

ENTRE THÉORIE DU SENSIBLE ET LOGOS ESTHÉTIQUE : LÉVI-STRAUSS ET MERLEAU-PONTY

Davide Scarso

ERES | Figures de la psychanalyse

**2009/1 - n° 17
pages 57 à 73**

ISSN 1623-3883

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2009-1-page-57.htm>

Pour citer cet article :

Scarso Davide, « Entre théorie du sensible et logos esthétique : Lévi-Strauss et Merleau-Ponty »,
Figures de la psychanalyse, 2009/1 n° 17, p. 57-73. DOI : 10.3917/fp.017.0057

Distribution électronique Cairn.info pour ERES.

© ERES. Tous droits réservés pour tous pays.

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

Entre théorie du sensible et logos esthétique : Lévi-Strauss et Merleau-Ponty

• **Davide Scarso •**

Située dans une position centrale en ce qui concerne la relation entre nature et culture, la question de l'animalité est un des thèmes où l'investigation philosophique de Merleau-Ponty et les études anthropologiques de Lévi-Strauss arrivent à une proximité remarquable. Leurs considérations sur la vie animale, qui remontent à la fin des années 1950 et au début des années 1960, révèlent des résonances significatives et des échanges singuliers. Bien que tout cela n'arrive pas à annuler des différences d'attitude théorique qui restent profondes, nous croyons qu'il sera par là possible de comprendre dans quel sens, selon Lévi-Strauss, l'utilisation de la notion d'« Esprit sauvage » chez lui et chez Merleau-Ponty était « en même temps la même et tout autre chose¹ ».

D'une façon très générale, qu'il faudra caractériser avec plus de détail, on peut dire que pour Lévi-Strauss les relations entre le monde de la nature et ce que le philosophe appelle logos, c'est-à-dire le monde du langage et de la pensée, se développent sur fond d'une coupure fondamentale qui les sépare nettement l'un de l'autre. Au contraire, Merleau-Ponty, dans ses cours sur la nature au Collège de France, a cherché à tracer une sorte de continuité entre nature et culture ou, mieux, à penser une relation qui allait au-delà de l'alternative continuité et discontinuité et qu'il décrivait comme « échappement » ou « pli ».

Comme on sait, la prohibition de l'inceste, figure centrale de la coupure entre nature et logos selon l'anthropologue, n'est pas la conséquence de considérations d'ordre biologique ou moral, ni l'effet d'un certain développement culturel remontant à la préhistoire de l'humanité. Son action s'explique à un tout autre

1. C. Lévi-Strauss, « De quelques rencontres », *L'Arc*, n° 46, 1971, p. 45.

niveau : le fait que certaines partenaires sexuelles soient prohibées – quelles qu'elles soient – constitue la forme première de la différenciation sociale. Cette prohibition marque l'ancrage même de la vie culturelle dans la vie naturelle, parce que c'est par là que la différence sociale s'implante dans l'indifférencié biologique, constituant, pour ainsi dire, la condition transcendante de tout échange possible, donc de toute sociabilité². Pour Lévi-Strauss, qui a conjugué d'une façon extrêmement originale et productive la linguistique de Jakobson avec *L'essai sur le don* de Marcel Mauss, dire que les hommes vivent en société signifie qu'ils communiquent, que ce soit en s'échangeant des messages, des biens et des services ou, enfin, des femmes. Derrière ces phénomènes apparemment très distincts, la même « fonction symbolique » est à l'œuvre.

Les propos concernant l'échange des femmes ont provoqué des réactions virulentes du côté féministe. L'anthropologue a précisé que, le point de vue renversé, ce sont les femmes qui échangent entre elles les hommes et que le système ne change point. Et il a ajouté – dans un élan généalogique très rare chez les structuralistes – qu'en observant comment les hommes s'échangent les femmes on aura pu comprendre beaucoup sur l'origine du langage³. Au début, on échangeait les signes comme on échange les femmes. Ensuite les signes ont perdu leur « valeur » originale, que seul le mot poétique garde encore, et se sont réduits « à l'état de symboles ou de jetons⁴ ».

Mais il a plus souvent insisté sur le caractère tranchant de l'avènement de la fonction symbolique et de ses lois inconscientes, qui ont institué en un seul mouvement le royaume de la culture, c'est-à-dire des échanges : règles matrimoniales, trocs de biens, langage. À propos du langage, l'avatar de la fonction symbolique qui, grâce à la linguistique structurale, a mieux et plus précocement révélé ses propriétés formelles, Lévi-Strauss a dit : « 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 progressivement⁵. »

2. Cf. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949, nouvelle éd., La Haye-Paris, Mouton, 1967, p. 550.

3. Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 60-70.

4. *Ibidem*, p. 70.

5. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (1950), dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2004, p. xlviil.

Au contraire, Merleau-Ponty a cherché, notamment dans ses cours au Collège de France dédiés au concept de Nature, une manière de penser la naissance progressive de la signification au sein de la vie animale, en concevant un passage de la nature au logos, de l'animalité à l'humanité – ou, dans la terminologie de *Le visible et l'invisible*, de l'« être sauvage » à l'« être cultivé⁶ » – qui aurait eu lieu « sans coupure absolue⁷ ».

On n'ambitionne pas ici de restituer dans sa globalité le parcours de ces études de Merleau-Ponty, qui sont très articulées et complexes ; on se bornera à reprendre principalement ses lectures des œuvres de Jacob von Uexküll⁸ et de Konrad Lorenz, dans lesquelles le philosophe juge trouver des figures conceptuelles essentielles à ses objectifs théoriques.

Les analyses d'Uexküll, qui visaient une description fidèle du lien qui relie l'animal à l'environnement dans ses caractéristiques sensorielles et comportementales, étaient centrées sur la notion d'*Umwelt*, ce qui signifie quelque chose comme « monde alentour ». D'après le biologiste balte, observe Merleau-Ponty dans ses cours, classifier les animaux du point de vue de l'adaptation n'était pas convenable, car tous les animaux sont ajustés à certaines traces, plus ou moins amples et différenciées, de l'environnement dans lequel ils vivent. Ce qu'il faut faire c'est comprendre correctement et décrire soigneusement cet ajustement, c'est-à-dire le monde ambiant de tel ou tel animal particulier, ce que Uexküll appelait *Umwelt*. De cette façon, l'animal cesse d'être vu comme le produit de certaines conditions environnementales sans être considéré non plus comme le seul acteur du scénario naturel, car avec la notion d'*Umwelt* on révèle une

6. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, postface de C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964, p. 11.

7. M. Merleau-Ponty, *La nature, notes, cours du Collège de France*, établi et annoté par Dominique Séglard, suivi des résumés de cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty, Paris, Le Seuil, 1995, p. 288. Ce livre recueille des notes d'auditeurs relatives au premier cours, « Le concept de Nature » (1956-1957), et au deuxième, « L'animalité, le corps humain, passage à la culture » (1957-1958), aussi comme les notes personnelles de Merleau-Ponty relatives au troisième cours, « Nature et logos : le corps humain » (1959-1960).

8. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Springer, 1909, et id., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen - Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Berlin, Springer, 1934 ; Konrad Lorenz, « Der Kumpan in der Umwelt des Vogels », dans *Journal für Ornithologie*, n° 83 (2-3), 1935, p. 137-215 et p. 289-413 et id., « Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung », *Zeitung für Tierpsychologie*, n° 5, p. 235-409.

« réalité intermédiaire entre le monde tel qu'il existe pour un observateur absolu et un domaine purement subjectif⁹ ». Qu'il soit limité à quelques indices très simples – comme dans le cas de la méduse ou de la tique – ou ouvert à des ensembles plus complexes, aux autres animaux de la même espèce et d'espèces différentes, l'animal réalise toujours le « déploiement d'un *Umwelt*¹⁰ » :

« L'animal est produit par la production d'un milieu, c'est-à-dire par l'apparition, dans le monde physique, d'un champ radicalement autre que le monde physique avec sa temporalité et sa spatialité spécifiques¹¹. »

La notion d'*Umwelt* a, selon le philosophe, l'inestimable mérite de nous permettre de « relier ce que l'on sépare habituellement¹² ». Et cela s'applique à la relation entre l'animal et l'environnement aussi bien qu'à la relation entre animalité et humanité, car on n'arrive jamais à définir avec précision le point où l'on passe d'un rapport mécanique avec le milieu naturel à la conscience : « L'homme est entré sans bruit », dit Merleau-Ponty en rapportant ce qu'il considère comme l'une des meilleures intuitions de Teilhard de Chardin¹³. Entre le comportement de l'animal inférieur – qui peut en effet être comparé à une machine – et le comportement de l'animal supérieur – que les biologistes fréquemment décrivent en utilisant la notion de conscience – il n'y a pas de fracture. C'est toujours le déploiement d'un *Umwelt* qui a lieu, seulement il est de moins en moins dirigé vers un objectif prédéterminé et devient « de plus en plus, interprétation de symboles¹⁴ ».

Bien que pour Merleau-Ponty, comme on l'a déjà vu, il n'y ait pas de « coupures » dans cette sorte de généalogie de la signification, il est à noter qu'il reconnaît, en suivant Uexküll, qu'il y a toutefois un point où se donne « une nouveauté absolue¹⁵ ». C'est le surgissement, à l'intérieur de l'*Umwelt* que les animaux se donnent, d'un *Gegenwelt*, c'est-à-dire d'une réplique ou copie interne du monde extérieur, dans leur système nerveux. Les animaux qui ne

9. *Ibidem*, p. 220.

10. *Ibidem*, p. 228.

11. *Ibidem*, p. 227.

12. *Ibidem*, p. 228.

13. *Ibidem*, p. 339, Merleau-Ponty cite ici P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain : l'apparition de l'homme*, Paris, Le Seuil, 1955, p. 203. Pour une remarquable analyse et questionnement du thème anthropologique chez Merleau-Ponty, voir É. Bimbenet, *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.

14. *Ibidem*, p. 231.

disposent pas de ce « miroir du monde » constitué par le système nerveux ne réagissent qu'à ce qui est strictement essentiel pour leur subsistance, ignorant tout le reste. Ils sont donc « fermés », comme dit Uexküll, à la majorité des informations provenant de l'extérieur. En revanche, le *Gegenwelt* constitue un « ensemble qui ordonne, coordonne et interprète » agissant entre l'animal et le monde extérieur :

« Dans cette perspective, l'agencement du monde extérieur, l'univers objectif, joue désormais plutôt le rôle de signe que celui de cause. Pour les méduses, les stimuli exigent une réponse définie d'avance par la structure de l'organisme ; pour les animaux supérieurs, ils sont donnés à une élaboration nerveuse et traduits dans le système linguistique du système nerveux¹⁶. »

C'est en s'appuyant sur des observations de l'éthologiste Konrad Lorenz, qui a travaillé, au moins dans une certaine mesure, dans le sillage de Uexküll, que Merleau-Ponty juge donc pouvoir penser « le passage de l'instinct au symbolisme¹⁷ ». L'une des observations centrales dans cette perspective est que, d'après Lorenz, les tendances instinctives en général ne sont pas des réactions mécaniques à des stimuli déterminés, mais plutôt des schémas d'activité pourvus d'une certaine autonomie. Tout comme des fonctions organiques, les instincts sont des styles de conduite *a priori* qui se fixent à un objet, sans d'ailleurs l'assumer comme finalité¹⁸. L'instinct, dit Lorenz, est *objektlos*, il est sans objet. Par exemple, la vision d'une proie potentielle déclenche chez l'aigle une séquence motrice de capture qui est essentiellement stéréotypée. Pourtant, avant que cela n'arrive, l'aigle effectue toute une série d'actes préparatoires intentionnels, non instinctifs, qui produisent la situation idéale au déclenchement de l'action instinctive. Cela nous indique que le comportement de l'animal n'est pas à voir comme une action dirigée vers un objet précis, mais plutôt comme la résolution d'une tension interne :

« Cette tension rencontre l'objet non pas tant parce qu'elle est dirigée vers lui que parce qu'il est un moyen capable de résoudre la tension, comme si l'objet intervenait comme point d'appui d'un thème qui est dans l'animal, comme s'il apportait à l'animal le fragment d'une mélodie que l'animal portait en lui-même, ou venait réveiller un *a priori*, provoquait une réminiscence¹⁹. »

15. *Ibidem*, p. 225.

16. *Ibidem*, p. 225.

17. *Ibidem*, p. 249.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*, p. 250.

D'après les analyses de Lorenz, c'est juste pour un nombre très réduit de cas que l'instinct est lié à un stimulus pleinement défini, étant dans la généralité des cas caractérisé par une certaine indétermination. L'absence de traits déclencheurs peut être compensée par l'accentuation des traits restants et, comme on sait, il est possible d'induire une conduite instinctive en usant de leurre. L'instinct, observe Merleau-Ponty, a sans doute une inertie propre, étant déterminé a priori, mais en même temps possède aussi un caractère *onirique*, car il réagit à des stimuli abstraits et est donc « orienté vers l'image ou le typique²⁰ ». En retenant l'exemple des travaux d'Uexküll, le philosophe souligne comment un *pagurus* peut voir dans la même anémone marine un moyen de protection, une potentielle nourriture ou encore une habitation. Plus exactement, tout objet à la forme conique ou cylindrique peut être visé de cette manière. L'acte instinctif, n'étant plus le corrélat d'un objet défini avec précision mais plutôt d'un schéma sommairement tracé, devient « une élaboration systématique du monde²¹ ».

Certaines espèces peuvent même activer des séquences stéréotypées en absence de stimuli correspondants, ce qui équivaut à dire qu'ils peuvent *simuler* une activité. Quand elle n'est qu'ébauchée et reste comme en suspens, observe Merleau-Ponty, une conduite instinctive assume une certaine portion d'inactualité qui en fait un « comportement symbolique » et même un « signifié²² ». Le canard, par exemple, peut esquisser l'acte de se lancer en vol, sans le conclure, pour l'apprendre à ses petits ; il y a des poissons qui utilisent le mouvement latéral de la tête, normalement le début d'un élan en avant, pour rappeler leur progéniture ou, chez d'autres espèces, pour signaler un danger. Ce qui, pour le philosophe, nous montre comment une conduite qui en principe est purement instinctive peut devenir, quand elle n'est qu'ébauchée, un geste et un signe, c'est-à-dire l'amorce d'une activité symbolique : « Avec l'activité à vide, l'instinct va être capable de dérailler, ou va passer de l'activité instinctive à l'activité symbolique²³. » Les animaux, et en particulier les animaux supérieurs, ne se limitent donc pas à réagir mécaniquement à la présence d'un objet déterminé, mais opèrent avec une « architecture de symboles » en réalisant, selon Merleau-Ponty, quelque chose de très proche d'une esquisse de culture, une « pré-culture²⁴ ».

20. *Ibidem*, p. 253.

21. *Ibidem*, p. 254.

22. *Ibidem*, p. 255.

23. *Ibidem*, p. 254.

24. *Ibidem*, p. 231.

La voie vers le symbolisme est ouverte précisément par la possibilité d'un détournement de l'instinct, ce que le philosophe souligne en disant que « la communication dérive des symboles innés, mais *indirectement*²⁵ ». La conscience même n'est qu'un type de comportement, une de ses formes et, par conséquent, elle ne peut pas être employée comme critère explicatif général : « Uexküll [...] pose l'*Umwelt* comme un type dont l'organisation, la conscience et la machine ne sont que des variantes²⁶. » Le langage, la conscience ou la raison ne sont donc pas attributs exclusifs des êtres humains qui les sépareraient des autres êtres vivants, mais ils s'annoncent déjà chez les animaux. Donc si l'on veut définir l'homme avec la formule aristotélicienne *zoon logon ekon*, que Merleau-Ponty préfère traduire avec Paul Valéry comme « animal de mots²⁷ », il faut alors ajouter que l'animalité est « *logos* du monde sensible : un sens incorporé²⁸ ». On peut donc même dire que la culture constitue une « seconde nature » au sens où elle n'est qu'une « transfiguration de la nature » : « Il y a un *logos* du monde naturel, esthétique, sur lequel s'appuie le *logos* du langage²⁹. »

Merleau-Ponty a repris cette ligne de pensée dans son cours de 1959/1960, qu'il a dédié au thème « Nature et logos : le corps humain » et qui nous est accessible uniquement par les notes personnelles du philosophe, d'une façon donc beaucoup plus fragmentaire que pour les deux premier cours. Sur la base des considérations que l'on a déjà rappelées, pour Merleau-Ponty il ne faut pas penser l'être humain comme le résultat de l'addition de l'animalité et de la raison, pris comme éléments extrinsèques l'un à l'autre, mais comme différence face à l'être animal, une différence relative qui se développe sur un fond de commensurabilité. L'humanité est en premier lieu « une autre manière d'être corps³⁰ », qui s'établit dans sa différence avec l'animalité « par échappement et non par superposition³¹ ». Animalité et humanité se trouvent donc dans une

25. *Ibidem*, p. 255, nous soulignons.

26. *Ibidem*, p. 221.

27. *Ibidem*, p. 219. « Nous avons cet acquis comme nous avons des bras, des jambes, nous en usons sans y penser, comme nous "trouvons" sans y penser nos jambes, nos bras, et Valéry a bien fait d'appeler "animal de mots" cette puissance parlante où l'expression se prémedite. On ne peut la comprendre comme union de deux ordres positifs » (Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 28).

28. *Ibidem*, p. 219.

29. *Ibidem*, p. 274.

30. *Ibidem*, p. 269.

31. *Ibidem*, p. 277.

relation d'enveloppement réciproque, de *Ineinander*³², elles sont liées par une « parenté étrange³³ », et on trouve en effet dans le monde animal quelque chose comme des anticipations et des caricatures de l'homme. Thème que d'ailleurs le folklore et les traditions mythologiques, comme l'observe Lévi-Strauss, développent très fréquemment³⁴.

D'après le philosophe, ce sont les masques *inua* des eskimo d'Alaska qui peuvent offrir une représentation frappante de l'entrelacement qui lie humanité et animalité. Du mois de décembre 1959 au mois de septembre 1960, avait eu lieu au musée Guimet de Paris une importante exposition sur « Le masque », où avaient été exhibés des exemplaires modernes et anciens, provenant des cinq continents. Merleau-Ponty, qui avait selon toute probabilité assisté à l'exposition, reprend dans les notes préparatoires de son cours un ample passage du catalogue, et plus précisément de la note d'Éveline Lot-Falck concernant « Les masques eskimo³⁵ ».

Les masques eskimo de type *inua*, ceux qui ont attiré l'attention de Merleau-Ponty, sont conçus pour représenter la *double nature originale* qui était commune aux hommes et aux animaux :

« L'animal et son double humain, l'*inua*, sont inscrits sur la même face, présentés soit simultanément, soit, grâce à un dispositif de volets mobiles s'ouvrant et se rabattant, alternativement. Est ainsi restitué l'état primitif, lorsque l'enveloppe était un masque qu'on écartait à volonté pour apparaître en homme ou en animal, changeant d'apparence, non d'essence³⁶. »

Le masque *inua* évoque donc le temps où les hommes n'étaient pas encore séparés des animaux. Sa construction se réalisait sous le contrôle du *tunghalik*, le chaman, qui a le privilège de pouvoir se transformer en animal et qui est le seul

32. Une note d'éditeur de *La nature* (p. 269) suggère le passage suivant comme définition de *Ineinander* : « l'inhérence du soi au monde ou du monde au soi, du soi à l'autre et de l'autre au soi, ce que Husserl appelle l'*Ineinander* » (M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 152).

33. *Ibidem*.

34. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, voir en particulier les illustrations n° III, IV, V et VI.

35. É. Lot-Falck, « Les masques eskimo », dans *Le masque*, Paris, Éditions des Musées nationaux, 1960, p. 9-11. Au lieu de « département des archives », comme reportent les notes de cours (M. Merleau-Ponty, *La nature*, op. cit., p. 277), il faudra lire « département des arctiques ».

36. *Ibidem*, p. 9, cité dans Merleau-Ponty, *La nature*, op. cit., p. 277, note a.

qui puisse reconnaître l'élément humain que les animaux continuent à conserver. De façon symétrique, l'entité protectrice qui assiste l'homme, l'*angoak*, est précisément son ancien double animal en tant que l'*inua*, la composante humaine, s'est séparée de l'animal à qui elle appartenait pour devenir un esprit-guide anthropomorphe, qui est le « maître indépendant de cette espèce³⁷ ».

L'existence dans l'homme d'un double animal et dans l'animal d'un double humain, devenus invisibles, montre, selon Merleau-Ponty, comment « c'est l'humanité qui fonde l'animal comme animal, l'animalité qui fonde l'homme comme homme ». Les masque *inua* offrent une « extraordinaire représentation de l'animal comme variante de l'humanité et de l'humanité comme variante de l'animalité, il faut une fondation vitale de l'homme et de l'esprit, *il y a un corps humain*³⁸ ». L'homme, conclut le philosophe, ne devrait pas être vu comme un assemblage de machine et d'esprit, mais il faut chercher sa « fondation vitale », fondation qu'on pourra penser uniquement à partir de sa composante animale : « avant d'être raison l'humanité est une autre corporéité³⁹ ». C'est le corps vivant, et en particulier, souligne Merleau-Ponty, le corps libidinal, qui nous permettra de penser l'animalité de l'homme aussi bien que l'humanité de l'animal et, par là, de concevoir le passage de la nature au *logos* « sans coupure absolue⁴⁰ ».

*

* * *

Le chemin conceptuel qu'on a tracé concernant l'animalité et ses relations avec l'humanité chez Merleau-Ponty suit une perspective très différente de celle de Lévi-Strauss. Pour l'anthropologue, comme on l'a vu, l'apparition de la signification, qui a eu lieu « d'un seul coup », a produit l'émancipation des hommes et des femmes du règne naturel et leur entrée définitive dans la sphère du *logos*, c'est-à-dire de la pensée et du langage⁴¹. Avec le surgissement de la fonction

37. *Ibidem*.

38. M. Merleau-Ponty, *La nature*, op. cit., p. 277.

39. *Ibidem*, p. 269.

40. *Ibidem*, p. 288.

41. Il faut d'ailleurs observer que cette position est proche de celle que Merleau-Ponty lui-même avait soutenue dans son premier livre, *La structure du comportement*, où il écrivait, par exemple, que « dans le comportement animal les signes restent toujours des signaux et ne deviennent jamais des symboles » (M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement* [1942], Paris PUF, 2006, p. 130).

symbolique, le continuum naturel s'est dissocié en deux séries, celle des signifiants et celle des signifiés, catégories qui se sont constituées « simultanément et solidairement, comme deux blocs complémentaires⁴² ». À partir de ce moment les relations entre ces deux séries ont été l'objet d'une réélaboration continue :

« 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 domaine⁴³. »

La connaissance humaine sera donc justement le « processus intellectuel qui permet d'identifier les uns par rapport aux autres certains aspects du signifiant et certains aspects du signifié ». L'anthropologie lévi-straussienne voit dans les phénomènes de type totémique un des moments majeurs dans le déroulement de cette sorte d'*adequatio intellectus et rei*. Nous croyons que l'animalité y joue un rôle complexe et ambigu qui peut, à notre avis, tracer des correspondances significatives entre la pensée de Lévi-Strauss et celle de Merleau-Ponty, au-delà des différences qu'on a déjà remarquées.

Ce n'est d'ailleurs pas par hasard que dans une interview de 1972, Lévi-Strauss notait que les progrès récents accomplis par l'éthologie nous montrent que l'opposition entre nature et culture est beaucoup plus complexe que ce que l'on pensait : « Il y a, dans la "nature", nombre de phénomènes qui semblent appartenir déjà à la sphère de la "culture"⁴⁴. » Et déjà, dans la préface à la deuxième édition des *Structures élémentaires de la parenté*, il notait que l'opposition entre nature et culture avait surtout une valeur méthodologique :

« L'opposition de la culture et de la nature ne serait ni une donnée primitive ni un aspect objectif de l'ordre du monde. On devrait voir en elle une création artificielle de la culture, un ouvrage défensif que celle-ci aurait creusé sur son pourtour parce qu'elle ne se sentait capable d'affirmer son existence et son originalité qu'en coupant tous les passages propres à attester sa connivence originelle avec les autres manifestations de la vie⁴⁵. »

42. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *op. cit.*, p. xlvi.

43. *Ibidem*, p. xlviii.

44. C. Lévi-Strauss dans P. Caruso, *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milano, Mursia, 1969, p. 90.

45. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. xvii.

À la question « Qu'est-ce qu'un mythe ? », Lévi-Strauss, en prévenant qu'il s'agissait bien sûr d'une question délicate, répondait : « Si vous interrogiez un Indien américain, il y aurait de fortes chances qu'il réponde : *une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts*⁴⁶. » Et l'animalité gagne un rôle central dans l'essai *Le totémisme aujourd'hui*⁴⁷, qui constitue une sorte de préambule épistémologique aux théories développées dans *La pensée sauvage*, deux livres publiés en 1962, le dernier dédié à la mémoire de Merleau-Ponty, disparu en 1961.

Le terme totémisme se réfère traditionnellement aux institutions culturelles qui postulent une relation entre groupes humains et espèces animales ou végétales, dont découlent des prohibitions ou des obligations. Les explications de caractère utilitariste comme celles de Malinowski, observe Lévi-Strauss, n'étaient pas satisfaisantes, car il y a un grand nombre de cas où les animaux et les plantes, objets de pratiques culturelles spécifiques, n'ont aucune valeur économique. D'autre part, l'interprétation avancée par Durkheim, faisant à l'inverse des symboles totémiques la représentation objectivée du groupe social, ne constituait pas non plus une solution :

« Car une question se poserait encore, et qui est probablement fondamentale : pourquoi le symbolisme animal ? Et surtout, pourquoi tel symbolisme plutôt que tel autre, puisqu'on a établi, au moins négativement, que le choix de certains animaux n'est pas explicable d'un point de vue utilitaire ?⁴⁸ »

En suivant la trace des travaux pionniers de Radcliffe-Brown⁴⁹, Lévi-Strauss observe que dans les institutions de type totémique les relations entre espèces animales, les différences et les similitudes dans leur apparence et leur comportement, sont interprétées en termes d'amitié ou d'hostilité, d'opposition ou d'accord. Le monde animal apparaît donc animé par des relations de type social. Les rapports entre espèces animales peuvent donc être vus comme *figure* des rapports entre groupes humains. Selon cette perspective, les animaux cessent

46. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin* (1988), Paris, Odile Jacob, 2001, p. 193, nous soulignons.

47. C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui* (1962), Paris, PUF, 2003.

48. *Ibidem*, p. 109-110.

49. A.R. Radcliffe-Brown, « The comparative method in social anthropology », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 81, 1951, p. 15-22 et, ensuite, dans Adam Kuper (éd.), *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 53-69.

d'être un pur « prétexte arbitraire » ou un « stimulant naturel », ils ne sont plus l'objet d'une vénération incompréhensible ni simplement « bons à manger », mais, selon la célèbre expression de Lévi-Strauss, ils sont « bons à penser⁵⁰ ».

Paradoxalement, poursuit Lévi-Strauss, ce furent des philosophes, et non des sociologues ou des ethnologues, qui ont d'abord compris correctement la nature des phénomènes totémiques. Henri Bergson, jugé avec sévérité dans *Tristes tropiques*⁵¹, avait témoigné d'une intuition remarquable avec ses considérations sur le totémisme, développées dans *Les deux sources de la morale et de la religion*⁵². Dans son essai de 1932, Bergson avait déjà noté que d'un clan identifié à tel ou tel animal, on ne peut rien déduire, « mais que deux clans compris dans une même tribu doivent nécessairement être deux animaux différents, c'est beaucoup plus instructif⁵³ ».

Et, avant Bergson, c'est à Jean-Jacques Rousseau que l'on doit une contribution décisive, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*⁵⁴. La « condition naturelle » de l'homme, qu'il ne faut pas interpréter, selon Lévi-Strauss, comme une improbable condition présociale mais plutôt comme « nature humaine », est caractérisée par une inclination spontanée à l'identification avec ses semblables, et avec les animaux en général. C'est une attitude de « pitié » envers les êtres vivants, qui, étant le seul « état psychique dont le contenu soit indissociablement affectif et intellectuel⁵⁵ », représente précisément le point où a pu avoir lieu le passage de la nature au *logos* et à la culture. Autrement dit, explique l'anthropologue, cette identification origininaire permet que les hommes puissent appliquer les différences observées dans le monde naturel à leurs propres groupes. C'est dans cette ligne que Rousseau posait, à l'origine du langage, des expressions figurées animées par des expériences d'ordre affectif. Le totémisme serait la première instance d'un des tropes

50. C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, op. cit., p. 132.

51. C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, puis Paris, Pocket, 2004.

52. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, F. Alcan, 1932, puis dans *Œuvres*, Paris, PUF.

53. *Ibidem*, p. 176.

54. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Gallimard, Paris 1985. Selon Lévi-Strauss ce texte devrait être considéré comme « le premier traité d'anthropologie générale que compte la littérature française » (Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, op. cit., p. 146).

55. C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, op. cit., p. 142.

fondamentaux du discours, la métaphore : « 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 propre⁵⁶. »

En suivant ces intuitions de Bergson et Rousseau, Lévi-Strauss conclut que c'est donc l'expérience de la différenciation au sein du monde naturel qui fournit le « support conceptuel de la différenciation sociale⁵⁷ », et inaugure la pensée symbolique. C'est précisément ici que se trouve la racine de la « pensée sauvage », notion thématisée dans le deuxième livre de 1962. La pensée dans son « état sauvage⁵⁸ », qui en principe est commune à toute l'humanité, possède une « dévorante ambition symbolique » qui se conjugue d'un autre côté avec une « attention scrupuleuse entièrement tournée vers le concret⁵⁹ ». Sur la base des intuitions sensibles relatives à l'expérience du monde naturel, la pensée sauvage constitue une *logique concrète* dont les éléments se situent « à mi-chemin entre des percepts et des concepts⁶⁰ ». Le rapport au monde naturel fournit les fondements d'une « théorie du sensible » qui est la racine de toute pensée symbolique et, par là, de toute conceptualisation possible.

Or, bien qu'on puisse détecter un certain privilège pour l'animalité dans les théories de Lévi-Strauss rappelées sommairement ici, privilège marqué dans *Le totémisme aujourd'hui*, l'anthropologue tend à nier cette direction et souligne souvent que la pensée sauvage peut se servir des espèces animales aussi bien que des espèces végétales, des objets inanimés ou même des phénomènes abstraits. Les éléments utilisés sont dépourvus de valeur intrinsèque et ce sont seulement les relations qui les lient entre eux qui comptent : animaux, plantes ou objets, ce qui importe c'est le *système* qu'ils constituent. Entre la vie des animaux et les formes des relations sociales il y a une *homologie formelle* : les catégories logiques que l'homme applique à la perception de la vie animale et à la construction de ses relations sociales sont les mêmes : opposition, substitution, inversion, etc. L'inconscient lévi-straussien, vide et purement formel, peut donc apparemment prendre n'importe quel type de matériau comme support de son activité symbolique.

56. *Ibidem*, p. 150.

57. *Ibidem*, p. 149.

58. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 289.

59. *Ibidem*, p. 291.

60. *Ibidem*, p. 27.

Mais Lévi-Strauss, qui avait préféré l'anthropologie à la philosophie du fait de son amour pour le concret, n'ignore pas le risque d'idéalisme que cette position peut cacher et parfois suggère la possibilité d'une relation plus intime entre l'esprit humain et la vie naturelle. D'un côté, il dit partager sans hésitation le principe formulé par Auguste Comte selon lequel « les lois logiques, qui finalement gouvernent le monde intellectuel, sont, de leur nature, essentiellement invariables et communes⁶¹ ». Mais, en même temps, il ajoute que le père de la sociologie française et la majorité de ses successeurs se sont grossièrement trompés en attribuant une autonomie presque totale à l'activité symbolique humaine et en croyant « que l'homme a pu, avec quelque vraisemblance, peupler la nature de volontés comparables à la sienne, *sans prêter à ses désirs certains attributs de cette nature en laquelle il se reconnaissait*⁶² ». Le système de divination des Dayak de Bornéo, par exemple, est basé sur l'observation et l'interprétation du comportement de sept espèces d'oiseaux, qui ne constituent qu'une petite fraction des espèces locales. Il semble qu'une sélection arbitraire ait eu lieu et qu'on ait associé au hasard des valeurs divinatoires à des espèces qui n'ont apparemment aucune qualité spéciale. Mais, observe Lévi-Strauss, si on considère le système divinatoire dans son ensemble, on voit que les Dayak ont choisi des oiseaux « aux mœurs desquels *on peut aisément prêter un symbolisme anthropomorphique*⁶³ ».

Dans les deux passages que nous venons de citer, on reconnaît qu'entre nature et *logos* a lieu une sorte de *prêt* ; si l'homme peut attribuer un signifié à certaines espèces vivantes, c'est parce qu'il s'appuie sur des caractéristiques intrinsèques à ces espèces. Lévi-Strauss, qui souvent semble convaincu que les signifiés qu'on peut repérer dans la nature dérivent exclusivement d'une *projection* de l'esprit humain, s'approche ici de Merleau-Ponty, qui notait que la notion de projection ne sert qu'à cacher la « parenté profonde⁶⁴ » qui lie les éléments en question. La « théorie du sensible » qui soutient toute pensée symbolique peut surgir parce que le *logos* se trouve d'une certaine manière déjà ébauché dans le monde naturel.

61. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, Bachelier, 1830-1842, p. 99. Cette phrase constitue l'exergue de *Le totémisme aujourd'hui*.

62. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 292, nous soulignons.

63. *Ibidem*, p. 74, nous soulignons.

64. M. Merleau-Ponty, *La nature*, op. cit., p. 206.

L'anthropologue, répondant dix années après la publication de *La pensée sauvage* aux accusations d'abstraction et d'idéalisme dirigées contre sa méthode, arrivait à des formulations dans lesquelles on peut effectivement découvrir, comme Philippe Descola l'a observé, « des échos de la phénoménologie de Merleau-Ponty⁶⁵ ». L'homme accède au « milieu physique » qui l'entoure par le truchement de son corps, qui est son milieu organique, note l'anthropologue dans sa *Gildersleeve lecture*⁶⁶. Il y a donc une « certaine affinité » entre pensée et monde naturel, car ils sont liés par l'activité médiatrice de l'expérience corporelle :

« L'analyse structurale ne se met en marche dans l'esprit que parce que son modèle est déjà dans le corps [...]. Par des voies jugées à tort hyperintellectuelles, le structuralisme redécouvre et amène à la conscience des vérités plus profondes que le corps énonce déjà obscurément [...]⁶⁷. »

Lévi-Strauss invoque alors la biologie pour montrer comment chez les animaux inférieurs l'analyse du monde extérieur, en absence de cortex cérébral, est dévolue à l'activité de la rétine. Au fond, ajoute-t-il, même chez les animaux plus complexes, le cerveau ne fait rien d'autre que reprendre l'élaboration que les sens ont déjà ébauchée.

Les conclusions que l'anthropologue en tire se déploient sur fond d'une ontologie profondément objectiviste, il faut l'admettre. La possibilité d'une parenté plus proche entre esprit humain et nature est toujours interprétée dans le sens d'une « communion de formes », tout à fait analogue au principe d'isomorphisme théorisé par la *Gestalt*⁶⁷. Car, observe Lévi-Strauss, les cartes des régions cérébrales destinées à la fonction linguistique sont pratiquement identiques aux schémas phonématisques élaborés par la linguistique structurale. Comme il le disait déjà dans *Les structures élémentaires de la parenté*, « 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 aspects⁶⁹ ». C'est en oscillant entre un certain kantisme et une sorte de

65. P. Descola, *Les deux natures de Lévi-Strauss*, op. cit., p. 298.

66. C. Lévi-Strauss, « Structuralism and ecology », dans *Barnard Alumnae*, Spring 1972, traduit en français sous le titre « Structuralisme et écologie », dans *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 160.

67. *Ibidem*, p. 165.

68. *Ibidem*, p. 162.

69. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 520.

monisme physicaliste, voire grâce à son objectivisme strict, que Lévi-Strauss peut penser la relation entre *logos* et nature comme étant à la fois *homologie* et *coïncidence*.

Pour Merleau-Ponty, il y a entre nature et *logos*, « bien plutôt que parallèle ou qu'analogie, solidarité et entrelacement⁷⁰ ». Le recours aux observations de la biologie n'est pas une façon, en dernière analyse, de reconduire tout à la physique, comme parfois l'anthropologue semble le faire. La biologie possède un sens authentiquement *ontologique*, car elle est fondée sur une relation d'empathie fondamentale entre organismes vivants, sur un « emprunt à notre contact d'avant l'idéalisation⁷¹ ». Par conséquent, d'après le philosophe, « c'est l'univers de la physique qui est enveloppé dans celui de la vie et non l'inverse⁷² ».

*

* * *

L'intérêt de Merleau-Ponty pour les masques *inua* n'est donc pas justifié simplement par le fait qu'ils constituent une belle illustration de l'indivision originale entre animalité et humanité. Ils nous rappellent plutôt l'inhérence qui lie constamment les hommes aux animaux, car l'identité de l'être humain a lieu uniquement comme une différence relative face à l'animal : « Les masques réalisant dans le visible ces *adhérences primordiales* qui sont devenues invisibles⁷³. » Il est donc fondamental de souligner que l'unité entre les hommes et les animaux eut lieu dans un temps mythique, c'est-à-dire dans un temps qui est toujours déjà perdu, un passé qui n'est pas simplement la cause et l'antécédent du présent, mais qui le hante sans cesse.

Au-delà des principes, il y a sans doute une proximité étonnante entre les observations que les deux auteurs ont développées sur la relation entre nature et *logos*, et sur le rôle que l'animalité joue dans cette relation. Ils travaillaient en effet sur le même territoire, posaient les mêmes questions et, après ce bref parcours comparé de leurs travaux, on comprendra mieux, peut-être, dans quel sens la notion d'« esprit sauvage » signifiait pour eux « en même temps la même et tout autre chose ».

70. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 158.

71. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, texte établi par S. Ménasé, Paris, Gallimard, 1996, p. 387.

72. *Ibidem*, p. 91.

73. M. Merleau-Ponty, *La nature*, op. cit., p. 277, nous soulignons.

RÉSUMÉ

Dans cet article nous voulons montrer qu'il est possible de repérer des résonances tangibles et des échanges singuliers entre les positions de Maurice Merleau-Ponty et Claude Lévi-Strauss. Sans pour autant aller jusqu'à annuler les différences de fond, ces échanges et résonances permettent peut-être de comprendre dans quelle mesure la référence commune à un « esprit sauvage » pourrait signifier, selon le mot de l'anthropologue, à la fois la même et une tout autre chose. Nous prenons plus particulièrement en considération les réflexions de Merleau-Ponty autour de l'animalité et de la notion d'espèce dans les cours documentés dans *La nature*, et les pages de Lévi-Strauss consacrées aux mêmes thèmes dans *Le totémisme aujourd'hui* et *La pensée sauvage*. Pour tous les deux, l'espèce animale joue un rôle central dans l'analyse des rapports entre l'homme et le monde naturel, rôle que de nombreuses traditions mythiques illustrent avec force. Bien qu'ils aient des solutions et des aspirations qui s'opposent sur de nombreux aspects, Merleau-Ponty et Lévi-Strauss apparaissent en tout état de cause engagés à sonder en profondeur un territoire commun, celui de la relation entre expérience sensible et pensée, entre nature et culture, entre humanité et animalité.

MOTS-CLÉS

Sensible, logos, esprit sauvage, animal, totémisme, biologie.

SUMMARY

In this article we want to show that one can find some tangible resonances and singular exchanges between the positions of Maurice Merleau-Ponty and Claude Lévi-Strauss. Without going so far as to annul the basic differences, these exchanges and resonances perhaps make it possible to understand to what extent the common reference to a « savage mind » (esprit sauvage) could mean, according to Lévi-Strauss's phrase: at the same time the same and a wholly other thing. We take into consideration more particularly Merleau-Ponty's reflections on animality and on the concept of species in the course notes on Nature, and Lévi-Strauss's pages devoted to the same themes in Totemism today and The Savage Mind. For both of them, the animal species plays a central role in the analysis of the relationship between humans and the natural world, a role that numerous mythical traditions forcefully illustrate. Although they had solutions and aspirations that oppose each other in numerous respects, Merleau-Ponty and Lévi-Strauss appear, in any event, committed to probing in-depth a common territory: that of the relation between sensible experience and thought, between nature and culture, and between humanity and animality.

KEY-WORDS

Sensitive, logos, savage mind, animal, totemism, biology.