le discours structuraliste essaye d'être le discours de l'inceste. A notre avis, c'est se mettre dans une situation impossible. En effet, si l'émergence de la pensée symbolique crée le champ de l'humain, on ne voit pas comment le discours du structuraliste dont le sens même profite de cette situation pourrait franchir dans l'autre sens la frontière créée par cette émergence. Il faudrait remonter en deçà du langage lui-même et réussir une science « silencieuse ». A cet égard, le passage du langage à la musique par le biais du mythe nous semble significatif.

Il est frappant de constater que Lévi-Strauss s'écarte de plus en plus de l'échange au cours de ses recherches. C'est ainsi qu'on passe de l'« alliance », ou échange remplissant sa fonction, à l'échange plus ou moins réciproque, puis à la communication de « signes » et enfin de « signaux », ou « signes » dont tout « symbolique » est exclu. Sur cette route, on va de l'étude des systèmes de parenté à l'étude des mythes et, de plus en plus, seule la structure de l'esprit intéresse. Plus on remonte vers l'« architecture de l'esprit », moins le « symbolique » intéresse. Comprenons-nous bien : Lévi-Strauss lie l'échange et ses fonc-

tions aux structures de l'esprit, l'échange est une fonction inéluctable entraînée par l'émergence de la pensée symbolique, l'échange est la « fonction » d'un système inconscient. Quand nous disons que le « symbolique » intéresse de moins en moins, c'est qu'il est de plus en plus réduit. Il entraîne une « fonction » et, dans cette mesure, il intéresse, mais ce qui n'est pas fonction en lui est « mana » et reste inexplicable. Il semble que dans la recherche structuraliste, le « symbolique » [307] soit réduit à une fonction et que ce qui distingue l'humain se réfugie dans le « mana ».

Que voulons-nous dire ? Nous l'expliquerons de deux manières : en signalant d'un mot le rôle des machines dans l'espoir du structuralisme, puis en distinguant le « sens » avec ou sans « symbolique ». Dans la *Leçon inaugurale* ⁵⁵⁶, Lévi-Strauss envisage de confier les fonctions de l'histoire, le progrès, aux machines. Toutes les fonctions de l'échange, responsables tant bien que mal des fluctuations de l'histoire, seraient confiées aux machines. Or, l'échange naît, persiste et se développe dans le « champ » du symbolique ; il naît avec la prohibition de l'inceste, première règle essentielle qu'il établit, apparaît donc avec l'émergence du symbolique et persiste tant qu'il est là. Mais chacun sait qu'il n'y a pas de pensée symbolique dans les machines : nous sommes passés de « signes » à « signaux ». Voilà les fonctions de l'échange remplies par des machines, n'est-ce pas très nettement l'aveu que l'essence du symbolique n'a pas été pensée ? Il a disparu dans les machines et l'on voudrait que les machines assurent les fonctions de l'échange fondées sur le symbolique.

On trouve confirmation de cette position dans un autre développement. Il faut distinguer « sens » et « fonction » et ceci est capital. Une des clés de l'analyse structurale ⁵⁵⁷ est de faire équivaloir, par l'indissoluble liaison « sons » – « sens » en linguistique, et puis « système » – « fonction » en culture, le « sens » et la « fonction ». Mais, précisément, il peut y avoir « fonction » sans « symbolique » même si, quand il y a « symbolique », il y a toujours « fonction ». Qu'il s'agisse du langage ou des autres phénomènes culturels, la plus grande équivoque du structuralisme est de « réduire » le symbolique au fonctionnel. Conséquence : le retrait progressif de la fonction du « symbolique » –

⁵⁵⁶ L. I., p. 44.

⁵⁵⁷ Voir la note 20 de l'Annexe 1 : la remarque, et le texte de Jakobson.

l'échange – et l'apparition grandissante de fonctions naturelles sans « symbolique ». Le « symbolique » [308] n'est donc pensé que dans la mesure où il est porteur du couple système-fonction. Ceci ne suffit pas.

La principale conséquence de ces développements est que l'humain proprement dit se réfugie dans l'inexplicable, l'humain et le « mana » deviennent synonymes. Lévi-Strauss est à la recherche du « degré zéro » de la vie humaine sociale. Le « degré zéro », c'est ce qui fonde mais reste inexplicé, on ne le trouve jamais seul mais présent dans les œuvres qu'il fonde. Dans *l'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Lévi-Strauss fait équivaloir le « degré zéro » et le na⁵⁵⁸ ». Dans la perspective structuraliste, l'homme devient le « degré zéro » d'une science particulière de la nature, on ne l'explique pas plus que le degré zéro⁵⁵⁹ mais il faut absolument qu'il joue ce rôle sous peine de ne jamais rien dire. Cette position marque bien que l'homme n'a été que partiellement pensé.

En s'écartant de l'échange réciproque, la problématique du structuralisme s'oriente de plus en plus vers le « silence ». Dans les réflexions sur le passage du langage à la musique par le biais du mythe, c'est le passage de la parole au silence que l'on pense. La musique, de l'avis de Lévi-Strauss, garde la clé du progrès des sciences humaines et on apprend, dans un texte du même développement, que « la musique se vit en moi, je m'écoute à travers elle. Le mythe et l'œuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont *les auditeurs sont les silencieux exécutants*⁵⁶⁰ ». Si nous étions musique, le structuralisme aurait dit son dernier mot. En percevant la part de musique en nous, Lévi-Strauss rejoint ces « commencements » vers lesquels il entreprend de remonter, il retrouve les conditions de l'émergence de l'humanité, il atteint le point d'équilibre d'un humanisme esthétique. Nous pensons que dans cet état, l'homme peut voir et entendre ; [309] mais il lui est impossible de travailler, car le conflit réapparaîtrait aussitôt.

⁵⁵⁸ I. M., p. L. Dans la note en bas de page, on lira « que la fonction des notions de type mana est de s'opposer à l'absence de signification sans comporter par soi-même aucune signification particulière ».

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. L.

⁵⁶⁰ C. C., p. 25.

À s'en tenir à la logique même de ses méthodes et si le structuralisme devait atteindre les buts qu'il poursuit, tout langage aurait disparu. Le drame de cette tentative est d'être condamnée à rester superstructuraliste par permanence du « symbolique ». La musique ne peut prendre en charge d'expliquer tout le « symbolique ».

Arrivé à la musique, toute la direction vers laquelle orientait la prohibition de l'inceste s'estompe et disparaît. Lévi-Strauss aperçoit en vive lumière l'échange comme conflits surmontés, rapports humains d'oppositions malaisément surmontées en alliance sans y réussir toujours, risque permanent. On est arrivé au bord de ce qui entraîne les structures de subordination, mais ceci résonne aux oreilles de Lévi-Strauss dans les termes d'histoire, de domination de l'homme par l'homme, d'oppression, d'écriture, d'accélération du temps. Qu'on ne se laisse pas entraîner sur cette voie, elle est source d'erreur et d'illusions ! Mieux vaut calmer l'échange inéluctable et le garder sous le contrôle des structures existantes afin qu'il ne les compromette pas. Ne laissons pas le temps nous détruire ! Nos sociétés ont été amenées à vivre sur le mode de l'Histoire, elles accumulent les événements et l'échange s'époumone à rétablir la signification. La réaction de Lévi-Strauss l'éloigne de l'échange dont il ne veut voir ici que le risque. Arrivé à la musique, on croirait que l'échange n'a plus cours, l'échange a perdu ses dimensions, nous sommes au-delà des conflits dans le silence, nous sommes presque au retour du mythe Andaman ⁵⁶¹.

Dès lors, on prend son mal en peine, on supporte les conséquences dommageables de l'émergence de la pensée symbolique, l'activité de la conscience, et on parle d'un humanisme esthétique, moindre mal, seule chance de former un regard de la conscience qui perçoit son fondement[310] structural et dont le premier soin est d'y être fidèle. Irions-nous jusqu'à dire que l'humanisme de Lévi-Strauss est un mythe car il en a les fonctions – surmonter en pensée, en croyant les avoir vraiment surmontées, les oppositions réelles vécues ? En croyant révéler et détruire nos principales sources d'illusions, Lévi-Strauss nous mystifie. La nature, après nous avoir « expulsés », ne veut pas du retour du « prodigue » et le calme qu'on y trouve n'est pas humain.

Cet afflux de critiques ne doit cependant pas empêcher de voir de quelle manière le structuralisme pense réellement d'une certaine ma-

⁵⁶¹ Voir note 112 dans la conclusion du chapitre II, p. 77.

nière le « symbolique ». En quoi le passage du structuralisme transforme-t-il le « champ » du symbolique ? En quoi, autrement dit, la passion de l'inceste, la pensée humaine qui remonte en deçà des conditions mêmes de son apparition, transforme-t-elle le « symbolique » ?

Après avoir été produite, la pensée humaine remonte à ses origines, en deçà de la prohibition de l'inceste, en deçà de l'échange, mais il semble que plus elle s'en approche, mieux elle saisit sa propre ambiguïté, l'ambiguïté de sa relation à la nature : en même temps j'y remonte, en même temps je n'y atteins jamais ; en même temps passionné d'inceste – et l'échange y disparaît – en même temps je ne puis me passer de cet échange. Penser atteindre un « lieu » en deçà de la prohibition de l'inceste engendre un perpétuel mouvement de va-et-vient, nous retournons au sein de la nature et elle ne veut plus de nous. En même temps réduction de l'homme par l'homme et son affirmation par la nature qui ne nous reconnaît pas.

Mais, enfin, comment l'homme avec sa pensée symbolique arrive-t-il tout de même à se penser d'une certaine manière en pensant en deçà de la prohibition de l'inceste et de l'échange ? Que pense-t-il en lui dans cette activité de pensée ? Après le passage du structuralisme, l'homme n'a plus la même conscience et s'il veut vivre l'expérience qu'on lui propose, il ne peut revenir indemne et inchangé. [311] Le structuralisme montre le seuil, la « table d'opération ⁵⁶² » sur laquelle repose l'humain en deçà de lui-même, il est un spécialiste du « silence » ou plutôt du passage de la culture à la nature, de la parole au silence. Il pense le symbolique dans la mesure où précisément il n'est pas que langage mais aussi porteur d'un silence. Il montre au langage – comme à toute œuvre humaine – qu'il porte le silence en lui, qu'il porte ses origines en lui, qu'il porte en lui son lien à la nature et que ce lien est silencieux. Silence, mais silence consacré à la musique. Dès que l'homme perçoit ses liens à la nature, il vit en rythmes divers, il s'installe dans l'émotion esthétique, se tait et jouit.

La suite de ce chapitre aimerait par conséquent montrer deux choses : la permanence du « symbolique » empêche le structuralisme d'aboutir comme il le voudrait et il ne peut parler de l'inconscient qu'en métaphore, le structuralisme reste au niveau des réussites artisti-

⁵⁶² Nous reprenons cette expression à Michel Foucault et nous l'employons dans le même sens : voir *o. c.*, p. 9 à 13.

ques ; d'autre part, le structuralisme montre à la conscience humaine son lien à la nature et ce lien doit se penser en termes de plaisir esthétique, l'homme découvre qu'il est rythme naturel. En un mot, le structuralisme est une logique de la perception esthétique. Lévi-Strauss ne le reconnaît-il pas clairement en affirmant :

La curiosité envers les mythes naît d'un sentiment très profond dont nous sommes actuellement incapables de pénétrer la nature. Qu'est-ce qu'un bel objet ? En quoi consiste l'émotion esthétique ? Peut-être est-ce cela qu'en dernière analyse, à travers les mythes, nous cherchons à comprendre confusément ⁵⁶³ ?

[312]

§ II. Le structuralisme, logique de la perception esthétique.

1. Structuralisme et art.

[Retour à la table des matières](#)

Dans les *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss* de G. Charbonnier, nous trouvons ceci :

G. C. : Pour vous, l'artiste est-il quelqu'un qui aspire au langage ?

C. L. S. : C'est quelqu'un qui aspire l'objet au langage, si vous me permettez la formule. Il est en face d'un objet et vraiment, en face de cet objet, il y a une extraction, une aspiration, qui fait de cet objet, qui était un être de nature, un être de culture, et c'est en ce sens que, comme je le disais tout à l'heure, le type même de phénomène à quoi s'intéresse l'ethnologue, c'est-à-dire la relation et le passage de la nature à la culture, trouve dans l'art une manifestation privilégiée ⁵⁶⁴.

⁵⁶³ Voir R. BELLOUR, « Entretiens avec Claude Lévi-STRAUSS » *Les Lettres Françaises*, n° 1165, 12 janvier 1967, p. 7.

⁵⁶⁴ G. CHARBONNIER, *o. c.*, p. 131.

Le structuralisme ne peut être une science, au plus proche de sa réussite il ne peut être que métaphore et métaphore artistique.

Pourquoi débiter par cet extrait ? On aurait pu en choisir d'autres du même type, mais celui-ci convient parce qu'il est suivi d'un autre qui l'éclaire.

L'activité artistique apparaît comme « le type même de phénomène à quoi s'intéresse l'ethnologue ». La raison de cet intérêt : « la relation et le passage de la nature à la culture ». Ceci est, en effet, le thème fondamental de l'œuvre de Lévi-Strauss et l'art, dit-on, offre un moyen privilégié de penser ce passage. Mais il ne s'agit pas seulement du passage de la nature à la culture. Car quel est, pour Lévi-Strauss, l'enseignement primordial de ce passage ? A une réaction de Charbonnier lui rappelant que l'artiste veut aussi quitter la culture pour se diriger vers la nature, Lévi-Strauss répond ceci :

[313]

Ce n'est pas contradictoire, dans la mesure où la promotion d'un objet au rang de signe, si elle est réussie, doit faire apparaître certaines propriétés fondamentales qui sont communes à la fois au signe et à l'objet, une structure qui est manifeste dans le signe, et qui est normalement dissimulée dans l'objet, mais qui, grâce à sa représentation plastique ou poétique, apparaît brusquement et permet, d'ailleurs, le passage à toutes sortes d'objets. Il y a un double mouvement qui, par le moyen de cette expression linguistique, permet de découvrir ou d'apercevoir des propriétés normalement dissimulées de l'objet, et qui sont ces propriétés mêmes qui lui sont communes avec la structure et le mode de fonctionnement de l'esprit humain ⁵⁶⁵.

Ajoutons les deux réparties qui suivent immédiatement :

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 131-132.

G. C. : je crois qu'on peut dire qu'il n'y a art qu'à condition que le second mouvement soit réalisé.

C. L. S. : Certainement.

Cette aspiration de la nature vers la culture aboutit, on le voit, à découvrir paradoxalement une communauté de l'esprit et de l'objet. Au plus intime de l'un comme de l'autre triomphe un structural dont le langage est la plus fine expression et que les objets en « parlant » à leur tour expriment également. En ce cas, nous varions sur un même thème : une structure naturelle commune. On ne quitte pas la nature, en fin de compte, et la culture finit par se reconnaître comme une combinatoire particulièrement subtile d'éléments naturels, au moment où les structures des choses et de l'esprit se découvrent des propriétés communes.

L'art est réussi quand le second mouvement, de la culture vers la nature, est réalisé, l'art est un art quand il traduit la structure commune de l'esprit et de la chose.

Or, ce que l'art réussirait ici est exactement, n'est-il pas vrai, le programme du structuralisme lui-même. L'activité du structuralisme est comparable à celle de l'artiste. On pourrait reprendre chaque mot de ces textes en les développant, [314] mais il est inutile d'inventer le rapprochement que nous amorçons. Les rapprochements vont en effet s'accumuler, sans cesser de s'appuyer sur les textes eux-mêmes. Peut-être finirons-nous par comprendre pourquoi c'est toujours par rapport à l'art que Lévi-Strauss situe ces tentatives (littérature, poésie, peinture, musique, sculpture).

En mettant en regard les caractéristiques générales de l'art, telles que Lévi-Strauss les définit, et celles du structuralisme, peut-on les rapprocher ? Est-il possible, en somme, de montrer que le structuralisme ne peut être une science et qu'il parle de l'inconscient en artiste ? Le structuralisme, à supposer même qu'il commence en science, ne peut que s'achever en art.

En examinant un portrait de femme peint par Clouet, Lévi-Strauss se penche sur la collerette de dentelle reproduite fil à fil en « modèle réduit » et se demande à quoi tient l'émotion esthétique qui s'y joint :

la question se pose de savoir si le modèle réduit, qui est aussi le chef d'œuvre du compagnon, n'offre pas, toujours et partout, le type même de l'œuvre d'art. Car il semble bien que tout modèle réduit ait vocation esthétique – et d'où tirerait-il cette vertu constante, sinon de ses dimensions mêmes ? – inversement, l'immense majorité des œuvres d'art sont aussi des modèles réduits ⁵⁶⁶.

Lévi-Strauss commente les caractéristiques du « modèle réduit » et donc en même temps le plaisir esthétique. Ce commentaire peut dès ici s'appliquer mot pour mot à l'activité structuraliste.

La vertu qui s'attache à la « réduction » résulterait « d'une sorte de renversement du procès de la connaissance ⁵⁶⁷ ». Alors qu'habituellement, nous opérons depuis les parties et, quand nous voulons connaître une chose, [315] nous divisons les difficultés, ici le modèle réduit – l'œuvre d'art – offre d'abord un tout, sorte d'homologue de la chose : « Cette transposition quantitative accroît et diversifie notre pouvoir sur un homologue de la chose ; à travers lui, celle-ci peut être saisie, soupesée dans la main, appréhendée d'un seul coup d'œil ⁵⁶⁸. »

Le modèle réduit est un homologue de la chose et c'est pour cette raison qu'il nous gratifie d'un plaisir esthétique.

À l'inverse de ce qui se passe quand nous cherchons à connaître une chose ou un être en taille réelle, dans le modèle réduit LA CONNAISSANCE DU TOUT PRÉCÈDE CELLE DES PARTIES. Et même si c'est là une illusion, la raison du procédé est de créer et d'entretenir cette illusion, qui gratifie l'intelligence et la sensibilité d'un plaisir qui, sur cette seule base, peut être appelé esthétique ⁵⁶⁹.

« Modèle réduit » et esthétique sont joints, mais intervient également un type particulier de connaissance. On ne peut tarder à consta-

⁵⁶⁶ P. S., p. 34. Nous reprenons au long de ces pages, plusieurs textes déjà cités dans une autre optique au chapitre VI.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 35.

ter qu'esthétique et intelligibilité sont liées. On pourrait même conclure aussitôt mais, en poursuivant avec Lévi-Strauss, on obtient d'autres détails.

Quand, en effet, on considère l'œuvre d'art comme le produit d'une activité, le résultat d'un choix devant des solutions qui eussent pu prendre un visage différent, la solution adoptée offre aussi en filigrane celles qui ont été rejetées. Le modèle réduit n'est pas un « homologue passif de l'objet : il constitue une véritable expérience sur l'objet ⁵⁷⁰ ».

Comment Lévi-Strauss s'exprime-t-il à ce propos ? Comment le spectateur de l'œuvre d'art va-t-il même plus loin dans l'émotion esthétique que son créateur ?

Le choix d'une solution entraîne une modification du résultat auquel aurait conduit une autre solution, c'est donc le tableau général de ces permutations qui se trouve virtuellement [316] donné, en même temps que la solution particulière offerte au regard du spectateur, transformé de ce fait – sans même qu'il le sache – en agent. Par la seule contemplation, le spectateur est, si l'on peut dire, envoyé en possession d'autres modalités possibles de la même œuvre, et dont il se sent confusément créateur à meilleur titre que le créateur lui-même, qui les a abandonnées en les excluant de sa création, et ces modalités forment autant de perspectives supplémentaires, ouvertes sur l'œuvre actualisée ⁵⁷¹.

Il conclut son développement par ces mots éclairants :

Autrement dit, la vertu intrinsèque du modèle réduit est qu'il compense la renonciation à des dimensions sensibles *par l'acquisition de dimensions intelligibles* ⁵⁷².

Le type même de l'œuvre d'art est donc le « modèle réduit », source d'un plaisir esthétique, qui est lié – puisque c'est la vertu intrinsèque du modèle réduit – à l'acquisition de dimensions intelligibles. Préciser le rapprochement de l'activité artistique et du structuralisme est

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 36.

possible dès maintenant. Nous savons que le structuralisme se définit surtout par son pouvoir d'intelligibilité, nous savons que, comme le modèle réduit, son point d'aboutissement est un « tout » qui précède les « parties », il reste à saisir que le structuralisme est source d'émotion esthétique ou œuvre d'art.

Le structuralisme est un mode de perception esthétique de l'inconscient, lui aussi nous place devant un « tout », objet qui met en possession – sans même que nous le sachions – du « tableau général de ces permutations qui se trouve virtuellement donné ». Nous appliquerions volontiers au structuralisme – mais ceci apparaîtra en vive lumière plus tard – ce que Lévi-Strauss dit de l'art quand il parle du plaisir esthétique comme « illusion de connaître ce « tout » qui précède les parties. Connaître l'inconscient serait-il plaisir esthétique marqué par l'illusion » ?

[317]

Quoi qu'il en soit, l'intelligibilité est source de plaisir esthétique et l'art se caractérise par l'acquisition de dimensions intelligibles parce qu'il laisse croire que le processus habituel de la connaissance est renversé. Si le structuralisme pouvait atteindre son objet – l'inconscient – après avoir suivi le processus habituel de la connaissance – des parties vers le tout – il passerait, au moment de réussir, de la voie des explications à la voie de l'intelligibilité. Il arriverait enfin à ce « tout » à partir duquel il saisirait les « parties » comme autant de solutions permises par ce « tout », accordant en même temps la connaissance de celles qui ont eu lieu et de celles qui restent possibles. Le structuralisme se définirait ainsi le jour de sa réussite, c'est en ces termes en tout cas que Lévi-Strauss parle de l'art.

En progressant dans le raisonnement, nous trouvons les justifications complémentaires dont nous avons besoin. A la suite de ce qui précède, il dit, en effet, que la démarche artistique de Clouet, peignant la collerette d'Élisabeth d'Autriche, procède de manière inverse de celle de la science qui eût travaillé à échelle réelle pour la confectionner.

La science eût, en effet, travaillé à l'échelle réelle, mais par le moyen de l'invention d'un métier, tandis que l'art travaille à échelle réduite, avec pour fin une image homologue de l'objet. La première démarche est de

l'ordre de la métonymie, elle remplace un être par un autre être, un effet par sa cause, tandis que la seconde est de l'ordre de la métaphore ⁵⁷³.

Le structuralisme n'est pas seulement un regard esthétique porté sur toute chose parce qu'en fait il se définit dans les termes mêmes où lui-même définit l'art, parce que le « tout » qu'il atteint précède les « parties » qu'il rend intelligibles. Il n'est pas seulement métaphore parce que Lévi-Strauss vient de le dire de l'art, mais pour une raison essentielle qui éclairera ce qui précède.

Lévi-Strauss veut faire du structuralisme une science [318] et passer de l'art à la science. Son désir est de dire scientifiquement ce qui est perçu esthétiquement dans l'art. Il espère la réussite dans la métonymie, nous dirons qu'il ne peut réussir que dans la métaphore. Dans le structuralisme en effet, on part d'œuvres humaines (l'art, les mythes, les religions, les rites, le langage lui-même, etc.) puisées dans le « champ » où vit l'humain, marquées par la fonction de l'échange et donc par le « symbolique », pour redescendre métonymiquement si possible vers un « lieu » en deçà de la culture, en deçà du symbolique lui-même qui la caractérise et où reposerait l'intelligibilité la plus haute des phénomènes culturels. Mais, de la même manière qu'il y eût rupture, émergence soudaine du symbolique, changement radical en ce sens de la nature en culture, il doit y avoir également saut et rupture si l'on veut faire le chemin dans l'autre direction. Il semble que Lévi-Strauss veuille s'épargner ce « saut », inévitable dans les données du problème lui-même, et franchir le seuil en silence. Sur le chemin arrière s'opère une sorte de blocage qui fait qu'ou bien on laisse arbitrairement de côté le « symbolique » qui se réfugie alors dans le « degré zéro » dont nous avons parlé, ou bien on accepte de sauter et on passe alors de la métonymie à la métaphore. Pas moyen d'atteindre à l'inconscient comme chose par la démarche métonymique, on peut s'en approcher mais au plus proche de la réussite, la démarche redevient métaphorique. Au plus proche de sa réussite, le structuralisme se révèle comme art et se redéfinit de science en art. La démarche métonymique elle-même supposait pour avoir sens la présence du « symbolique », puis ce qui était implicite fut comme oublié et refoulé.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 36.

En revenant en deçà de la culture jusqu'à cette « architecture de l'esprit » commune avec celle des choses, on ne peut échapper à cette disparition du symbolique en chemin. Où cela se passe-t-il ? Quelles en sont les conséquences ? On ne peut franchir dans l'autre sens le passage de la nature à la culture, arrivé au plus proche de la frontière, on ne [319] parle plus que métaphoriquement de l'inconscient qui, par le fait même, reste en dehors des prises du discours scientifique. Si, d'aventure, on tentait l'expérience, et Lévi-Strauss la tente, acceptons alors que le problème change d'aspect, la perte du symbolique est la perte du langage et l'entrée dans la zone du silence. Le problème du structuraliste est alors le suivant : comment passe-t-on de la parole au silence et, si nous y réussissons, comment comprendre que nous soyons passés du silence à la parole ? Comment aller de la parole au silence en scientifique ?

Mais comment le pourrait-on, car il faudra bien qu'à un moment donné, le langage se taise pour laisser place au silence ? Son rôle serait alors de mener au plus proche du silence – par la musique – et là de nous laisser seul en indiquant un chemin sur lequel il n'a plus rien à dire sinon d'en faire l'expérience. Si la science veut faire part de cette expérience, elle devra de nouveau laisser place à la métaphore, ou bien on ne pourra jamais savoir ce qui s'y passe. Sur ce chemin, on est seul et on ne communique plus, on peut, au mieux, reconnaître au passage quelque autre qui vit une expérience similaire, chemin des ombres et du silence.

Expérience fugitive certes, momentanée, car il faut revenir au langage – sans compter que cette expérience n'aura eu de sens que par le langage qui l'aura longuement préparée. On en revient parce qu'on ne la vit jamais comme nous la décrivons, on en revient parce qu'on n'est pas seul et que la dure loi d'échange se rappelle à nous et relance inévitablement la culture puisque la prohibition de l'inceste est, dans nos conditions, inévitablement pratiquée.

Avant de poursuivre la comparaison sur le thème de l'activité artistique et du rapport structure-événement, on peut moduler diversement les thèmes qui précèdent. Sous un angle légèrement décalé, le structuralisme apparaît de nouveau comme une vision esthétique de l'homme et de la société et on arrive à des conclusions similaires.

Puisqu'il est trop tard pour revivre cette naissance de [320] la culture, ce passage du silence à la parole, tentons de revenir au silence. Peut-être pourra-t-on comprendre ensuite le passage de la nature à la culture ? Nous avons dit pourquoi ce retour est impossible. Nous ne sommes pas maîtres de cette naissance et en pensant ce passage nous ne l'effectuons pas, nous emmenons toutes nos conditions avec nous et on n'arrive pas à ce silence sans paroles. Mais, dira-t-on, il ne s'agit pas d'opérer un retour en arrière dans le temps, on ne cherche qu'à retrouver le naturel *en nous*, non en deçà de la culture mais présent en elle.

Il faut redescendre à notre inconscient et retrouver cette communauté structurale de l'homme avec la nature, essayer de revivre « techniquement » le passage, pourrait-on dire. Peut-être est-il encore possible, par ce retour au naturel en nous, de comprendre comment l'inconscient porte le conscient, cette espèce humaine qui parle et « représente », et, puisque le langage ne peut se supprimer pour remonter à l'inconscient, essayer au moins de voir comment il signifie en lui cet inconscient, comment, si vraiment il joue le rôle qu'on lui attribue, le langage en dépend pour ce qu'il a à dire. Puisque le langage est essentiellement une « machine » à signifier dont le « moteur » est inconscient, démontons ce mécanisme.

Si vraiment l'esprit est une chose parmi les choses, dont la structure est commune avec celle des choses, on peut examiner comment le structuralisme va du langage à son inconscient. Il passe par les choses que le langage signifie, par l'activité « artistique » qui rend significatives des choses naturelles brutes parce que l'esprit en prend possession. Cette activité n'est possible que parce que la structure de l'esprit et celle des choses est commune. Mais l'activité du linguiste structuraliste sur son propre langage n'est-elle pas de l'ordre de l'activité artistique telle que Lévi-Strauss en parle. Que fait-il en effet ? Le langage est, si l'on veut, l'œuvre d'art par excellence, il a rendu significatif la chose en lui, il a fait parler l'inconscient, la chose est dite dans la « première articulation » du langage. Il réussit avec l'inconscient [321] comme matériel ce que l'art essaie ensuite avec d'autres éléments. Type définitif de l'art, le langage peut servir de modèle. L'œuvre d'art ici est accomplie, en la décortiquant on peut comprendre ce que l'art tente par ailleurs. Mais, précisément, ce travail de décortilage est une activité artistique dans la mesure où la *chose* à *dire* n'est pas dite à première

vue et qu'il faut trouver un langage qui la dise, cette chose reste à signifier. Lévi-Strauss tend à avoir une connaissance « artistique » de l'inconscient, la connaissance du « tout » avant les « parties ». L'inconscient, dans le structuralisme, est un objet d'art, un « tout » qui me livre le plaisir esthétique vécu au contact de la « partie » choisie – œuvre humaine quelconque –, la connaissance de l'inconscient dans le structuralisme me livre l'intelligibilité sous forme d'émotion esthétique.

Le renversement du procès de la connaissance que le structuralisme espère, aboutit au maximum à celui que l'art opère et, comme lui, il reste dans la métaphore.

Si l'homme éprouve un véritable sentiment de plaisir esthétique devant une œuvre d'art, c'est finalement qu'il y reconnaît soudain la structure même de son esprit. Inconsciemment, l'esprit s'y retrouve. La perception esthétique est pour cette raison une perception de l'intelligible, des conditions de l'intelligibilité enfin traduites pour elles-mêmes. L'esprit en est porteur et peut enfin s'apprécier dans l'œuvre d'art. Il s'y reconnaît et l'intelligible se reconnaissant lui-même est la source de l'émotion esthétique. Ce type de reconnaissance implique un étroit rapport de la nature et de la culture dans la nature devenue « signe », la rencontre de l'esprit par lui-même dans l'œuvre d'art signifie la rencontre de la nature et de la culture.

Tout l'effort de Lévi-Strauss consiste à passer de la métaphore à la métonymie mais nous ne pensons pas qu'il puisse sortir du dilemme suivant : si les œuvres humaines portent « métaphoriquement » les structures inconscientes que l'on voudrait mettre au jour, on ne pourra dépasser la proposition inverse : l'inconscient dont on parle est une [322] « métaphore » des œuvres humaines. Faire le discours métonymique de l'inconscient serait réduction pure et simple à l'inconscient, ce serait donc réduire purement et simplement l'actuelle situation. Le fondement structural est celui du rapport inconscient-activité consciente. Il n'y a pas de science du fondement inconscient qui puisse s'épargner le problème de l'activité consciente.

Lévi-Strauss lie le plaisir esthétique au rapport structure-événement et à la notion d'activité artistique. Le discours ici tenu convient mot pour mot à l'entreprise structuraliste elle-même.

Toujours à mi-chemin entre le schème et l'anecdote, le génie du peintre consiste à unir une connaissance interne et externe, un être et un devenir, un objet qui n'existe pas comme objet et qu'il sait pourtant créer sur sa toile : synthèse exactement équilibrée d'une ou de plusieurs structures artificielles et naturelles, et d'un ou plusieurs événements, naturels et sociaux. *L'émotion esthétique provient de cette union instituée au sein d'une chose créée par l'homme, donc aussi virtuellement par le spectateur qui en découvre la possibilité à travers l'œuvre d'art, entre l'ordre de la structure et l'ordre de l'événement* ⁵⁷⁴.

On dit donc expressément à quoi tient l'émotion esthétique. On n'ignorait plus qu'elle tenait à l'acquisition de dimensions intelligibles, elle tient encore à une union « entre l'ordre de la structure et l'ordre de l'événement ». A ce point de vue, les mythes, même s'ils sont engendrés par un acte créateur « symétrique et inverse de celui qu'on trouve à l'origine de l'œuvre d'art ⁵⁷⁵ », réalisent également cette union et peuvent être également « objets de contemplation esthétique ⁵⁷⁶ ». On se rappelle le cas de la massue tlingit, œuvre d'art où l'événement ne semble plus avoir de place : « L'objet, sa fonction et son symbole, semblent [323] repliés l'un sur l'autre et former un système clos où l'événement n'a aucune chance de s'introduire ⁵⁷⁷. »

Lévi-Strauss va-t-il revoir sa définition de l'émotion esthétique à l'occasion des arts primitifs ? Non, il préfère l'élargir et donner la primauté à la structure. Une importante partie se joue car, en liant l'émotion esthétique à un rapport entre l'ordre de la structure et l'ordre de l'événement, Lévi-Strauss indique, suivant les types d'équilibre réalisé, les différentes sortes d'art et même le rapport intelligible qui s'établit à partir d'ici avec d'autres modes de création tels que le mythe, le jeu ou le rite.

Ce qu'à propos d'un tableau de Clouet, nous avons défini provisoirement comme un événement ou un ensemble d'événements, nous apparaît maintenant sous un angle plus général : *l'événement n'est qu'un mode de la contingence, dont l'intégration (perçue comme nécessaire) à une structure,*

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 38-39.

engendre l'émotion esthétique, et cela quel que soit le type d'art considéré ⁵⁷⁸.

« L'événement n'est qu'un mode de la contingence » n'est-ce pas exactement ce que le structuralisme dira s'il réussit à faire la science de l'inconscient, structure de nos esprits. On ne sortira pas du structural, comme ici d'ailleurs, et l'intégration de l'événement sera également perçue comme nécessaire. Comme ici, cela engendrera une émotion esthétique, quel que soit l'équilibre réalisé.

Cependant, où est passée l'activité de l'artiste lui-même ? Elle est comme oubliée même quand elle est rappelée. L'œuvre d'art est créée par l'artiste mais ceci n'a guère d'importance pour l'émotion esthétique, l'activité « artistique » du structuraliste n'aura pas plus d'importance à l'heure de vivre l'émotion esthétique engendrée par cet objet d'art qu'est l'inconscient tel qu'on nous en parlera. L'activité mise de côté, il reste, en effet, à vivre un humanisme d'esthète.

[324]

En attendant que le structuralisme montre l'objet d'art par excellence, et ainsi l'art de toute chose, tant, autrement dit, que le « mana » sera présent, source incessante de l'activité, remise en question, construction et destruction d'ensembles d'événements instables, on se trouve devant des équilibres précaires. Tant que l'inconscient ne sera pas parfaitement connu dans ses relations avec tout, intelligibilité de tout, et qu'en même temps, – ce qui est équivalent – la structure de toute chose aura manifesté son équivalence à celle de l'inconscient, tant, autrement dit, que l'entropie n'aura pas triomphé, consacrant définitivement la mort de tout « mana », il y aura toujours la surprise du « symbolique ». L'impossibilité pour l'esprit de totaliser le monde fera rejaillir la pression des événements sur toute structure, rencontre même de structures contradictoires.

Il faut enfin ajouter que l'équilibre entre structure et événement, nécessité et contingence, intériorité et extériorité, est un équilibre précaire, constamment menacé par les tractions qui s'exercent dans un sens ou dans

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 39.

l'autre, selon les fluctuations de la mode, du style, et des conditions sociales générales ⁵⁷⁹.

L'événement risque de ne plus être contingence, il rompt la structure avant d'être intégré par elle pour engendrer un nouveau type d'émotion esthétique. L'émotion esthétique se brise avant de se retrouver sinon elle ne changerait jamais. Que s'est-il passé entre les deux ? L'activité transformatrice de l'homme, le monde qui change, les hommes se confrontant, disposent et renouvellent les événements que les arts rendront « contingents ».

Le structuralisme est une activité d'ordre artistique en ce sens qu'il rend les événements contingents et engendre l'émotion esthétique. D'autre part, tant qu'il est « activité », avant donc de remonter à l'œuvre d'art qu'est l'inconscient, le structuralisme travaille contre le « symbolique » [325] dont la mort est sa réussite, condition pour atteindre au but et en même temps non-sens de tout ce qui y conduisait. Arrivé à la structure inconsciente de l'esprit, le structuralisme demande qu'on supprime toute l'œuvre qui précédait et qu'on se consacre à l'esthétique silencieuse – la musique.

Lévi-Strauss définit l'art comme esthétique et attribue celle-ci :

- à un renversement du procès de la connaissance grâce à une réflexion sur le « modèle réduit » ;
- à l'acquisition de dimensions intelligibles par la renonciation à des dimensions sensibles ;
- à l'équilibre structure-événement.

L'inconscient, que le structuralisme désirerait atteindre, répond aux caractéristiques qu'il attribue à l'art. On peut dire que Lévi-Strauss aborde l'inconscient comme un objet d'art. Une brève réflexion sur le « lieu » même où se situe l'inconscient montre qu'on ne peut aboutir à en parler que « métaphoriquement ».

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 43.

Par contre, alors que l'artiste fait une structure, qui s'impose d'abord, avec des événements, le structuralisme rejette inlassablement les événements pour aller vers la structure de l'inconscient – objet d'art définitif déjà fait et qu'il ne construit donc pas – dont ces événements apparaîtront alors, comme pour l'art, un mode de la contingence dont l'intégration à la structure sera perçue comme nécessaire. On se fait une opinion provisoire de l'« activité » en disant qu'elle n'a plus d'importance à l'heure du résultat. Mais la permanence du « mana » reste la condition du sens même du discours structuraliste et la permanence de son échec dans les termes où il se définit. Une science « métonymique » de l'inconscient semble par définition impossible. Il n'y a pas de démarche « continue » de la conscience à la structure inconsciente de l'esprit, le symbolique continue d'imposer sa « discontinuité ».

Cependant, dans la mesure où ceci est admis, le structuralisme reprend toutes ses dimensions comme logique de [326] la perception esthétique. En dehors de l'impossible prétention de remonter véritablement en deçà de la prohibition de l'inceste, en dehors donc de la prétention de changer la définition de l'humain, le structuralisme remet en contact direct avec les attaches « naturelles » de l'humain, grâce à l'abandon méthodologique du monde de l'échange.

L'activité du structuraliste peut être considérée comme celle de celui qui cherche à tout convertir en « art », puisqu'il tente progressivement de rendre intelligible, sous forme de « modèle réduit », l'équilibre structure-événement.

2. Par rapport à différents arts.

[Retour à la table des matières](#)

Nous croyons que les notions de type « mana », aussi diverses qu'elles puissent être, et en les envisageant dans leur fonction la plus générale (...) représentent précisément ce signifiant flottant, qui est la servitude de toute pensée finie (*mais aussi le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique*), bien que la connaissance scientifique soit capable, sinon de l'étancher, au moins de le discipliner partiellement ⁵⁸⁰.

⁵⁸⁰ I. M., *o. c.*, p. XLIX.

D'une manière générale, la présence de ce « signifiant flottant » est le gage « de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique ». Lévi-Strauss attribue le caractère de « représentation » des œuvres humaines, leur caractère symbolique, à la présence du « mana ». En ce sens, l'inconscient ne sera pas objet d'art puisque, à son niveau, tout « mana » est épongé. Ce texte rappelle que l'objet d'art, le mythe, la poésie, toute source de plaisir esthétique contient une intervention de ce « signifiant flottant » plus grande que celle de la science, plus d'illusion mais plus de goût.

En émettant ses opinions sur différents arts, le structuralisme souligne de mieux en mieux ses positions.

Au-delà de ses explications par l'histoire – évolutionnisme ou diffusionnisme – l'art s'explique par ses propriétés [327] logiques, témoins elles-mêmes de l'activité inconsciente de l'esprit. Ce que Lévi-Strauss disait du « modèle réduit » et des dimensions intelligibles qu'il offre, était déjà présent dans le chapitre XIII de l'*Anthropologie structurale* qui traite de la *split representation* en art ⁵⁸¹. Il ne faut pas oublier que cette investigation est apport d'intelligibilité pour l'aspect concret lui-même, dont l'histoire se voit progressivement retirer l'explication.

Lévi-Strauss signale de nombreuses ressemblances entre des arts dont les contacts mutuels sont impossibles. A quoi tiennent ces ressemblances ?

Si l'histoire, sollicitée sans trêve (et qu'il faut solliciter d'abord), répond non, alors tournons-nous vers la psychologie ou vers l'analyse structurale des formes, et demandons-nous si des connexions internes, de nature psychologique ou logique, ne permettent pas de comprendre des récurrences simultanées, avec une fréquence et une cohésion qui ne peuvent résulter du simple jeu des probabilités ⁵⁸².

⁵⁸¹ Voir encore la chapitre XIV de l'A. S. Le chapitre XIII montre comment Lévi-Strauss, à partir des propriétés logiques de l'art dans la *split representation*, en vient à interpréter la culture dont elle est partie.

⁵⁸² A. S., p. 273.

D'ailleurs, si même l'histoire expliquait, elle expliquerait surtout les changements mais non la permanence de certains traits artistiques (ici la *split representation*), car « la stabilité n'est pas moins mystérieuse que le changement ⁵⁸³ ».

Des connexions externes peuvent expliquer la transmission ; mais seules des connexions internes peuvent rendre compte de la persistance ⁵⁸⁴.

Au fond, le structuralisme définit déjà l'art comme il définirait l'inconscient s'il en trouvait les lois. S'il est normal d'aborder l'art avec les hypothèses structuralistes, on en vient à se demander si l'art n'expliquerait pas le structuralisme.

[328]

Dans l'Ouverture de *Le cru et le cuit*, on trouve une critique de la peinture non figurative, de la musique concrète et de la musique sérielle, qu'amorçaient déjà les Entretiens avec G. Charbonnier. Une présentation du plaisir esthétique en fonction de la musique mène à nouveau plus près de la définition de l'« effet » du structuralisme dans le « champ » de la conscience.

La critique de Lévi-Strauss porte sur l'absence d'intelligibilité de ces formes d'art. Où est votre « modèle réduit », leur demande-t-il en somme ? Comment mettez-vous en relation les deux niveaux d'articulation nécessaires à la signification ?

Mais on va curieusement constater que le mythe peut être sujet à la même critique que la musique sérielle – Lévi-Strauss l'accorde déjà d'une certaine manière puisque pour lui le mythe est aussi mystification. Le structuralisme et l'art vont à nouveau se rejoindre sans que l'on puisse savoir qui, finalement, définit l'autre.

Le structuralisme devient critique d'art à la suite d'une réflexion sur le rapport des deux « niveaux d'articulation », l'un naturel, l'autre culturel. On se rappellera l'intérêt de l'art : il permet de penser le passage de la nature à la culture et réciproquement. Le naturel y est pris dans un système de signes et la structure commune nature-culture ap-

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 284.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 284.

paraît. Tout art doit témoigner de la présence et de l'interférence des deux niveaux d'articulation. On doit pouvoir aller de l'un à l'autre et le montrer.

Comment musique, peinture, poésie réussissent-ils à signifier ? Comment tissent-ils le rapport nature-culture ? En quoi sont-ils plus artistiques, plus esthétiques que le langage ?

À travers tout le raisonnement, la phonologie reste le guide, et le passage à la musique ne réussit que si on la leste de l'appareil significateur de la linguistique. La musique relève de la même méthode que celle du langage et il est dangereux de prétendre le contraire comme le fait en somme la musique contemporaine, dit Lévi-Strauss.

[329]

Le point est capital, parce que la pensée musicale contemporaine rejette, de façon formelle ou tacite, l'hypothèse d'un fondement naturel justifiant objectivement le système des rapports stipulés entre les notes de la gamme. Celles-ci se définiraient exclusivement – selon la formule significative de Schönberg – par « l'ensemble des relations qu'ont les sons l'un avec l'autre ». Pourtant, les enseignements de la linguistique structurale devraient permettre de surmonter la fausse antinomie entre l'objectivisme de Rameau et le conventionnalisme des modernes. Consécutivement à la découpe qu'opère chaque type de gamme dans le continu sonore, des rapports hiérarchiques apparaissent entre les sons. Ces rapports ne sont pas dictés par la nature, puisque les propriétés physiques d'une échelle musicale quelconque excèdent considérablement, par le nombre et par la complexité, celles que chaque système prélève pour constituer ses traits pertinents. Il n'en reste pas moins vrai que, comme n'importe quel système phonologique, tout système modal ou tonal (et même polytonal ou atonal) s'appuie sur des propriétés physiologiques et physiques, qu'il en retient certaines parmi toutes celles qui sont disponibles en nombre probablement illimité, et qu'il exploite les oppositions et les combinaisons auxquelles elles se prêtent pour élaborer un code servant à discriminer des significations ⁵⁸⁵.

⁵⁸⁵ C. C., p. 29-30.

La musique concrète et la musique sérielle, la peinture abstraite ou non figurative, ne reconnaissent pas ces conditions et sont donc critiquables. Elles définissent les articulations dans l'abstrait et l'une par rapport à l'autre sans référence à une base objective.

En effet, les fonctions respectives des deux articulations ne peuvent se définir dans l'abstrait, et l'une par rapport à l'autre. Les éléments promus à une fonction signifiante d'un nouvel ordre par la seconde articulation, doivent lui parvenir nantis des propriétés requises, c'est-à-dire déjà marqués par et pour la signification. Cela n'est possible que parce que ces éléments sont, non seulement tirés de la nature, mais organisés en systèmes dès le premier niveau d'articulation : hypothèse vicieuse, à moins d'admettre que ce système prend en compte certaines propriétés d'un système naturel, qui, pour des êtres pareils quant à la nature, institue les [330] conditions A PRIORI de la communication. Autrement dit, le premier niveau consiste en rapports réels mais inconscients, et qui doivent à ces deux attributs de pouvoir fonctionner sans être connus ou correctement interprétés ⁵⁸⁶.

Alors que pour la langue, ce premier niveau est « induit » à partir du second (qui est la langue parlée) mais existe avant qu'on en fasse la science et est supposé dès l'échange de paroles (même s'il change très lentement au fil du temps), il est dans la musique très consciemment mis au point et définitif. Certes, dès qu'il y eut musique, il y eut système de premier niveau, avant qu'on en fasse l'objet d'une technique, mais, à la différence de la langue, il est nécessaire que ce système soit connu et respecté techniquement pour créer une bonne musique alors que la parole gagne à le garder dans l'automatisme inconscient (sa connaissance, autrement dit, ne servirait pas à bien parler). Le rapport est, on le voit, inversé, même si, dans les deux cas, la signification est bâtie sur l'interférence des deux niveaux d'articulation.

Le type d'interférence diffère mais, dans les deux cas, il y a perception esthétique, liée au rapport intelligible-sens.

Si la peinture mérite d'être appelée un langage, c'est pour autant que, comme tout langage, elle consiste en un code spécial dont les termes sont engendrés par combinaison d'unités moins nombreuses et relevant elles-

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 32-33.

mêmes d'un code plus général. Il y a néanmoins une différence avec le langage articulé, d'où résulte que les messages de la peinture sont reçus d'abord par la perception esthétique, puis par la perception intellectuelle, alors que c'est le contraire dans l'autre cas. S'agissant du langage articulé, l'entrée en opération du second code oblitère l'originalité du premier. D'où le « caractère arbitraire » reconnu aux signes linguistiques. Les linguistes soulignent cet aspect des choses, quand ils disent que « (les) morphèmes, éléments de signification, se résolvent à leur tour en phonèmes, éléments d'articulation dénués de signification » (Benveniste). Dans le langage articulé par conséquent, le premier code non signifiant est, pour [331] le second code, moyen et condition de signification : de sorte que la signification elle-même est cantonnée sur un plan. La dualité se rétablit dans la poésie, qui reprend la valeur signifiante virtuelle du premier code, pour l'intégrer au second ⁵⁸⁷.

La poésie et la peinture n'oblitérent donc pas l'originalité d'un de leurs codes, d'un de leurs deux niveaux d'articulation, elles s'en servent pour les « engrener » et « entraînent un troisième où se composent leurs propriétés ⁵⁸⁸ ». Si le langage peut devenir source d'une per-

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 28. Dans cette ligne, voici ce que dit Lévi-Strauss de la poésie et de la peinture : « En effet, la poésie opère tout à la fois sur la signification intellectuelle des mots et des constructions syntactiques, et sur des propriétés esthétiques, termes en puissance d'un autre système qui renforce, modifie ou contredit cette signification. C'est la même chose en peinture, où les oppositions de formes et de couleurs sont accueillies comme traits distinctifs relevant simultanément de deux systèmes : celui des significations intellectuelles, hérité de l'expérience commune, résultant du découpage et de l'organisation de l'expérience sensible en objets ; et celui des valeurs plastiques, qui ne devient significatif qu'à la condition de moduler l'autre en l'intégrant à lui. Deux mécanismes articulés s'engrènent, et entraînent un troisième où se composent leurs propriétés. » *Ibid.*, p. 28-29.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 29. Lévi-Strauss refuse la peinture non figurative. La position est peu soutenable en structuralisme cohérent mais défendable en esthétique, car la peinture non figurative est liée au machinisme et son refus est le rappel de ce qui le dépasse : une certaine liberté entre la forme et la fonction. Leroi-Gourhan sur lequel nous nous appuyons dit ceci : « Au point actuel, les individus sont imprégnés, conditionnés par une rythmicité qui a atteint le stade d'une machinisation (plus que d'une humanisation) pratiquement totale. La crise du figuralisme est le corollaire de l'emprise du machinisme... Il est assez frappant de voir que dans les sociétés où la science et le travail sont des valeurs qui excluent le plan métaphysique, les plus grands efforts sont faits pour sauver le figuralisme en transposant les valeurs mythologiques :

ception esthétique, ce n'est pas d'abord – on nous le dit – mais ensuite. En ce sens, Lévi-Strauss remet en honneur le premier code en le désoblitérant, le code inconscient mis au jour par la phonologie, et rend le langage à la perception esthétique. Il montre les possibilités esthétiques du langage, en amenant à voir de mieux en mieux l'interférence possible des deux codes. Après une longue marche reposant sur la perception intellectuelle du langage, Lévi-Strauss [332] voudrait en rendre la perception esthétique et, s'il réussissait à se maintenir à ce niveau de la perception, renverserait ainsi le procès de la perception. Le structuralisme – nous le confirmons ainsi – aboutit à une esthétique du langage, il revient vers l'art après avoir cheminé avec la science.

En étudiant le langage, Lévi-Strauss indique la source de la perception esthétique qu'oblitére la perception intellectuelle du départ.

L'interférence des deux codes, avec ou sans naissance d'un troisième niveau, brode toujours à la couture du naturel et du culturel, en va-et-vient et ancrage naturel nécessaires. Le reproche fait à la peinture abstraite, à la musique concrète ou sérielle est d'avoir un ancrage naturel précaire. Lévi-Strauss pense que, dans le cas de la musique sérielle, les deux articulations sont du côté culturel. En ce cas, ce ne serait que malgré elle (parce qu'on ne peut en fait dépasser nos conditions objectives, on ne peut que les fausser) qu'elle atteindrait, par moments, à l'union de l'esthétique et de l'intelligible, définition de l'art. Elle fait erreur en fuyant le « lieu » de l'art : la couture nature-culture ⁵⁸⁹.

peinture historique, culte des héros du travail, déification de la machine. Il semble en effet qu'un équilibre aussi constant que celui qui coordonne depuis les origines le rôle de la figuration et celui de la technique ne puisse être rompu sans mettre en cause le sens même de l'aventure humaine », t. 2, p. 137.

Plus haut, Leroi-Gourhan disait de la tendance proprement esthétique qu'elle « répond à une certaine liberté dans l'interprétation des rapports entre forme et fonction. » t. 2, p. 129.

Nous pensons que le refus du non-figuratif est une affirmation de la liberté, un refus du rythme pur, sauvetage des possibilités de la liberté. André LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole*, 2 vol. : *Technique et Langage*, *La Mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris, 1965.

⁵⁸⁹ « Il se pourrait... que la musique sérielle relevât d'un univers où la musique n'entraînerait pas l'auditeur dans sa trajectoire, mais s'éloignerait de lui. En vain il s'évertuerait à la rejoindre : chaque jour elle lui apparaîtrait plus loin-

Les peintures non figuratives « perdent le pouvoir de signifier : elles renoncent au premier niveau d'articulation et prétendent se contenter du second pour subsister », on se livre ici « à une parodie de combinatoire avec des unités qui n'en sont pas ⁵⁹⁰ ».

Quant aux écoles modernes de musique, voici :

Quel que soit l'abîme d'inintelligence qui sépare la musique concrète de la musique sérielle, la question se pose de savoir [333] si, en s'attaquant l'une à la matière, l'autre à la forme, elles ne cèdent pas à l'utopie du siècle, qui est de construire un système de signes sur un seul niveau d'articulation ⁵⁹¹.

Voilà le sens même de la critique. Ces derniers extraits joignent étroitement esthétique et signification et la critique vise leur dissociation. Que l'une ou l'autre puisse apparaître d'abord, soit, mais elles sont de toute manière liées. Si ces arts ne sont plus source de plaisir esthétique, c'est qu'ils ont perdu le pouvoir de signifier ! Esthétique et intelligible sont bel et bien liés.

Le choix des mythes comme objet privilégié d'étude des « enceintes mentales » de l'homme, tient au fait que l'esprit y dialogue directement avec lui-même. C'est la définition même de l'esthétique.

taine et insaisissable. Trop distante, bientôt, pour l'émouvoir, seule son idée resterait encore accessible, avant qu'elle ne finisse par se perdre sous la voûte nocturne du silence, où les hommes ne la reconnaîtront qu'à de brèves et fuyantes scintillations. » *Ibid.*, p. 34.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 32.

§ III. La fonction du structuralisme.

[Retour à la table des matières](#)

Toute activité dans la vie sociale participe de la fonction de l'échange et de la communication. Même si le structuralisme s'en désintéresse pour se consacrer à la recherche des structures inconscientes des divers systèmes sociaux, il participe lui aussi de la fonction de l'échange. Il est une activité sociale au même titre que d'autres et, comme toutes les autres, tente l'intégration d'oppositions consciemment ou inconsciemment perçues. On peut légitimement l'interpréter à partir de la fonction qu'il remplit.

La liaison du structuralisme à la civilisation industrielle est manifeste. Non seulement il ne peut réussir sans l'aide future des machines, mais sa problématique, ses tendances divergentes elles-mêmes sont provoquées de plusieurs manières par l'apparition de la civilisation industrielle. En quel sens ?

Sans développer ce point de vue, disons que les lois de [334] l'inconscient que met au jour le structuralisme sont des lois de « choses » et notre système inconscient est en train de se reconstruire par pièces et morceaux en dehors de nous. Le symbolique révèle alors en pleine lumière qu'il n'est pas pensé car il n'est pas présent. Les tendances humanistes, mises en avant par Lévi-Strauss, s'appuient sur ce qui n'a pas été pensé et sont déjà un produit de la fonction d'intégration jouée par l'échange, essai d'intégration du changement d'image de l'homme que la civilisation industrielle provoque et que le structuralisme reflète et tente déjà de dépasser.

Sur terre, il y a une espèce « qui parle ». On dirait que cette espèce voudrait faire parler toute chose. Le langage de l'homme désarticule puis réarticule toute chose à l'image des lois de son langage. C'est comme si l'homme se reconstruisait à l'extérieur de lui-même ⁵⁹². De

⁵⁹² On peut consulter ici Aurel DAVID, *La Cybernétique et l'humain*, Gallimard, coll. Idées, n° 67, Paris, 1965, et le second volume de LEROI-GOURHAN, *o. c.*

Le second volume de Leroi-Gourhan nous paraît particulièrement apte à faire rebondir la réflexion sur l'esthétique chez Lévi-Strauss telle que nous la présentons. Son intérêt est de lier étroitement la perspective de l'« extériorisation » des facultés humaines et la relation de l'*homo sapiens* au cosmos en termes d'esthétique. Nous citons deux extraits, le premier sur le phénomène d'extériorisation, le second sur la liaison de l'homme à la nature en termes d'esthétique.

1° « Une très vieille tradition rapporte au cerveau les causes du succès de l'espèce humaine et l'humanité s'est vue sans surprise dépasser les performances de son bras, de sa jambe ou de son œil puisqu'il y avait un responsable plus haut placé. Depuis quelques années, le surpassement a gagné la boîte crânienne et lorsqu'on s'arrête sur les faits, on peut se demander ce qui restera de l'homme après que l'homme aura tout imité en mieux. Ce qui est certain aujourd'hui, c'est que nous savons ou saurons bientôt construire des machines à se souvenir de tout et à juger des situations les plus complexes sans se tromper. Cela montre simplement que le cortex cérébral, tout admirable qu'il soit, est insuffisant, comme la main ou l'œil, que les méthodes d'analyse électronique y suppléent et que finalement l'évolution de l'homme, fossile vivant par rapport à sa situation présente, emprunte d'autres voies que celles des neurones pour se prolonger. Plus positivement on constate que pour profiter au maximum de sa liberté en échappant au risque de surspécialisation, de ses organes, l'homme est conduit progressivement à extérioriser des facultés de plus en plus élevées », vol. 2, p. 75-76.

2° « Le sujet agissant, animal ou homme, est pris dans un réseau de mouvements, issus de l'extérieur ou de sa propre machine, mouvements dont la forme est interprétée par ses sens. Plus largement sa perception s'interpose entre des rythmes externes et la réponse qu'il y donne motricement. L'annelide marin, qui monte et descend dans son tube au gré du rythme des marées, puise son intégration motrice dans les perceptions de son sens gustatif, de son toucher sensible à la température et aux vibrations. Comportement nutritif et intégration spatio-temporelle équivalent à son intégration tout court dans le milieu auquel il appartient. A un degré très supérieur le mammifère, sur son territoire jalonné d'odeurs et de sons, au mouvement des jours et des nuits, des variations de température et des images visuelles, n'existe que dans la synergie des rythmes et des formes, des sollicitations, de leur interprétation et de ses réponses.

« Au niveau humain, la situation reste évidemment la même, avec cette différence qu'elle peut être réfléchie dans un réseau de symboles et par conséquent confrontée à elle-même. Rythmes et valeurs réfléchis tendront, au cours de l'évolution humaine, à créer un temps et un espace proprement humains, à emprisonner le comportement dans le quadrillage des mesures et des gammes, à se concrétiser dans une esthétique au sens plus restreint. Pourtant le fond biologique conservera tous ses moyens et n'en aura pas d'autres à mettre à la disposition de la superstructure artistique. Dans son

plus en plus de [335] lui-même passe hors de lui et il vit de plus en plus face à lui-même, face à sa propre image.

Nous interpréterions volontiers la correspondance entre les machines électroniques et la pensée sauvage comme un signe de ce mouvement d'extériorisation de l'homme. Dans les machines électroniques, c'est le système de notre inconscient qui apparaît en face de nous. La conscience toujours envahie d'elle-même peut enfin apercevoir ce qu'elle porte en elle et, face à ses illusions, la chose en elle est là. La conscience doit accepter cette image d'elle-même et sa conversion repose sur cette reconnaissance préalable à toute transformation, au refus de s'y reconnaître totalement : pas de « symbolique » dans les machines, et présence du « symbolique » dans l'humanisme esthétique proposé par Lévi-Strauss !

L'homme est « machinal » et cela en lui s'extériorise en machines. Alors qu'il se pensait humain de part en part, voici que l'homme renoue avec les choses et ne sait plus au juste où se reconnaître.

Conclusions : À quoi aboutit-on ?

Lévi-Strauss va de la prohibition de l'inceste à l'inceste et de l'inceste à sa prohibition. Il est à la couture de la nature et de la culture et le structuralisme ne respire que là.

L'humanisme qu'il propose est par le fait même pensé et détruit, ou même détruit et conservé comme un moindre mal. La destruction de tout humanisme est contenue dans [336] la position méthodologique du structuralisme, son maintien équivaut à prendre ses illusions en patience. En tout cas, l'humanisme sera dorénavant en même temps entrepris et détruit.

Lévi-Strauss réinterprète tout le domaine entraîné par la prohibition de l'inceste *comme un symbole de ce qu'elle prohibe. En fait, on ne prohibe pas vraiment l'inceste dans la perspective, structuraliste.*

expression réfléchie, l'esthétique restera telle aussi qu'est le monde d'où elle est sortie, avec la primauté de la vision et de l'audition dont l'évolution zoologique a fait nos sens de référence spatiale », vol. 2, p. 97-98. Voir encore les pages 106-107.

On le tente, pour vivre mais sans y réussir. La prohibition de l'inceste aurait abouti à un échec et ce que le structuraliste montre, c'est l'échec futur et définitif des tentatives de la vie symbolique humaine. Le monde a commencé sans l'homme, il finira sans lui, dit-on dans *Tristes Tropiques*.

Le structuralisme est une sorte d'essai pour en revenir d'où nous étions partis, une tentative pour comprendre comment la culture naît de la nature sans s'en détacher, sans la renouveler et montrer l'illusion d'une culture qui l'oublierait.

Nous avons vu comment la persistance du « symbolique » menait au rapprochement du structuralisme et de l'art. Le structuralisme est pour nous le discours de l'intelligible contenu dans la perception esthétique. En ce sens, l'humanisme qu'on propose est un humanisme d'esthète dans une société où l'échange disparaît et où, par le biais des machines, l'homme est rendu à ses mécanismes. Le structuralisme est, en ce sens, le discours de celui dont la sensibilité vit la naissance d'une nouvelle culture et la disparition de l'ancienne et qui, en même temps, regrette et redoute cette évolution.

Nous l'avancions au chapitre IV, le structuralisme montre que la vérité comme nécessité dans le « champ » de l'humain est une vérité dans l'inceste, une vérité qui refuse l'homme en décrétant l'illusion de toute liberté. Peut-être la conscience vive du socle constitutif et naturel de l'humain en pleine nature, la perception du « lieu » où il vit en rythme avec tout le cosmos, lui rendra-t-elle goût à la vérité comme liberté. La vie y trouve sa seule chance.

[337]

N'étant plus agent, mais spectateur des transformations qui s'opèrent, il est d'autant plus loisible de mettre en balance leur devenir et leur passé que ceux-ci demeurent prétexte à contemplation esthétique et à réflexion intellectuelle, au lieu de nous être rendus présents sous forme d'inquiétude morale ⁵⁹³.

⁵⁹³ T. T., p. 345.

C'est bien parce que Lévi-Strauss n'est plus « agent » qu'il réussit son œuvre et qu'elle prend la forme d'une contribution à la part d'esthétique de tout humanisme. Si l'inquiétude morale était rendue, l'observateur ne serait plus seulement spectateur mais agent. Or, le structuraliste l'est nécessairement, il semble que Lévi-Strauss l'oublie dès qu'il est conséquent avec ses positions méthodologiques. En se penchant sur la fonction sociale du structuralisme, on peut reprendre le débat de la vérité comme liberté. Comme activité, le structuralisme parle d'autre chose que de ses propres thèmes d'études.

[339]

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

Conclusions générales

L'ambiguïté du structuralisme

§ I. Le structuralisme est une « activité ».

[Retour à la table des matières](#)

Il faut un certain temps, il faut une certaine technique pour être un bon structuraliste. Le structuralisme, comme le montre Barthes, « est essentiellement une activité, c'est-à-dire la succession réglée d'un certain nombre d'opérations mentales ⁵⁹⁴ ». Activité précise, activité technique, le structuralisme a un but. Il est une activité qui a ses projets, il lui faut un certain temps pour les réaliser. Le structuralisme a déjà son histoire.

Le but de toute activité structuraliste, qu'elle soit réflexive ou poétique, est de reconstituer un « objet », de façon à manifester dans cette reconstitution les règles de fonctionnement (les « fonctions ») de cet objet. La structure est donc en fait un simulacre de l'objet, mais un simulacre diri-

⁵⁹⁴ Roland BARTHES, « L'activité structuraliste », *Les Lettres nouvelles*, février 1963, p. 73. Le premier point de cette conclusion est repris à notre article : Yvan SIMONIS, *art. cit.*

gé ; intéressé, puisque l'objet imité fait apparaître quelque chose qui restait invisible, ou si l'on préfère, invisible dans l'objet naturel. L'homme structural prend le réel, le décompose puis le recompose ; c'est en apparence fort peu de chose... Pourtant, d'un autre point de vue, ce peu de chose est décisif ; car entre les deux objets, ou les deux temps de l'activité structuraliste, il se produit du nouveau, et ce nouveau n'est rien moins que l'intelligible général : le simulacre, c'est l'intellect ajouté à l'objet, et cette addition a une valeur anthropologique, en ceci qu'elle est l'homme même, son [340] histoire, sa situation, sa liberté et la résistance même que la nature oppose à son esprit ⁵⁹⁵.

De ceci, *Le cru le cuit* et *Du miel aux cendres* offrent une brillante démonstration. On saisit ici l'objet d'étude au départ et le visage qu'il présente à l'arrivée. Quelque chose s'est produit, ce qui était caché apparaît. Le structuraliste pense qu'il est possible, sans laisser de côté aucun des aspects concrets de l'objet de départ, par un mouvement de décomposition et de recombinaison de ses éléments, de revenir, par une sorte de marche en arrière, à la structure inconsciente qu'il implique et qui fait son intelligibilité propre. Sans aucun mouvement d'abstraction, par une sorte de mouvement kaléidoscopique des éléments composants de l'objet, on désire arriver, au terme de ce mouvement, au point de départ de toute l'intelligibilité de l'objet, c'est-à-dire à la manière dont, dans cet objet, les éléments inconscients font structure. Ensuite, et à partir de là, par le même mouvement kaléidoscopique, mais en sens inverse, on doit pouvoir retourner jusqu'à l'objet de départ en voyant se dérouler sous nos yeux le processus de recombinaison des éléments qui est en même temps le processus de la réapparition de l'effet de sens. C'est découvrir, si l'on veut, comment l'homme, à partir de son matériel inconscient, donne du sens aux choses.

On se rend compte que là où le structuraliste est passé, l'objet n'est en fait plus le même, « il ne rend pas le monde tel qu'il l'a pris, et c'est en cela que le structuralisme est important ⁵⁹⁶ » ; ...

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 78.

ce qui est nouveau, c'est une pensée (ou une « poétique ») qui cherche moins à assigner des sens pleins aux objets qu'elle découvre, qu'à savoir comment le sens est possible, à quel prix et selon quelles voies. À la limite, on pourrait dire que l'objet du structuralisme, ce n'est pas l'homme riche de certains sens, mais l'homme fabricant de sens, comme si ce n'était nullement le contenu des sens qui épuisât les [341] contenus sémantiques de l'humanité, mais l'acte seul par lequel ces sens, variables, historiques, contingents, sont produits. *Homo significans* : tel serait le nouvel homme de la recherche structurale ⁵⁹⁷.

Le structuraliste, comme tout homme de science, est au moins mû par le désir de « ne pas se tromper lui-même ». Il semble que sa fidélité à lui-même le pousse à expérimenter que tout sens trouve son intelligibilité la plus haute dans le système inconscient qu'il porte en lui. On ne peut comprendre l'*homo significans* qu'à partir de là. Arrivé au système inconscient, Lévi-Strauss a tendance à lui livrer toute conscience, mais peut-être ne s'arrête-t-il pas assez à la signification du chemin qu'il suit pour y arriver. Le but du structuralisme est, en fait, loin d'être atteint, le mouvement kaléidoscopique-aller loin d'être achevé. Précédant sa réussite dans les termes où il tient à se définir, le structuralisme relit déjà les œuvres humaines comme si son effort avait abouti. Ses hypothèses, alors qu'elles font encore l'objet de démonstrations, sont vécues comme des certitudes et entraînent : « une mise en perspective philosophique » qui leur est cohérente, mais où la prudence du scientifique semble soudain n'avoir plus de place.

Peut-être le structuraliste pourrait-il s'interroger sur la signification de son action actuelle ? Tant qu'il n'a pas abouti, ne doit-il pas rester ouvert sur toute perspective sur le sens ? Ou, plus exactement, ne doit-il pas garder à tout instant le souci d'englober le maximum de sens de sa propre activité ? S'arrête-t-il jamais, par exemple, sur le rôle de sa conscience critique de savant ? On n'arrive pas n'importe comment à l'expérience de la structure inconsciente, et les résultats scientifiques des structuralistes, produits de leur activité, n'ont de sens que s'ils reposent sur un certain type de conscience, sinon ils n'auraient plus de sens.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 78.

Il faut prendre acte du caractère « actif » du structuralisme. [342] Son activité a un but, elle exige un certain type de conscience, elle transforme le monde au fil d'une action dans le temps, elle se reprend et se perfectionne et, comme toute activité, elle est mue par le désir de ne pas se tromper. Si l'activité structuraliste est soucieuse de mettre au jour la discontinuité « qui confère un sens à l'expérience et la rend intelligible ⁵⁹⁸ », peut-être ne s'arrête-t-elle pas assez à la « continuité qui en autorise la compréhension ⁵⁹⁹ ».

Le structuralisme est une activité. Elle remplit, comme toute activité sociale, une fonction d'échange. Le structuralisme ne s'y arrête pas. Mais ce désintéret est la source des ambiguïtés de ses projets.

§ II. Le structuralisme est ambigu.

[Retour à la table des matières](#)

En s'écartant de l'échange, et même de la communication, pour se consacrer au « penser ⁶⁰⁰ », en se consacrant avec prédilection au métalangage dans les mythes, en espérant par ce biais une connaissance scientifique du fonctionnement de l'esprit humain, en affirmant que le mythe est comme la prémonition du discours scientifique, le structuralisme réalise de fait le rêve du mythe Andaman : « vivre ENTRE SOI ⁶⁰¹ ». Après avoir fortement affirmé l'échange, le structuralisme met ses espoirs dans l'inceste défini au sens le plus large ⁶⁰², et son aboutissement manifeste clairement que, dès le début, la position adoptée mènerait à retrouver le mythe Andaman. Puisque l'émergence de la pensée symbolique était ainsi réduite, elle n'apportait aucune nouveauté sinon des obstacles à la vérité.

⁵⁹⁸ Hubert DAMISH, « L'horizon ethnologique », *Les lettres Nouvelles*, février 1963, p. 104

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁶⁰⁰ Voir la fin du chapitre V.

⁶⁰¹ S. E. P., p. 617. Le texte est rapporté à la note 112 du chapitre II.

⁶⁰² « S'il est vrai que l'inceste, au sens le plus large, consiste à obtenir par soi-même et pour soi-même, au lieu d'obtenir par autrui et pour autrui. » *Ibid.*, p. 607. L'inceste au sens le plus large, ou refus de l'échange. La méthode structuraliste refuse d'envisager l'échange dans sa nouveauté.

[343]

Les ambiguïtés jaillissent évidemment de cette position méthodologique. Lévi-Strauss agit et parle, il échange et vit en société et son langage profite du « symbolique ». Mais le « lieu » qu'il tente d'atteindre nie déjà le sens de ces démarches ; par avance, il conclut à la vanité de l'humain et la philosophie qui en surgit équivaut à prendre son mal en patience ⁶⁰³.

Le structuralisme n'est pas un formalisme, mais il passe par lui. La méthode structuraliste vise au dépassement du formalisme, elle se fonde et se précise pour le dépasser, mais, en attendant, elle doit passer par lui. Pour progresser, le structuraliste passe de formalisme en formalisme toujours dépassé, mais Lévi-Strauss évite de s'interroger sur son intervention opératoire, qui remet en chantier d'étape en étape le formalisme provisoire. S'il n'y a de science qu'intégrée en systèmes formels qui sont leur propre contenu, il n'y a de progrès de la science qu'en dépassant la formalisation actuelle. La formalisation est une médiation d'ordre symbolique mais constamment reprise par la « réflexivité », l'intention créatrice. « Le formalisme, une fois constitué, n'a pas de quoi se dépasser lui-même. Il y a des moments où il devient insuffisant et où une nouvelle initiative de la pensée devient nécessaire pour forger un formalisme plus adéquat ⁶⁰⁴ ».

Il n'y a là que des banalités évidentes, mais toute activité ne se réduit pas à un dépassement de formalisme. On pourrait se demander si l'activité scientifique de Lévi-Strauss ne porte pas en elle d'autres enseignements ⁶⁰⁵. [344] Nous avons déjà signalé que, comme toute ac-

⁶⁰³ Lévi-Strauss nie souvent, l'intérêt à ses propres yeux, de sa perspective philosophique : « Je ne me sens pas engagé par le côté philosophique de ce que j'écris. C'est un moyen de faire le point d'essayer de me mettre en perspective par rapport à mes contemporains, mais ce qui me semble important ce sont les conclusions ethnologiques auxquelles j'aboutis et pas les moyens que j'utilise pour y parvenir », p. 54, *Cahiers de Philosophie*, art. cit. Mais cette position n'est pas tenable, car il est évident que les hypothèses du structuralisme et ses résultats ne permettent pas de penser n'importe quelle philosophie et qu'au départ on ne commence pas sans philosophie.

⁶⁰⁴ Jean LADRIÈRE, « La philosophie des mathématiques et le problème du formalisme », *Revue philosophique de Louvain*, t. 57, 1959, p. 615.

⁶⁰⁵ Il faudrait à ce propos, se poser des questions fondamentales. On s'arrêtera, par exemple, à celles de Paul RICŒUR : « Négativité et affirmation origi-

tivité sociale, l'activité structuraliste remplissait une fonction d'échange et d'intégration. Laquelle ? Le structuralisme s'en désintéresse, mais c'est une dimension de sa propre activité qu'il doit admettre. On peut interpréter le structuralisme d'après les fonctions qu'il remplit. Elles sont présentes sans qu'on en parle et les résultats de l'activité structuraliste sont conditionnés par elles.

Le structuralisme s'intéresse au fonctionnement de l'esprit humain ⁶⁰⁶, à sa condition naturelle. Il a le talent de nous rappeler à notre finitude radicale, calme notre sentiment de « transcendance », espérant même le supprimer. Le structuralisme se donne à cette finitude, il en fait la vérité de l'homme et tente de renverser la direction de l'intelligibilité de l'humain en la fondant sur un système inconscient qui reste en dehors de nos prises. C'est la négation de toute anthropologie ⁶⁰⁷.

naire », dans *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1964. On peut lire aussi la préface de Georges MOREL à son livre *L'Existence humaine selon saint Jean de la Croix* (3 vol.), Aubier, Paris, 1960.

« Mais que signifie partir de la réflexion, de l'acte de réflexion ? Cela signifie, plus précisément, partir des actes et des opérations dans lesquels nous prenons CONSCIENCE DE NOTRE FINITUDE EN LA DÉPAS-SANT ; donc de la connexion entre une ÉPREUVE de finitude et un MOU- VEMENT de transgression de cette finitude. C'est là que nous trouverons la principale et fondamentale négation, celle qui tient à la constitution même de la réflexivité ; l'épreuve de finitude nous apparaîtra impliquée dans un acte de dépassement qui, à son tour, s'exhibera comme dénégation.

« Ce moment négatif une fois dégagé, la question proprement ontologique sera élaborée la dé-négation atteste-t-elle un Néant ou bien un Être dont la négation est le mode privilégié de manifestation et d'attestation ? » RIC-ŒUR, *o. c.*, p. 309.

⁶⁰⁶ « Car je ne crois nullement que, du fait de l'analyse que l'esprit humain entreprend de lui-même, il se trouvera amélioré ; donc, ce n'est pas de ce point de vue une psychanalyse ; et ça m'est complètement égal au total s'il s'améliore ou ne s'améliore pas. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment il fonctionne, et c'est tout. » *Esprit*, *o. c.*, p. 648.

⁶⁰⁷ Nous sommes entièrement d'accord, à ce point de vue, avec les perspectives de Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *o. c.*, : la finitude radicale que souligne l'ethnologie de Lévi-Strauss, comme la psychanalyse, ruine à sa base toute anthropologie. La philosophie qu'implique le « lieu » que tente de rejoindre le structuralisme est celle qu'expose le livre de M. Foucault. La philosophie est ici cohérente au discours du structuralisme et il n'y a pas d'ambiguïté à ce point de vue.

[345]

Mais Lévi-Strauss aime trop l'humain et l'ambiguïté rebondit. La philosophie de Jean-Jacques Rousseau est intenable en rigueur de termes, si on veut l'ancrer dans le discours scientifique structuraliste. Elle ne naît que dans le retour à la « métaphore », loin de la « métonymie » du discours scientifique.

Le structuralisme sort des conditions mêmes d'une anthropologie. L'erreur serait alors de s'y essayer quand même. Lévi-Strauss est comme tiraillé entre le désir d'un nouvel humanisme et l'impossibilité de le penser. Au moment de penser un humanisme, le structuraliste fait alors penser – pour user d'une image d'Heidegger venue d'un autre contexte – à un aveugle qui essaye par une suite de raisonnements d'avoir une connaissance des couleurs.

Dans un remarquable article ⁶⁰⁸, Jean Mosconi relève admirablement, d'une autre manière, l'ambiguïté majeure qui traverse l'œuvre de Lévi-Strauss. L'auteur rapproche et oppose les conceptions de Condillac et de Rousseau sur l'origine de la Culture et leur confronte les positions de Lévi-Strauss. Se révèle ainsi la double fidélité du structuralisme, fidélité implicite à Condillac, fidélité à l'esprit de Rousseau, mais double fidélité difficilement conciliable et source d'ambiguïtés nouvelles. C'est autour du thème du sens de la musique qu'elles apparaissent le mieux.

L'ethnologie est... par-delà tous les oublis suscités par le signe, un retour à l'origine de la connaissance et de la vérité, que l'on se doit toujours d'atteindre, puisque la certitude dans le développement des sciences exige

« L'idée d'une « anthropologie psychanalytique », l'idée d'une « nature humaine » restituée par l'ethnologie ne sont que des vœux pieux. Non seulement elles peuvent se passer du concept d'homme, mais elles ne peuvent pas passer par lui, car elles s'adressent toujours à ce qui en constitue les limites extérieures. On peut dire de toutes deux ce que Lévi-Strauss disait de l'ethnologie : qu'elles dissolvent l'homme. Non qu'il s'agit de le retrouver mieux, et plus pur et comme libéré ; mais parce qu'elles remontent vers ce qui en fomenta la positivité. », Michel FOUCAULT, *o. c.*, p. 390-391.

⁶⁰⁸ Jean MOSCONI, « Analyse et genèse : regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIII^e siècle », *Cahiers pour l'Analyse*, septembre-octobre 1966, Paris.

une transparence parfaite de leur historicité et, à sa limite, renvoie par-delà celle-ci à une nature.

Tirer les conséquences du paradigme musical suggéré par *l'Essai sur l'origine des langues* et par *Le cru et le cuit*, de cette démarche, par laquelle la musique d'emblée « opère sur un ensemble d'ordre culturel », n'est-ce pas reconnaître au contraire qu'il n'y a pas de modèle de l'origine de la culture, de l'institution sociale ? Celle-ci n'est appelée par [346] aucune nécessité inhérente à la nature humaine, et si elle y revient dans la dégradation d'un progrès mécanique, du moins, dans celui-ci même, toute nouvelle origine doit-elle être pensée, de la même façon que la première, comme discontinuité qu'il faut référer à un point de l'Histoire avec tous ses contenus empiriques, toute son opacité. Elle n'est donc dérivable de nulle analyse de l'esprit, pas plus qu'elle ne saurait être la simple actualisation d'un possible préexistant jusqu'ici négligé si c'est au contraire dans une opacité historique irréductible à tout A PRIORI que les possibles mêmes s'engendrent. « Le genre humain d'un âge n'est pas le genre humain d'un autre âge... L'âme et les passions humaines, s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de nature. » Peut-on dire alors que « depuis des millénaires, l'homme n'est parvenu qu'à se répéter », et que là résident la grandeur et l'intérêt des commencements ? Ici le retour à l'origine apparaît illusoire ou tout au moins indirect : à tenter vainement de retrouver l'inspiration de Rousseau dans une référence passionnée au pionnier de la pensée ethnologique, qui en plus d'une occasion n'aboutit qu'à une brillante réactivation de la philosophie de Condillac, on risquerait de méconnaître une fidélité plus véritable, alors même qu'elle est implicite, de la recherche de C. Lévi-Strauss à l'esprit de *l'Essai sur l'origine des langues* ⁶⁰⁹.

Lévi-Strauss vit intensément le conflit d'une science qui ruine tout humanisme et d'un retour aux « commencements » qui est un retour à la « passion », à l'émotion. L'impossible conciliation qu'il tente dans l'Ouverture de *Le cru et le cuit* en passant à la musique échoue pour les raisons que nous indiquions au chapitre VIII. Ce qui fut oublié se rappelle à notre attention. Le structuralisme se transforme en logique de la perception esthétique, il n'est pas la science de l'esprit humain.

Mais, après tout, on ne demande pas au structuralisme de réfléchir sur l'activité consciente et, pour créer le « champ » même de sa réflexion, il fallait énergiquement balayer de ses préoccupations la

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 81-82. Dans la seconde moitié de ce texte, le premier texte entre guillemets est de Rousseau (Second Discours, fin) et le second de Lévi-Strauss (T. T., p. 354).

conscience et l'activité humaine d'échange. Le structuralisme devait consommer [347] beaucoup d'hypothèses pour inventer un nouveau champ de recherches. L'ambiguïté qui devait nécessairement s'en suivre n'est pas nécessairement fallacieuse, elle est la conséquence du renouvellement des concepts qu'entraîne le discours structuraliste. En révélant avec tant d'acuité à la culture son ancrage naturel, on troublait la distinction nature-culture ; en fondant le « social » sur l'inconscient, en fondant la signification sur la discontinuité du système inconscient lui-même, on ruinait d'abord les espoirs illusoire de la conscience ; en ramenant les cultures à leur fondement commun, on les rend à leur propre critique et on renouvelle évidemment leur problématique et leur philosophie de l'humain.

La conscience qui renouvelle sa vision ne parvient plus à se confier comme avant au progrès de l'Histoire, au travail et à l'échange. Quel que soit le rythme de la fonction intégratrice de l'échange, son but est identique : rétablir l'équilibre système-fonction sur lequel repose la signification. Il est donc plus sage de ne pas courir le risque de détruire la signification en laissant porte trop ouverte aux événements. En calmant le rythme du déroulement du temps, je tends à la contemplation esthétique.

Lorsque l'arc-en-ciel des cultures humaines aura fini de s'abîmer dans le vide creusé par notre fureur, tant que nous serons là et qu'il existera un monde – cette arche ténue qui nous relie à l'inaccessible demeurera : montrant la voie inverse de celle de notre esclavage et dont, à défaut de la parcourir, la contemplation procure à l'homme l'unique faveur qu'il sache mériter : suspendre la marche, retenir l'impulsion qui l'astreint à obturer l'une après l'autre les fissures ouvertes au mur de la nécessité et à parachever son œuvre en même temps qu'il clôt sa prison ; cette faveur que toute société convoite, quels que soient ses croyances, son régime politique et son niveau de civilisation ; ou elle place son loisir, son plaisir, son repos et sa liberté ; chance, vitale pour la vie, de se DÉPRENDRE, et qui consiste – adieu sauvages ! adieu voyages ! – pendant les brefs intervalles où notre esprit supporte d'interrompre son labeur de ruche, à *saisir l'essence de ce qu'elle fut et continue, d'être, en deçà de [348] la pensée et au-delà de la société* : dans la contemplation d'un minéral plus beau que toutes nos œuvres ; dans le parfum, plus savant que nos livres, respiré au creux d'un lis ; ou dans le clin d'œil alourdi de patience, de sérénité et de pardon récipro-

que qu'une entente involontaire permet parfois d'échanger avec un chat ⁶¹⁰.

Atteindre la structure inconsciente de l'esprit, c'est se promettre la vision esthétique du déroulement de l'« histoire structurale », c'est aussi évacuer l'histoire-travail, l'événement créateur de la praxis humaine. Le structuralisme nous rend à la part d'esthétique de toute œuvre humaine, elle repose dans son lien au cosmos. Toute œuvre humaine se fonde et se réinscrit dans le cosmos et ces liens silencieux sont la source même du sentiment esthétique. Sur ce sentiment repose l'identification de l'humain à tout vivant, mais sur ce qui est oublié repose le sentiment de sa différence.

Ce que le monde fournit au mythe, c'est un réel historique, défini, si loin qu'il faille remonter, par la façon dont les hommes l'ont produit ou utilisé, et ce que le mythe restitue, c'est une image NATURELLE de ce réel. Et tout comme l'idéologie bourgeoise se définit par la défection du nom bourgeois, le mythe est constitué par la déperdition de la qualité historique des choses : les choses perdent en lui le souvenir de leur fabrication. Le monde entre dans le langage comme un rapport dialectique d'activités, d'actes humains : il sort du mythe comme un tableau harmonieux d'essences. Une prestidigitation s'est opérée, qui a retourné le réel, l'a vidé d'histoire et l'a rempli de nature, qui a retiré aux choses leur sens humain de façon à leur faire signifier une insignifiance humaine. La fonction du mythe, c'est d'évacuer le réel : il est, à la lettre, un écoulement incessant, une hémorragie, ou, si l'on préfère, une évaporation, bref une absence sensible ⁶¹¹.

On ne remonte pas au-delà des couples système-fonction, on n'atteint que consciemment, et dans le champ du symbolique, [349] l'inconscient. L'inceste que réussirait la musique est impossible ⁶¹², les conséquences sont nombreuses.

⁶¹⁰ T. T., p. 375.

⁶¹¹ Roland BARTHES, *Mythologie*, Seuil, Paris, 1957, p.251.

⁶¹² « L'objet musical, le plus désincarné, le plus abstrait des objets qu'il nous soit donné de percevoir, possède en effet cette vertu d'être à la fois le plus mathématique et le plus sensible. C'est peut-être cette relation-là, éblouissante, qu'on refuse : on a peur.

Si le structuralisme ne peut atteindre à une explication naturelle de l'humain, sa philosophie doit changer et le « mana » reprend intérêt. Si on ne dépasse pas les couples système-fonction, c'est sur la fonction que reposent la création et le maintien de la signification, elles sont en son pouvoir. La fonction devient origine. Il lui est seulement révélé les conditions de son action et la logique rationnelle qu'implique toute réussite esthétique. Il lui est révélé les liaisons de tous ses produits à tous les autres, un « ordre des ordres » se dessine, on peut mettre au jour sa dimension esthétique.

Lévi-Strauss est précédé de ses espoirs. Poète et visionnaire, il voit vite et loin où mène tel ou tel pas de la science. Il en perçoit aussitôt les prolongements possibles et trace brillamment les circuits à suivre, les dangers à parer, le programme d'œuvre. Il participe – combien efficacement – à franchir scientifiquement un certain nombre de pas. Mais son esprit va vite, toujours en avance, son commentaire « avancé » accompagne le pas « scientifique » et on n'est jamais sûr si le prestige, la cohérence et le brio du commentaire ne servent pas d'arguments et n'emportent pas la conviction. Lévi-Strauss vit déjà comme si son effort scientifique ne pouvait aboutir qu'à ses prévisions. L'enseignement de l'expérience est comme « aspiré » par la prévision qui se charge de lui conférer son sens. Mais l'expérience ne livre-t-elle que des confirmations ?

Les « illusions de la subjectivité » gardent peut-être des trésors futurs. Le structuralisme a talent d'exprimer l'état d'esprit d'une culture qui a compris qu'elle disparaissait. [350] L'esprit se recueille en son centre et sa définition, le structuralisme le rend à la vigilance alors que de nouveaux développements se préparent en d'autres directions. Le contexte dans lequel l'homme s'était accordé une signification disparaît. L'homme n'a plus de sens, il ne réussit plus à se fier au sens qu'il vivait dans la culture qui s'évanouit. Le structuralisme traduit cet état d'esprit et prépare l'homme à se redéfinir dans un contexte transformé. Le retour aux « commencements » est déjà le discours de la fonction de l'esprit qui s'apprête à dépasser un anéantissement provisoire du

« Ainsi on ne se résout pas, et heureusement, le mystère de la musique et son dualisme : en elle se retrouvent les hommes qui croient aussi bien et tout ensemble à l'homme et à la nature, à leur ordre contradictoire et réciproque », p. 661-662, in Pierre SHAEFFER, *Traité des objets musicaux*, Essai interdisciplinaires, Seuil, Paris, 1966.

visage de l'homme. Le structuralisme rend à la conscience un objet et cet objet est l'ordre industriel. L'activité du structuraliste fait office de thérapie pour des esprits qui s'organisent en fuite. Si le structuralisme contrarie l'élan de la culture actuelle, il est sans doute, à plus longue échéance, dans le sens de la culture qui vient.

La révolution copernicienne portait un coup dur aux philosophies, la Terre n'était plus au centre et l'homme perdait ses points de référence. Mais il se « sauva » avec Descartes, puis avec Kant, en mettant au centre sa conscience et son moi, s'accordant une « transcendance » qui stoppait les conséquences de cette « révolution ». Cette révolution s'œuvre à présent en l'homme. Si le ciel était vide, si la Terre perdait ses privilèges, l'homme devait vivre en lui l'expérience de ce vide. Il ne l'a pas fait. Il interpréta son corps, devenu cosmos, dans les termes de l'ancienne cosmologie, mais le voilà qui vit en sa chair la même révolution. La conscience n'est plus au centre : l'homme est angoissé. L'avenir reste inconnu, l'homme sait que ses miroirs passés lui renvoient des tromperies. Il attend et se recueille. L'homme vit en lui-même la révolution cosmologique. Il accepte avec ironie son « machinisme », ses emballements se calment, il redevient vigilant. Une culture meurt, le néolithique s'éloigne, la sensibilité vit une mort et ignore le visage de la vie qui prépare ses surprises.

[351]

Mais l'homme peut-il se décider à jeter l'ancre ? Les voyages l'attirent. Un bateau ne peut servir de ponton, la nostalgie du large l'envahit. Les marins reprendront la mer.

[353]

L'enfer ne se trouve pas sous la piste du cirque. Tout ce qu'on peut faire, dans l'ordre tellurique, a été ou sera fait, et tout se fera aussi pour accéder à d'autres terres, sans qu'on puisse avoir un espoir bien raisonnable d'y trouver des réponses aux questions que pose celle-ci. Comme, par ailleurs, le ciel est vide, on ne voit pas très bien où Orphée descendrait aux enfers, sinon en rentrant en lui-même.

Ce dialogue des profondeurs, qui ne peut que le relier à ses semblables, la musique le lui propose, à la seule condition qu'il ne pactise pas avec l'ennemi, qu'il ne se refuse pas au mystère dont il est l'opérateur.

Pierre SCHAEFFER.

[355]

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ou La « passion de l'inceste ».
Introduction au structuralisme.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

[357]

I. Œuvre de Claude LÉVY-STRAUSS

a) Livres.

La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara, Société des Américanistes, Paris 1948.

Les Structures élémentaires de la parenté (Prix Paul Pelliot), P. U. F., Paris, 1949. Réédité chez Mouton, Paris, 1967.

Race et Histoire, Unesco, Paris, 1952. Réédité chez Gonthier, Paris, 1967.

Tristes Tropiques, Plon, Paris, 1955. (Paru ensuite en édition de poche : Union générale d'éditions, coll. 10-18, n^{os} 12-13).

Anthropologie structurale (ensemble d'articles pour la plupart déjà parus), Plon, Paris 1958.

Le Totémisme aujourd'hui, P.U.F., Paris, 1962.

La Pensée sauvage, Plon, Paris, 1962.

Mythologiques I : Le cru et le cuit, Plon, Paris, 1964

Mythologiques II : Du miel aux cendres, Plon, Paris, 1966.

b) Collaboration à divers ouvrages.

French Sociology, in *Sociology in the Twentieth Century*, ed. by Georges GURVITCH, New York, 1946. (Traduction française : *La Sociologie au XX^e siècle*, P. U. F., Paris, 1947)

Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in *Sociologie et Anthropologie*, par Marcel MAUSS, P. U. F., Paris, 1950 (rééd. en 3^e éd. en 1966).

Social Structure, Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology, New York, 1952, ultérieurement publié in *Anthropology To-Day*, ed. par A. L. KROEBER, University of Chicago Press, 1953. (Ce texte traduit et adapté fait l'objet du chapitre XV d'*Anthropologie structurale*.)

The Family, in *Man, Culture and Society*, ed. by Harry L. SHAPIRO, Oxford University Press, 1956.

CHARBONNIER Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon-Julliard, 1961. (Entretiens radiodiffusés en octobre, novembre et décembre 1959.)

[358]

c) Articles.

1936 : « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo », *Journal de la Société des Américanistes*, t. XXVIII, fasc. 2. « Entre os selvagens civilizados », *O Es-*

- tado de Sdo Paulo* ; « Os mais vastos horizontes do mundo », *Filosofia, Ciências e Letras*, vol. I, São Paulo.
- 1937 : « A civilização chaco-santiaguena », *Revista do Arquivo Municipal*, vol. IV, São Paulo.
- « La sociologie culturelle et son enseignement », *Filosofia, Ciências e Letras*, vol. II, São Paulo.
- « Poupées Karaja », *Boletim de la Sociedade de Etnografia e de Folklore*, vol. 1, São Paulo.
- « Indiens du Mato-Grosso », mission Claude et Dina LÉVI-STRAUSS.
- Guide-catalogue de l'exposition. Muséum d'Histoire naturelle, Paris.
- 1942 : « Fards indiens », *VVV*, vol. I, n° 1, New York. « Souvenir of Malinovski », *ibid.*
- 1943 : « Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud », *Renaissance*, revue trimestrielle publiée par l'École libre des Hautes Études, vol. I, fasc. 1 et 2, New York.
- « The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians », *American Anthropologist*, vol. 45, n° 3, juillet-septembre. « The Art of the Northwest Coast at the American Museum of Natural History », *Gazette des Beaux-Arts*, New York.
- 1944 : « On Dual Organisation in South America », *America Indigena*, Mexico.
- The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : the Nambikwara of Northwestern Mato-Grosso », *Transactions of the New-York Academy of Sciences*, séries II, vol. 7, n° 1.
- « Reciprocity and Hierarchy », *American Anthropologist*, vol. 46, n° 2.
- 1945 : « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », *Renaissance*, vol. II et III, New York, 1944-1945.

« L'œuvre d'Edward Westermarck », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXXIX, n^{os} 1 et 2-3.

« L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie » *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, vol. I, n^o 2 (chap. II d'A. S.).

1916 : « The Name of the Nambikwara », *American Anthropologist*, vol. 48, n^o 1.

« La technique du bonheur » (écrit en 1944), *Esprit*, n^o 127.

1947 : « La théorie du pouvoir dans une société primitive », in *Les Doctrines politiques modernes*, Brentano's, New York.

[359]

« Sur certaines similarités structurales entre les langues chibcha et nambikwara », *Actes du XXVIII^e Congrès international des Américanistes*, Paris.

« Le serpent au corps rempli de poissons », *ibid.* (chap. XIV d'A. S.).

1948 : « The Nambicuara » ; « The Tupi-Kawahib » ; « The Tribes of the Upper Xingu River », « The Tribes of the Right Bank of the Guaporé Riber P, *Handbook of South American Indians*, edited by J. STEWARD, Bureau of American Ethnology, Smithsonian, Institution, Washington, t. III.

1949 : « Le sorcier et sa magie » *Les Temps Modernes*, n^o 41 (chap. IX d'A. S.).

« L'efficacité symbolique », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXXXV, n^o 1 (chap. X d'A. S.).

« La politique étrangère d'une société primitive », *Politique étrangère*, n^o 2, mai.

« Histoire et ethnologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4^e année, n^{os} 3-4 (chap. I d'A. S.).

1950 : « The Use Wild Plants in Tropical South America », *Handbook of South American Indians*, edited by J. STEWARD, Washington, t. III. Préface à Katherine DUNHAM, *Danses d'Haïti*, Fasquelle, Paris. Préface C. BERNDT, *Women's*

Changing Ceremonies in Northern Australia, L'Homme, vol. I, n° 1, Hermann, Paris.

« Documents Rama-rama », *Journal de la Société des Américanistes*, t. XXXIX.

« Sur certains objets en poterie d'usage douteux provenant de la Syrie et de l'Inde », *Syria*, t. XXVII, fasc. 1-2.

1951 : « Language and the Analysis of Social Laws », *American Anthropologist*, vol. 53, n° 2 (chap. III d'A. S.).

Avant-propos, Les Sciences sociales au Pakistan, *Bulletin international des Sciences sociales* (numéro spécial consacré à l'Asie du Sud-Est), Unesco, Paris, vol. 3, n° 4.

1952 : « La notion d'archaïsme en ethnologie », *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. XIII (chap. VI d'A. S.).

« Les structures sociales dans le Brésil central et oriental », *Proceedings of the 29 th International Congress of Americanist*, vol. III, University of Chicago Press (chap. VII d'A. S.).

« Le Père Noël supplicié », *Les Temps Modernes*, n° 77.

« Kinship Systems of Three Chittagong Hill Tribes », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 8, n° 77.

« Miscellaneous Notes on the Kuki », *Man*, vol. 51, n° 284.

« Le syncrétisme religieux d'un village mogh du territoire de Chittagong », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXXI, n° 2. « La visite des âmes », *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études* (E.P.H.E.) (Sciences religieuses), 1951-1952.

[360]

Toward a General Theory of Communication, paper submitted to the International Conference of Linguists and Anthropologists, University of Indiana, Bloomington (miméographié).

1953 : « Panorama de l'ethnologie », *Diogenes*, vol. 2.

« Chapter One, in Results of the Conference of Anthropologists and Linguists », in *Supplement to International journal*

of American Linguistics, vol. 19, n° 2, avril 1953 (traduit et adapté : chap. IV d'A.S.).

« Recherches de mythologie américaine (I) », *Annuaire de l'E. P. H. E.*, (Sciences religieuses), 1952-1953.

1954 : « L'art de déchiffrer les symboles », *Diogène*, n° 5.

« Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », *Les Sciences sociales dans l'Enseignement supérieur*, Unesco, Paris (chap. XVII d'A. S.).

« Qu'est-ce qu'un primitif ? », *Le Courrier*, nos 8-9, Unesco, Paris. « Recherches de mythologie américaine (II) », *Annuaire de l'E.P.H.E.* » 1953-1954.

1955 : « Rapports de la mythologie et du rituel », *Annuaire de l'E.P.H.E.* (Sciences religieuses), 1954-1955.

« Les structures élémentaires de la parenté », in *La Progenèse*, Centre international de l'Enfance (Travaux et Documents VIII), Masson, Paris.

« Les mathématiques de l'homme », *Bulletin international des Sciences sociales* (numéro spécial sur les mathématiques), vol. 6, n° 4. (Republié dans *Esprit*, n° 10, 1956.)

« The Structural Study of Myth », *journal of American Folklore*, vol. 68, n° 270 (traduit avec quelques compléments et modifications : chapitre XI d'A. S.).

« Diogène couché », *Les Temps Modernes*, n° 110.

1956 : « Les organisations dualistes existent-elles ? », *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Vokenhunde*, 112, 2, 's Gravenhage (chap. VIII d'A. S.).

Compte rendu de : G. Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires*, *Revue française de Sciences politiques*, VI, 1.

« Sorciers et psychanalyse », *Le Courrier*, Unesco, Paris, juillet-août.

« Structure et dialectique », in *For Roman Jakobson, Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, La Haye (chap. XII d'A. S.).

« Jeux de société », *United States Lines, Paris Review* (numéro spécial sur les jeux).

« La fin des voyages », *L'Actualité Littéraire*, n° 26.

« Les trois humanismes », *Demain*, n° 35.

« Le droit au voyage », *L'Express*, 21 septembre.

« Les prohibitions du mariage », *Annuaire de l'E. P. H. E.* (Sciences religieuses), 1955-1956.

[361]

1957 : « Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle des tribus américaines », *Serie Orientale Roma*, XIV, Institut pour l'Étude de l'Orient et de l'Extrême-Orient, Rome.

Compte rendu de : R. Briffaut-B.Malinovski, *Marriage : Past and Present*, *American Anthropologist*, vol. 59, n° 5

« Recherches récentes sur la notion d'âme », *Annuaire de l'E.P.H.E.* (Sciences religieuses), 1956-1957

1958 : Préface à M. Bouteiller, *Sorciers et Jeteurs de sorts*, Paris, Plon. Compte rendu de : R. Firth, ed. *Man and Culture : An Evaluation of the Work of B. Malinovski*, *Africa*.

« Dis-moi quels champignons », *L'Express*, 10 avril. « Un monde, des sociétés », *Way Forum*, mars 1958. « Le dualisme dans l'organisation sociale et les représentations religieuses », *Annuaire de l'E.P.H.E.* (Sciences religieuses), 1957-1958, 1958-1959.

« Documents Tupi-kawahib », *Miscellanea Paul Rivet*, Mexico, 1958.

1959 : « Amérique du Nord et Amérique du Sud », *Le Masque*, Musée Guimet, Paris, 1959.

« Le Masque », *L'Express*, n° 443.

Art. « Passages Rites », *Excyclopædia Britannica*.

Préface à Talaysesva (Don C.), *Soleil Hopi*, Plon, Paris.

1960 : « Four Winnebago Myths. A Structural Sketch », in S. Diamond, ed. *Culture and History*, New York.

« La Geste d'Asdiwal », *Annuaire de l'E. P. H. E.* (Sciences religieuses), 1958-1959, Paris (voir aussi *Les Temps Modernes*, n° 179, mars 1961).

« Le dualisme dans l'organisation sociale et les représentations religieuses ». *id.*, *ibid.*

« Méthodes et conditions de la recherche ethnologique française en Asie », in *Colloque sur les Recherches*, etc., Fondation Singer-Polignac, Paris.

« Les trois sources de la réflexion ethnologique », *Revue de l'Enseignement supérieur*, Paris.

« La Structure et la Forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp », *Cahiers de l'Institut des Sciences économiques appliquées* (Recherches et dialogues philos. et écon., 7), n° 99, Paris. On trouvera le même texte dans *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 3, 1960, sous le titre : « Analyse morphologique des contes russes ».

« On Manipulated Sociological Models)), *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 116, 1, 's Gravenhage.

« Ce que l'ethnologie doit à Durkheim », *Annales de l'Université de Paris*, I, 1960.

[362]

Compte rendu d'enseignement (1959-1960), *Annuaire du Collège de France*.

Leçon inaugurale faite le mardi 5 janvier 1960. Collège de France, Chaire d'anthropologie sociale, Paris.

1961 : « La chasse rituelle aux aigles », *Annuaire de l'E. P. H. E.* (Sciences religieuses), 1959-1960, Paris, 1961.

« La crise moderne de l'anthropologie », *La Courrier de l'Unesco*, n° II, Paris.

« Le métier d'ethnologue », *Les Annales*, juillet 1961, nouv. série, n° 129, Paris.

Compte rendu d'enseignement (1960-1961), *Annuaire du Collège de France*.

Comptes rendus divers, *L'Homme*, vol. 1, ig6z.

1962 : (En collaboration avec R. Jakobson.) « Les Chats de Charles Baudelaire », *L'Homme*, vol. 11, n° 1, 1962.

« Jean-Jacques Rousseau, fondateur des Sciences de l'homme », in *Jean-Jacques Rousseau*, La Baconnière, Neufchâtel, 1962. « Les limites de la notion de structure en ethnologie », in R. Bastide, éd. Sens et usages du terme structure, *Janud Linguarum*, n° XVI.

Compte rendu d'enseignement (1961-1962), *Annuaire du Collège de France*.

« Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques », *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 115^e année, 4^e série, Paris.

Comptes rendus divers, *L'Homme*, vol. II, 1962.

« La Antropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi-Strauss », (par Eliseo Veron), *Cuestiones de Filosofia*, I, n°s 2-3, Buenos Aires, 1962.

« The Bear and the Barber », The Henry Myer Memorial Lecture. Reprinted from, *The journal of the Royal Anthropol. Institute*, vol. 93. Part. 1, 1963.

1963 : (En collaboration avec N. Belmont.) « Marques de propriété dans deux tribus sud-américaines », *L'Homme*, vol. III, n° 3 » 1963.

Compte rendu d'enseignement (1962-1963), *Annuaire du Collège de France*.

« Les discontinuités culturelles et le développement économique et social », *Table Ronde sur les prémices sociales de l'industrialisation* (1961), Unesco, 1963.

1964 : « Alfred Métraux, 1902-1963 », *Annales de l'Université de Paris*, n° 1, 1964

« Alfred Métraux, 1902-1963 », *Journal de la Société des Américanistes*.

« Hommage à Alfred Métraux », *L'Homme*, vol. IV, n° 2, 1964.

[363]

Compte rendu d'enseignement (1963-1964), *Annuaire du Collège de France*.

« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines ». *Revue internationale des Sciences sociales*, vol. XVI, n° 4, Unesco, Paris.

1965 : « Les sources polluées de l'art », *Arts-Loisirs*, 7-13 avril.

Présentation d'un laboratoire d'anthropologie sociale », *Revue de l'Enseignement supérieur*, 3, 1965, Paris.

Compte rendu d'enseignement (1964-1965), *Annuaire du Collège de France*.

Réponse à un questionnaire (sur 25 témoins de notre temps), *Figaro Littéraire*, n° 1023, 25 novembre.

Réponse à un questionnaire sur la critique littéraire, in *Paragone*, n° 182, nuova serie 2, avril 1965, Milano.

« The Future of Kinship Studies », The Huxley Memorial Lecture, from, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1965.

1966 : « Anthropology : its achievements and future », *Nature*, vol. 209, January 1.

Interview accordé aux *Cahiers de Philosophie* (numéro spécial Anthropologie), n° 1, janvier.

1967 : « A contre-courant », Interview de Claude Lévi-Strauss par G. Dumur, *Nouvel-Observateur*, 25 janvier 1967.

Entretien de Gilles Lapouge avec Claude Lévi-Strauss, *Figaro, Littéraire*, 2 février 1967.

« Vingt ans après », *Les Temps Modernes*, n° 256.

II. BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE

A. Livres.

AUGER Pierre, *L'Homme microscopique*, Flammarion, Paris, 2^e éd., 1966.

AUZIAA Jean-Marie, *Clefs pour le structuralisme*, Seghers, Paris, 1967,

BARTHES Roland, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1957.

– *Le Degré zéro de l'écriture*, suivi des *Éléments de sémiologie*, coll. Médiations, Gonthier, Paris, 1966.

– *Système de la Mode*, Seuil, Paris, 1967.

BASTIDE Roger, *Formes élémentaires de la stratification sociale*, Centre de Documentation Universitaire (C. D. U.), Paris, 1965.

BELIN-MILLERON J., *La conscience contemporaine et ses problèmes devant les faits*, Institut de Sociologie, Université de Bruxelles, 1963.

BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard, Paris, 1966.

BONSACK François, *Information, Thermodynamique, Vie et Pensée*, Gauthier-Villars, Paris, 1961.

[364]

BUYSENS Éric, *Vérité et Langue. Langue et Pensée*, Institut de Sociologie, Université de Bruxelles, 1960.

CAHIERS de Royaumont (collabor.), *Le Concept d'information dans la science contemporaine*, Minit, Gauthier-Villars, Paris, 1965.

COLLABORATION, *Le Langage*, Sociétés de philosophie de langue française. Actes du XIII^e Congrès, La Baconnière, Neufchâtel, 1966.

COUFFIGNAL L., *Les Notions de base*, coll. Information et Cybernétique, Gauthier-Villars, Paris, 1958.

DAVID Aurel, *La Cybernétique et l'humain*, coll. Idées, Gallimard, Paris, 1965.

DELBUZE Gilles, *La Philosophie critique de Kant*, P. U. F., Paris, 1963

DERRIDA Jacques, *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.

– *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.

DUFRENNE M., *La Personnalité de base*, P. U. F., Paris, 1953.

DURAND Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, P. U. F., Paris, 2e éd., 1963

Ey Henri (éd. par), *L'Inconscient*. VI^e Colloque de Bonneval, D. D. B., 1966.

FAGES J. B., *Comprendre le structuralisme*, Privat, Toulouse, 1967.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Bibliothèque des Sciences humaines, Paris, 1966.

GRANGER G.-G., *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1960.

GREIMAS A.J., *Sémantique structurale*, Didier-Larousse, Paris, 1966.

GUSDORF G., *Introduction aux sciences humaines*, Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Les Belles Lettres, Paris, 1960.

JAKOBSON R., *Essais de linguistique générale*, Minuit, Paris, 1963.

JOUVENEL B., *De la politique pure*, Calmann-Lévy, Paris, 1963.

KARDINER A. et PREBLE E., *Introduction à l'ethnologie*, coll. Idées, Gallimard, Paris, 1966.

LACAN Jacques, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.

LEFEBVRE Henri, *Métaphilosophie*, Minuit, Paris, 1963.

– *Le Langage et la société*, coll. Idées, Gallimard, Paris, 1966.

LEROI-GOURHAN A., *Le Geste et la parole* (2 vol.), Albin-Michel, Paris, 1964 et 1965.

MALMBERG B., *Les Nouvelles Tendances de la linguistique*, P. U. F., Paris, 1966.

MARTINET A., *Éléments de linguistique générale*, Colin, Paris, 1965.

– *La Linguistique synchronique*, P. U. F., Paris, 1966.

MERLEAU-PONTY M., *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.

– *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, C. D. U., 1960.

MOLES Abraham et VALLANCIEN B. (éd. par), *Communications et Langages*, coll. Information et Cybernétique, Gauthier-Villars, Paris, 1963.

ORTIGUES Edmond, *Le Discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962.

[365]

PIAGET Jean, *Sagesse et Illusions de la Philosophie*, P. U. F., Paris, 1965.

QUILLET P., *Bachelard*, Seghers, Paris, 1965.

RICŒUR Paul, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965.

SARTRE Jean-Paul, *Critique de la Raison dialectique (I)*, Gallimard, Paris, 1960.

SAUSSURE F. de, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1965.

SCHAEFFER Pierre, *Traité des objets musicaux, Essai interdisciplines*, Seuil, Paris, 1966.

SEBAG Lucien, *Marxisme et Structuralisme*, Payot, Paris, 1964.

Sexualité humaine, Lethielleux, Paris, 1966.

TROUBETSKOY N. S., *Principes de phonologie*, trad. J. Cantineau, Klincksieck, Paris, 1957.

VIET Jean, *Les Méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, Mouton, Paris, 1965.

VERSTRAETEN P., *Esquisse pour une critique de la raison structuraliste*, Thèse de Doctorat, Université de Bruxelles, 1964.

WIENER Norbert, *Cybernétique et Société. L'usage humain des êtres humains*, coll. 10-18, Union Génér. d'Éditions, Paris, 1962.

B. Articles.

Aletheia, « Le structuralisme » (numéro spécial), Paris, mai 1966.

Arc (L'), « Lévi-Strauss » (numéro spécial), n° 26, Aix-en-Provence, 1964 (avec des articles de L. de Heusch, J. Pouillon, B. Pingaud, G. Genette, C. Deliège, etc.).

ARON R., « L'ethnologue entre les primitifs et la civilisation », *Le Figaro Littéraire*, 24 décembre 1955.

AUGER P., « Les modèles dans les sciences », *Diogène*, n° 52, 1966.

Aut Aut (revue), numéro spécial sur Lévi-Strauss, juillet 1965, Milano.

BALANDIER G., « Le hasard et les civilisations », *Cahiers du Sud*, n° 319, 1953.

– « Grandeur et servitudes de l'ethnologue », *Cahiers du Sud*, n° 337, 1956.

BARTHES R., « L'activité structuraliste », *Les Lettres Nouvelles*, février 1963

– « La pensée sauvage », *Information sur les Sciences sociales*, vol. 1, n° 4, 1962.

– « Les sciences humaines et l'œuvre de Lévi-Strauss », *Annales*, novembre-décembre 1964.

BASTIDE R., « L'ethnologie et le nouvel humanisme », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 154, 1964.

– « Lévi-Strauss ou l'ethnologue à la recherche du temps perdu », *Présence Africaine*, avril-mai 1956.

– « La nature humaine : le point de vue du sociologue et de l'ethnologue », *La Nature humaine, actes du XI^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Paris, 1961.

– « La pensée obscure et confuse », *La Monde non chrétien*, 75-76, 1965.

[366]

BATAILLE G., « Un livre humain, un grand livre », *Critique*, février 1956.

– « L'énigme de l'inceste », in *L'Érotisme*, coll. 10-18, n^{os} 221-222, Union Génér. d'éd., Paris, 1965.

BEAUVOIR S. de, « Les structures élémentaires de la parenté », *Les Temps Modernes*, n^o 49, novembre 1949.

BECK B., « Claude Lévi-Strauss », *La Revue de Paris*, avril 1956.

BELLOUR R., « Entretiens avec Claude Lévi-Strauss », *Les Lettres Françaises*, n^o 1165, 12 janvier 1967.

BLANCHOT M., « L'homme au point zéro », *La Nouvelle Revue Française*, avril 1956.

BŒHM R., « Les sciences exactes et l'idéal husserlien d'un savoir rigoureux », *Archives de Philosophie*, vol. XXVII, cah. III-IV, 1964.

BROSSE J., « Comment lire Lévi-Strauss », *Arts-Lettres-Spectacles*, n^o 977, octobre 1964.

Bulletin de la Société française de Philosophie (revue), « Le langage et l'immanence », n^o 1, Colin, Paris, janvier-mars 1965.

Cahiers pour l'Analyse (publiés par le Cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure), « Lévi-Strauss dans le XVIII^e siècle », n^o 4, septembre-octobre 1966 (articles de Jacques DERRIDA et Jean MOSCONI).

Cahiers de Philosophie, « Anthropologie » (numéro spécial), n^o 1, Paris, janvier 1966.

CAILLOIS R., « Théorie des jeux », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n^o 1, 1958.

– « Illusions à rebours », *La Nouvelle Revue Française*, n^o 24, 1954 et n^o 25, 1955. (Réponse : C. Lévi-Strauss, « Diogène couché », *Les Temps Modernes*, 1955 et Réponse à Roger Caillois, *ibid.*)

CARUSO P., « Ragione analitica e ragione diallettica nelle nuova antropologia », *Aut Aut*, n^{os} 82 et 84, 1964.

CASTEL R., « Méthode structurale et idéologie structuraliste ». *Critique*, n° 210, novembre 1964.

COUSTEIX P., « Cl. Lévi-Strauss : Mythologiques », *L'École Libératrice*, n° 25, 12 mars 1965.

DAMISH H., « L'horizon ethnologique », *Les Lettres Nouvelles*, n° 32, février 1963.

DAVY G., « Les structures élémentaires de la parenté », *Année Sociologique*, 3^e série, 1948-1949.

DELAHAYE, M. et RIVETTE J., « Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss », *Les Cahiers du Cinéma*, t. XXVI, n° 156, 1964.

DUVIGNAU » J., « Le vicaire des tropiques ». *Les Lettres Nouvelles*, juillet-août 1958.

EDMOND M.-P., « L'anthropologie structuraliste et l'Histoire », *La Pensée*, n° 123, octobre 1965.

Esprit, numéro spécial, novembre 1963, « La pensée sauvage et le structuralisme », [367] exposés de J. CUISENIER, N. RUWET, M. GABORIAU, P. RICŒUR, suivis de « Discussion avec Lévi-Strauss ».

– Numéro spécial, mai 1967, « Le structuralisme et les sciences humaines », articles d'Y. BERTHERAT, G. CORNIL, M. DUFRENE, P. RICŒUR, P. BURGELIN, J. LADRIÈRF, J. CUISENIER, etc.

ÉTIEMBLE, « Des Tarahumaras aux Nambikwaras, ou du peyotl à la tendresse humaine », *Évidences*, mars et avril 1956.

FESSARD G., « Le fondement de l'herméneutique, etc. », *Archivio di Filosofia*, n^{os} 1-2, Roma, 1963.

– « Politique et structuralisme », in *Recherches et Débats*, D. D. B., Paris, 1966.

– « Symbole, Surnaturel, Dialogue », in *Démythisation et Morale*, *Archivio di Filosofia*, Aubier-Montaigne, Paris, 1965.

FLEISCHMANN E., « L'esprit humain selon Claude Lévi-Strauss », *Archives européennes de Sociologie*, t. VII, n° 1, 1966.

FOUCHET M.-P., « L'expérience du regret », *Preuves*, octobre 1956.

FRANK N., « Il buon Selvaggio », *Il Mondo*, juillet 1959.

FURET F., « Les Français et le structuralisme », *Preuves*, n° 192, février 1967.

GALIMBERTI A., « Méthode, langage et société », *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars-juin 1960.

GLUSKSMANN A., « La déduction de la cuisine et les cuisines de la déduction », *Information sur les Sciences sociales*, vol. IV, n° 2, juin 1965.

– « Le structuralisme ventriloque », *Les Temps Modernes*, mars 1967.

GRANGER G., « Événement et structure dans les Sciences de l'homme », *Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée*, série M., n° 1, 1957.

GREEN A., « La psychanalyse devant l'opposition de l'histoire et de la structure », *Critique*, n° 194, juillet 1963.

GREIMAS A.-J., « L'Actualité du saussurisme », *Le Français Moderne*, juillet 1956.

– « Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique », *Communications*, 1966.

GURVITCH G., « Le concept de structure sociale », *Cahiers internationaux de Sociologie (C. I. S.)*, vol. 19, 1955 (réponse : chapitre XVI d'A. S.).

HAUDRICOURT A. et GRANAI G., « Linguistique et sociologie », *C. I. S.*, vol. 19, 1955.

HEUSCH Luc de, « A propos d'une mise en question par le R. P. de Sousberghe des thèses sociologiques de M. Lévi-Strauss », *Zaire*, n° 8, octobre 1955.

– « Les vacances de la Science », *Zaire*, n° 7, juillet 1956.

– « L'œuvre de M. Lévi-Strauss et l'évolution de l'ethnologie française », *Zaire*, n° 8, 1958.

– « Anthropologie structurale et symbolisme », *Cahiers internationaux du Symbolisme*, vol. 2, 1963.

[368]

– « Vers une mythologique », *Critique*, n^{os} 219-220, août-septembre 1965.

HOMANS G. C. et SCHNEIDER D. M., *Marriage, Authority and Final Causes*, Chicago, 1955.

JACOB A., « Nature et histoire à la lumière de la linguistique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, no 3, 1961.

JOSSELIN DE JONG, J. P. B., « Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage », Leiden, 1952 (*Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, n^o 10).

KOCKELMANS J. J. G., « L'objectivité des sciences positives d'après le point de vue de la phénoménologie », *Archives de Philosophie*, vol. XXVII, cah. III-IV, 1964.

LACROIX J., « Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss », in *Panorama de la Philosophie contemporaine*, Paris, 1966.

LASSUDRIE-DUCHÊNE B., « La consommation ostentatoire et l'usage des richesses », *Bull. S. E. D. E. I. S.*, Études, n^o 933, 1965.

LEACH E. R., « The Structural Implications of Matrilateral Cross-cousin Marriage », in *Rethinking Anthropology*, London, 1961.

– « Lévi-Strauss in the Garden of Eden », *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 23, 4, 1961.

– « Telstar et les aborigènes de la Pensée sauvage », de Claude Lévi-Strauss, *Annales*, novembre-décembre 1964.

LEFEBVRE H., « Réflexions sur le structuralisme et l'histoire », *C. I. S.*, vol. XXXV, juillet-décembre 1963.

– « Claude Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme », *L'Homme et la Société*, Revue internationale de Recherches et de Synthèses sociologiques, n^o 1, juillet-août-septembre 1966.

LEFORT C., « L'échange et la lutte des hommes », *Les Temps Modernes*, février 1951.

– Sociétés sans histoire et historicité », *C. I. S.*, vol. 12, 1952, (réponse : chapitre XVI d'A. S.).

LEIRIS M., « A travers *Tristes Tropiques* », *Les Cahiers de la République*, n° 2, juillet 1956.

LOCHER G. W., « De Antropoloog Lévi-Strauss en het probleem van de Geschiedenis », *Forum der Letteren*, novembre 1961.

LYOTARD J. F., « Les Indiens ne cueillent pas les fleurs (à propos de Claude Lévi-Strauss) », *Annales*, n° 1, janvier-février 1965.

MAKARIUS Raoul et Laura, « Ethnologie et structuralisme », *L'Homme et la Société*, janvier-février-mars 1967.

MARTINOIS B. de, « A propos de *Le cru et le cuit* », page spéciale de *Combat*, 18 novembre 1964.

MERLEAU-PONTY M., « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Signes*, Paris, 1960.

– « L'œil et l'esprit », *Les Temps Modernes*, n°s 184-185, 1961.

[369]

MIOTTO A., « Antropologia strutturale e antropologia culturale », *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, vol. XXIX, fasc. VI, 1958.

MORELLE P., « Nous sommes tous des bricoleurs », *Démocratie Nouvelle*, n°s 7-8, 1965.

MURPHY R. F., « On Zen Marxism : Filiation and Alliance », *Man*, vol. LXIII, n° 21, February 1963.

NEEDHAM R., *Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology*, University of Chicago Press, 1962.

OPTIGUES E., « Nature et Culture dans l'œuvre de Lévi-Strauss », *Critique*, n° 189, février 1963.

PACI E., « Il senso delle parole : struttura », *Aut Aut*, n° 73, 1963.

– « Strutturalismo, fonologia e antropologia », *Aut Aut*, n° 77.

– « Fenomenologia e antropologia », *ibid.*, n° 77.

PARAIN B., « Les sorciers », *L'Homme nouveau*, mai 1956.

La Pensée, « Structuralisme et marxisme » (numéro spécial), n° 135, octobre 1967.

PERISTIANY J., « Social Anatomy », *Times Literary Supplement*, 22 February 1957.

PICON G., « Tristes Tropiques ou la conscience malheureuse », in *L'Usage de la lecture*, vol. II, Paris, 1961.

PIGUET J.-C., « Les conflits de l'analyse et de la dialectique », *Annales*, n° 3, 1965.

PIVIDAL R., « Peut-on acclimater la Pensée sauvage ? », *Annales*, n° 3, 1965.

– « Signification et position de l'œuvre de Lévi-Strauss », *Annales*, novembre-décembre 1964.

POUILLON J., « L'œuvre de Claude Lévi-Strauss », *Les Temps Modernes*, juillet 1956.

RENAUD-VERNET O., « Lévi-Strauss et la pensée mythique », *La Gazette de Lausanne*, juin 1965.

REVEL J.-F., *Pourquoi des philosophes ?* Paris, 1957 (réponse : chapitre XVI d'A. S.).

Revue de l'Enseignement supérieur, « Les sciences ethnologiques », III, 1965.

Revue internationale de Philosophie, « La notion de structure » (numéro spécial), n°s 73-74, Bruxelles, 1965.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger, « Logique et philosophie des sciences », n° 2, avril-juin 1965.

RICHARD P., « Analyse des Mythologiques de Claude Lévi-Strauss », *L'Homme et la Société*, n° 4, avril-mai-juin 1967,

RICŒUR P., « Symbolique et temporalité », *Archivio di Filosofia*, n°s 1-2, Roma, 1963.

– « Le symbolisme et l'explication structurale », *Cahiers internationaux du Symbolisme*, n° 4, 1964.

[370]

RODINSON M., « Racisme et civilisation », *La Nouvelle Critique*, n° 66, 1955.

– « Ethnographie et relativisme », *La Nouvelle Critique*, n° 69, 1955 (réponse : chapitre XVI d'A. S.).

Roy Cl., « Claude Lévi-Strauss ou l'homme en question », *La Nef*, n° 28, 1959.

RUYER R., « Perception, croyance, monde symbolique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, janvier-mars 1962.

– « Le mythe de la raison dialectique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°s 1-2, janvier-juin 1961.

SALMAN D. H., « Pensée mythique », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. XLIX, 4, 1965

SCHNEIDER D. M., « Some Muddles in the Models, or How the System Really Works », *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock Publications, London, 1965.

SEBAG L., « Le mythe : code et message », *Les Temps Modernes*, n° 226.

SIMONIS Y., « Marxisme et structuralisme », *Frères du Monde*, n° 45, 1967- « Silence du structuralisme, silence de la religion », *Projet*, novembre 1967.

SONTAG S., « A Hero of our Time », *The New York Review of Books*, Vol. I, n° 7, 1963.

SURET-CANALE J., « Marxisme et structuralisme », *Clarté*, n° 10, 1967.

Les Temps Modernes, « Problèmes du structuralisme » (numéro spécial), n° 246, novembre 1966 (articles de J. POUILLON, BARBUT, GREIMAS, MACHEREY, EHRMANN, GODELIER, etc.).

VERSTRAETEN R., « Lévi-Strauss ou la tentation du néant », *Les Temps Modernes*, n°s 206, 207 et 208, juillet et août-septembre 1963.

WAELEHENS A. de, « Philosophie et non-philosophie », *Revue philosophique de Louvain*, t. 57, 1959.

– « Savoir scientifique et savoir phénoménologique », *Archives de Philosophie*, vol. XXVII, cah. III-IV, 1964.

WAHL J., « Le cru et le cuit », *France-Observateur*, n° 758, novembre 1964.

Yale French Studies (Y. F. S.), « Structuralism » (numéro spécial), n°s 36-37, Eastern Press, New Haven, 1966.

ZIEGLER J., « Sartre et Lévi-Strauss », *Nouvel Observateur*, n° 25, 6 mai 1965.

Fin du texte