

Ce numéro de notre collection *Abécédaire*, et plus généralement les titres la constituant, poursuit deux buts : offrir à l'étudiant comme à tout intéressé une première connaissance de la pensée de Claude Lévi-Strauss, et aussi permettre aux chercheurs la continuation de leurs travaux sur ou à partir de cette œuvre.

Les notions

Anthropologie – Anthropologie structurale – Art – Boas (Claude Lévi-Strauss et Franz Boas) Bricolage intellectuel – Chaud/froid – Civilisation – Code – Communication – Concret – Corps Culture – Différence – Durkheim (Claude Lévi-Strauss et Emile Durkheim) – Échange – Efficacité symbolique – Épistémologie – Ethnocentrisme – Ethnologie – Freud (Claude Lévi-Strauss et Sigmund Freud) – Hasard – Histoire – Homme – Identité – Inceste – Inconscient – Indiens Individu – Langue – Linguistique – Littérature – Logique – Magie – Marx (Claude Lévi-Strauss et Karl Marx) – Mathématiques – Mauss (Claude Lévi-Strauss et Marcel Mauss) – Modèle – Musique Mythe – Nature – Observer – Parenté – Peinture – Pensée – Pensée sauvage – Philosophie Photographie – Politique – Primitif – Progrès – Race – Réciprocité – Réel – Règles – Relation Relativisme – Religion – Représentations – Rites – Rousseau (Claude Lévi-Strauss et Jean-Jacques Rousseau) – Sartre (Claude Lévi-Strauss et Jean-Paul Sartre) – Science – Sciences humaines – Sciences sociales – Sensible – Signification – Société – Sociologie Structuralisme – Structure – Sujet – Symbolisme – Système – Totem – Tristes Tropiques Universel.

Les auteurs

Raphaël Alvarenga – Louis Carré – Jonathan Chalier – Hervé Couchot
Julia David – Renaud Debailly – Robert Deliège – Fabrice Fernandez – Marcel Hénaff – Mathieu Hilgers – Jérôme Lamy – Samuel Lézé – Stéphane Massonet
Claude Nosal – Arnaud Saint-Martin – Gildas Salmon – Davide Scarso
Bernard Traimond – Olivier Wathélet.

Volume coordonné par Jean-Philippe Cazier



D/2008/8109/059
isbn : 2-930242-57-4

23 euros.

DIFFUSION
LIBRAIRIE
PHILOSOPHIQUE
J. Vrin
6, place de la Sorbonne
75005 Paris

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

ABÉCÉDAIRE n°4

COLLECTION

ABÉCÉDAIRE n°4

ABÉCÉDAIRE DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Sous la direction de JEAN-PHILIPPE CAZIER



Les principales tensions et possibilités de conflit proviennent paradoxalement de l'exigence même d'éviter les déséquilibres. Ce qui implique la nécessité d'écartier tout risque d'exclusion pour l'individu ou de division pour le groupe, bref de prévenir qu'un clivage interne n'apparaisse au sein de la société. Cela explique les procédures ou les rites d'unanimité précédant des décisions importantes; mais, plus généralement, il existe diverses régulations qui semblent s'imposer pour empêcher qu'un pouvoir politique ou économique ne s'autonomise en une sphère différenciée. Une telle société tend vers le maximum d'équilibre interne, c'est-à-dire vers l'homéostasie; elle peut être dite société à entropie minimale. En cela son modèle pourrait donc bien être celui d'un dispositif mécanique auquel suffit une faible énergie initiale (comme dans le cas d'une horloge à ressort) pour se maintenir dans son fonctionnement.

Au contraire les *sociétés modernes* – occidentales surtout – peuvent être référencées au modèle de la machine à vapeur en ceci qu'elles produisent une très grande quantité de travail en consommant une non moins grande quantité d'énergie. Le « moteur » est ici constitué par la tension entre dominants et dominés, décideurs et producteurs. Il y a accumulation de savoirs, de techniques et de biens mais au prix d'une entropie sociale très élevée (inégalités, désordres, conflits). On peut dire que ce type de société suppose comme conditions initiales la domestication des plantes et des animaux, la sédentarisation agricole, la métallurgie, puis l'organisation et la concentration urbaines de la population, l'apparition de l'écriture, la formation d'une sphère séparée du pouvoir, l'accumulation et la transformation accélérée des acquisitions techniques, et enfin, l'orientation du travail humain vers la production d'un surplus accumulable et négociable. De telles sociétés sont nécessairement emportées dans un changement sans limite prévisible et ne peuvent trouver leur équilibre que dans le mouvement, c'est-à-dire dans un développement technologique toujours accru. Leur hégémonie planétaire actuelle découle de cette logique.

Il serait cependant faux de comprendre l'opposition des sociétés sauvages et des modernes comme celle de la stagnation et du mouvement, ou de la non-histoire et de l'histoire. Toutes les sociétés depuis les premiers hominidés, en passant par les groupes de

sapiens, n'ont cessé de se transformer. Les notions de progrès et d'histoire leur sont parfaitement applicables comme le montrent les changements considérables accomplis durant le seul paléolithique au niveau de la fabrication des outils de pierre et des formes d'habitat. Reste cependant à comprendre pourquoi ces transformations se sont accélérées dans certaines civilisations et ont stagné ailleurs; il a fallu pour que l'innovation réussisse la convergence rare d'un ensemble de paramètres. L'Occident depuis six siècles en a été le lieu privilégié de concentration et d'expansion. Le prix à payer – en termes de déséquilibres sociaux et de destruction de l'environnement – porte Lévi-Strauss à douter qu'une telle aventure en valait la peine. – *Marcel Hénaff*.

CIVILISATION – Pendant les années de formation de Lévi-Strauss, l'objet de l'anthropologie était focalisé sur les peuples « primitifs » et « non civilisés ». Le mot « civilisation » indiquait l'état considéré comme le plus développé d'une société humaine, c'est-à-dire essentiellement celui propre aux sociétés blanches occidentales. Il était d'ailleurs généralement étendu à d'autres groupes humains pourvu qu'ils incluent quelque forme d'écriture, des technologies avancées, une organisation sociale formalisée, des systèmes religieux complexes et, éventuellement, des constructions monumentales. Dans toute son œuvre Lévi-Strauss s'attache à critiquer cette vision ethnocentrique en montrant qu'on est en même temps tous des sauvages, parce qu'on utilise les mêmes procès logiques dans les forêts du Mato Grosso que sur les boulevards de Paris, et tous des civilisés, bien qu'on ait à faire à des formes différentes de civilisation. La formulation la plus accompagnée de sa position est proposée dans *Race et Histoire* (à l'origine d'une virulente polémique avec Roger Caillois en 1955). D'abord, on ne peut pas à proprement parler de sociétés primitives, c'est-à-dire de sociétés qui seraient restées comme bloquées dans une phase historique ancienne. Il y a plutôt des groupes sociaux dont l'histoire est inconnue, principalement parce qu'ils n'ont pas laissé de documents écrits ou de traces matérielles durables. Donc, c'est du point de vue de l'utilisation de l'écriture et de la richesse de leur culture matérielle qu'on pourrait distinguer les sociétés civilisées des non civilisées. Mais, en effet, ce n'est qu'un

point de vue. Si nous considérons l'aptitude à s'adapter à des conditions naturelles radicalement adverses, ce seront les Eskimos et les Bédouins qui ont obtenu les résultats les plus remarquables. Du point de vue de la pensée philosophique et religieuse, les Indiens détiennent une supériorité incontestable, comme les peuples d'Australie ont su adopter et conceptualiser les systèmes de parenté les plus complexes et sophistiqués. Pour placer les cultures humaines dans une hiérarchie objective, observe Lévi-Strauss, il faudrait les étudier de tous les points de vue et à chaque instant de leur existence, ce qui est manifestement au delà de nos possibilités. Il faut quand même reconnaître le fait que la civilisation occidentale jouit d'un succès et d'une suprématie sans comparaison au niveau planétaire. Mais l'anthropologue montre, en utilisant la métaphore – désormais célèbre – du jeu de la roulette, que ce privilège n'est pas fondé en droit, mais est le résultat d'un simple jeu de probabilité. Un groupe de joueurs coalisés, qui donc partagent leurs gains, a beaucoup plus de chances de succès à la roulette qu'un parieur individuel. De la même façon, des sociétés très différenciées qui partagent, plus ou moins pacifiquement, leurs progrès, ont plus de possibilités d'atteindre un développement durable et rapide que des groupes sociaux homogènes ou isolés. C'est donc la situation sociale et géographique particulière de l'Europe occidentale à la Renaissance, où des groupes avec de longues traditions spécifiques ont pu établir d'intenses relations réciproques, qui a créé les conditions pour qu'ait lieu une « réaction en chaîne » conduisant à la Révolution Industrielle et, finalement, à l'hégémonie de la civilisation occidentale. Aucun mérite intrinsèque, donc, mais simplement un heureux hasard. Le relativisme radical présenté dans *Race et Histoire*, suggère donc que le terme « civilisation » soit appliqué à toutes les sociétés humaines, sans distinction.

Cela ne signifie pourtant pas qu'elles soient toutes équivalentes aux yeux de Lévi-Strauss, car une différence essentielle persiste, quoique inversée. Les sociétés qu'on considère non civilisées sont « fondées sur des relations personnelles, sur des rapports concrets entre individus, à un degré bien plus important que les autres »¹.

¹ *Anthropologie structurale*, § 17.

Dans les sociétés dites civilisées, par contre, ces contacts vécus ont été substitués par des moyens indirects, comme les documents écrits et les appareils administratifs, ce qui n'entraîne pas que des avantages mais également des pertes importantes. Dans les grandes civilisations mondiales, lit-on dans *Tristes Tropiques* (§ 28), avant de donner lieu à la conservation et au progrès de la connaissance humaine, l'introduction de l'écriture a toujours entraîné l'asservissement et l'exploitation d'un grand nombre d'individus. La différence entre les sociétés traditionnelles et la civilisation occidentale, note Lévi-Strauss dans un entretien, est un peu celle qui existe entre un animal et un virus. Les sociétés dites primitives vivent et se reproduisent en chair et en os, tandis que notre civilisation est incapable de survivre sans contaminer d'autres organismes. Tout comme celle d'un virus, sa vie se réduit à inoculer dans d'autres êtres vivants sa formule essentielle, c'est-à-dire sa méthode, son inégalable efficacité, et à les forcer à la répliquer à leur tour. – *Davide Scarso*.

CODE – Le concept de code intervient lorsque l'anthropologie affronte la question du sens. Absent de l'analyse des structures de la parenté, il apparaît avec l'examen des classifications totémiques et des mythes. Dans les deux cas, on peut le définir comme « une sorte de grille de déchiffrement appliquée sur un donné empirique »¹. Mais cette « application » est ambiguë dans la mesure où elle ne suppose aucune extériorité de la grille au donné empirique. Pour dissiper cette difficulté, il faut être attentif au fait que Lévi-Strauss distingue trois ordres de codes: le code du langage, les codes sensibles et le code structural.

Le concept est d'abord emprunté au linguiste Jakobson. Ce dernier considère que la production (l'encodage) et la compréhension (le décodage) de messages signifiants dépendent de règles conventionnelles qui composent un lexique (association de signes à des significations) et une grammaire (constitution de combinaisons signifiantes de signes). Ce code de premier ordre, en quoi consiste le langage, donne sa rigueur scientifique au concept.

¹ *La Potière jalouse*, p. 228-229.

C

2) Les cultures sont aussi des *traits distinctifs* entre groupes sociaux. L'anthropologie fonctionnaliste et culturaliste du XXe siècle donne un sens descriptif, pluriel et relativiste au concept de culture : « Toutes les cultures se valent ». Ce relativisme moral n'en demeure pas moins un outil critique contre le concept de race et le racisme¹, et un outil qui valorise (parfois trop) la différence : « Nous autres sommes des Hommes singuliers ».

Le structuralisme de Lévi-Strauss démontre l'universalité de la culture tout en reconnaissant la valeur de chaque culture particulière. Ainsi, dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, il montre qu'une règle *universelle* (la prohibition de l'inceste) est la *condition* de toute culture (ou du passage de la nature à la culture). Dans le manifeste de son anthropologie il précisera que « toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres »². Ces systèmes (comme les mythologies), pensés sur le modèle du langage, sont des codes inconscients de distinction (binaires et opposés) qui sont l'expression de la capacité symbolique de l'Homme dans son environnement, fondée selon Lévi-Strauss sur les propriétés du cerveau.

Un sens *méthodologique* est également présent dans certains textes pour montrer qu'il s'agit d'abord d'un objet *construit* par l'anthropologue : « nous appelons culture tout ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs »³, comme entre Marseille et Paris.

– Samuel Lézé.

¹ Cf. « Race et Histoire » et « Race et Culture ».

² « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1950, p. XIX.

³ *Anthropologie structurale*, p. 325.

D

DIFFÉRENCE – On sait que la linguistique structurale est une des sources d'inspiration principales de la pensée anthropologique de Lévi-Strauss. Selon Saussure, la valeur d'un signe linguistique n'est pas déterminée d'une façon positive et isolée, mais résulte essentiellement du fait de différer de tous les autres termes qui l'entourent. La langue est un système diacritique, c'est-à-dire que toute signification n'est atteinte que moyennant des écarts différentiels : « dans la langue il n'y a que des différences ». Cette idée a eu une influence capitale dans le développement de l'anthropologie structurale, qu'on peut voir comme le repérage et l'étude des systèmes de différences dans tout type de phénomène social et culturel, comme les relations de parenté, les institutions dites totémiques, les mythes. Dans cette perspective, on comprend l'importance que Lévi-Strauss attribue au tabou de l'inceste dans sa pensée anthropologique. À l'intérieur du groupe essentiellement continu des femmes qui appartiennent à la même espèce qu'un mâle x, quelques-unes lui sont interdites comme partenaires sexuelles. La prohibition de l'inceste, selon l'anthropologue, ne procède pas de considérations d'ordre biologique ou moral, ni n'est simplement la conséquence d'un développement culturel qui aurait eu lieu dans la préhistoire de l'humanité. Son action s'explique à un tout autre niveau. Le fait que certaines partenaires sexuelles soient prohibées – quelles qu'elles soient – correspond à la première forme de différenciation purement sociale qu'on peut détecter dans la vie des êtres humains. Cette prohibition marque l'ancre 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 socialité¹.

Dans l'analyse des phénomènes totémiques, où les relations entre nature et culture deviennent plus souples et articulées, on trouve un autre chapitre important de cette sorte de « pensée de la différence ». En accord avec des institutions très fréquentes dans les

¹ Cf. *Les Structures élémentaires de la parenté*, § 29.

sociétés traditionnelles, les membres des groupes ou sous-groupes qui les composent maintiennent une relation privilégiée avec une espèce animale ou végétale particulière (et parfois avec des objets inanimés ou des entités abstraites), ce qui entraîne des normes de conduite spécifiques. Les explications traditionnelles voient dans ces phénomènes des manifestations de la pensée magique et irrationnelle des « sauvages », ou les réduisent à des raisons simplement utilitaires. Lévi-Strauss, en reprenant les analyses du totémisme proposées par Radcliffe Brown et, ce qui est peut-être plus surprenant, par Henri Bergson, note que le plus significatif n'est pas la relation qu'un clan entretient avec une espèce animale déterminée – ce qui constitue le noyau central de ce type d'institutions, ce sera plutôt le fait que la différence entre deux (ou plusieurs) espèces est utilisée pour articuler la différence entre deux (ou plusieurs) clans. Les différences entre les espèces animales ou végétales sont ainsi reprises et utilisées pour penser les différences entre groupes humains. Avec un geste théorique qui renverse les relations entre identité et différence, et qui d'une certaine façon annonce certains développements postérieurs de la pensée française, Lévi-Strauss commente: « Si l'on nous permet l'expression, ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent »¹.

Dans ses travaux sur la mythologie américaine, exposés dans les quatre volumes des *Mythologiques*, l'anthropologue reprend sa dénonciation de l'insuffisance des explications des fonctionnalistes et des historicistes. Derrière l'apparente irrationalité des contes mythologiques, il devine encore une fois de complexes articulations d'éléments diacritiques, de raffinés et presque inépuisables systèmes de différences. La finalité essentielle des mythes, avec leurs transformations et leurs variantes, est d'aider à penser des oppositions et des contradictions de nature existentielle, sociale ou cosmologique, en tentant de les assimiler progressivement. La fabulation mythologique n'est que l'effort pour rendre pensables des problèmes presque impensables, en essayant de les reconduire à l'identité de différences radicales.

¹ *Le Totémisme aujourd'hui*, § 4.

Lévi-Strauss a aussi souligné le rôle fondamental que les différences culturelles tiennent dans le progrès et le développement des civilisations, déplorant la violente pression que l'Occident exerce sur les peuples traditionnels, annonçant leur inévitable anéantissement. Ce qui n'impliquerait cependant pas l'avènement d'une parfaite homogénéité culturelle. Il considère en effet la différence entre groupes humains tellement intrinsèque à la vie sociale, que, même durement affaiblie, elle se reproduira toujours inlassablement dans de nouvelles formes. – *Davide Scarso*.

DURKHEIM (Émile) – Si Lévi-Strauss s'autorise de la caution de Durkheim dans sa leçon inaugurale au Collège de France¹, en 1960, c'est qu'il tient à marquer la continuité de son œuvre avec celle du maître de la sociologie française. Se référer à Durkheim en une telle occasion n'est pas sans conséquence du point de vue intellectuel et disciplinaire. Il est en effet question du « champ de l'anthropologie » et, par là, de position de frontières avec une discipline dont les prétentions expansionnistes sont sans équivoque, dès la publication des *Règles de la méthode sociologique* (1895). Lévi-Strauss l'exprime avec force, l'anthropologie sociale en chaire est de beaucoup tributaire de cette sociologie, au moins autant que de la linguistique saussurienne. S'il rappelle sa dette à l'égard de Mauss, c'est bien à Durkheim que l'anthropologue s'en remet pour conduire sa réflexion. C'est une même « ligne durkheimienne » qui trace le chemin de l'anthropologie, de l'étude du « fait social total » à l'analyse des systèmes de parenté. Lévi-Strauss souligne que Durkheim n'a jamais ignoré l'ethnographie. Bien qu'il lui ait réservé le rôle subalterne de collecte de documents à l'époque des *Règles*, il a par la suite affirmé l'importance théorique de l'expérience ethnographique. *Les Formes élémentaires* (1912) attestent de ce souci intellectuel. Cette œuvre mille fois commentée, rarement comprise, source de vocations, influence profondément Lévi-Strauss, qui y en fait mention de façon récurrente, notamment dans ses études sur les classifications.

La légende veut que Durkheim ait institué, dans un coup de force théorique inouï, l'entité « société ». Cette intention suggère la mise

¹ Reprise dans *Anthropologie structurale II*, p. 11-44.

gage, qui s'articulent à travers les mythes et les systèmes classificatoires de la pensée sauvage, les règles des pratiques culinaires ou encore celles qui président à la définition du style artistique d'une société. — Stéphane Massonet.

RELATION — Les relations sociales ne sont pas l'objet privilégié de l'anthropologie de Lévi-Strauss, bien qu'à première vue cela puisse paraître paradoxal. Elles représentent sans doute une des premières sources de matériel d'étude, ainsi qu'une dimension incontournable de la vie humaine. Mais le nombre de comportements possibles dans le monde social est tel qu'en se bornant au niveau factuel, aucune systématisation n'est envisageable.

Il faut remarquer pourtant que c'est une situation très proche de celle dans laquelle la linguistique se trouvait avant Saussure. Concentrer ses efforts sur les mots pris singulièrement, sur le signifié et l'origine de chacun, n'a produit aucun résultat définitif, tandis qu'en considérant la langue comme système, la linguistique structurale a atteint le statut d'une science. L'anthropologie doit suivre la même route et se concentrer non sur les termes, mais sur les relations entre les termes¹. On observe des relations sociales concrètes, on construit à partir de cela un modèle et, grâce à ce modèle, on dégage des relations logiques, en atteignant donc le niveau des structures sociales. La considérable diffusion des organisations dualistes ou de l'institution de l'avunculat, par exemple, ne s'explique pas par l'évocation d'hypothétiques antécédents communs, mais par des contraintes d'ordre logique. L'avunculat n'est que la composition minime des trois relations de parenté fondamentales: « une relation de consanguinité, une relation d'alliance, une relation de filiation ». Il est très commun parce qu'il est l'arrangement le plus simple possible, un véritable « atome de parenté ». De la même façon, si on dépasse « le chaos des règles et des coutumes » qui caractérise les différentes organisations dualistes, on peut découvrir que « certaines relations de corrélation et d'opposition » se maintiennent constamment et qu'elles sont d'ailleurs inhérentes à la façon dont l'être humain pense. Les outils essentiels de l'anthropologie structurale sont

¹ *Anthropologie structurale*, § 2.

donc un certain nombre de relations logiques fondamentales, telles que la différence, l'identité, l'opposition, la corrélation, la métaphore, la métonymie et d'autres encore, que Lévi-Strauss considère universelles parce que résultant en dernier lieu de « la structure naturelle du cerveau ». Pour l'anthropologue, un système social est composé des termes et des relations entre ces termes, et est par conséquent concret, tandis qu'une structure sociale ne retient que les relations et est donc abstraite.

En développant progressivement ses théories, Lévi-Strauss souligne toutefois que l'analyse structurale ne se réduit pas simplement à un procès d'abstraction des termes en faveur des relations. C'est-à-dire qu'on ne peut pas s'attacher directement à la grammaire tout en négligeant le lexique, sur la base du fait que la première est systématisable tandis que la seconde ne l'est pas. Dans son article sur Vladimir Propp¹, on lit que c'est l'erreur du formalisme, mais Lévi-Strauss semble en même temps vouloir faire face à une tentation propre au structuralisme, à savoir une certaine propension à s'écartier des faits et des événements. Une structure, un système de relations, n'est pas le simple produit d'une induction réalisée à partir d'un cas empirique. Les termes qui la composent peuvent changer et elle s'applique à un nombre de cas concrets différents. Toutefois, dire qu'un terme est permutable n'équivaut pas à dire qu'il est arbitraire. Si on change un des termes qui composent un certain système, toutes les relations changent; par conséquent, pour restaurer l'ensemble de relations originales, on devrait changer également tous les autres termes. Ce qui, d'après Lévi-Strauss, permet de tenir compte du niveau des termes et, en même temps, d'atteindre le niveau de relations logiques, sans rester fixé sur des considérations d'ordre empirique, c'est l'idée de transformation (qu'il reprend à la pensée morphologique de D'Arcy Wentworth Thompson et à Goethe). Il serait profondément erroné de penser les structures sans les envisager dans une étroite relation avec la notion de transformation, souligne l'anthropologue.

Le premier pas dans l'analyse d'un phénomène social ou culturel, c'est d'y détecter un système, mais, pour accéder à sa structure

¹ *Anthropologie structurale II*, § 8.

sociale, il faut encore insérer ce système dans l'ensemble des systèmes dans lesquels il peut être transformé par des permutations: « Pour qu'on puisse parler de structure, il faut qu'entre les éléments et les relations de plusieurs ensembles apparaissent des rapports invariants, tels qu'on puisse passer d'un ensemble à l'autre au moyen d'une transformation »¹. La structure devient, pour ainsi dire, une relation des relations qui ne découle pas du fait qu'on fait abstraction des termes, mais qu'ils sont comme « suspendus » par leur insertion dans un « groupe de transformations ». — *Davide Scarso.*

RELATIVISME — « Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie »²; abondamment reprise, la formule devenue véritable slogan du relativisme, aura fait de Lévi-Strauss une figure controversée: champion pour les uns de la lutte contre l'ethnocentrisme dans une Europe en pleine réévaluation du fait colonial, il fait figure pour d'autres de fossoyeur de l'esprit des Lumières, sacrifié sur l'autel de la mauvaise conscience occidentale. Réduction de la *culture en identité culturelle*, édification d'une religion de la différence pulvérisant l'idée d'une unité du genre humain, cette anthropologie du rachat et de l'expiation aurait fait le lit d'un nouvel âge d'or de l'obscurantisme. Pourtant, aucune de ces deux lectures ne rend compte du caractère nuancé de l'analyse de Lévi-Strauss. Avant d'être normative, l'ambition se veut d'abord scientifique, l'exigence y est méthodologique: étudier une société sans projeter sur elle des critères venus d'une autre société, affirmer qu'aucun système de valeurs ne peut être jugé de l'extérieur, qu'il n'y a pas d'échalon universel pour en juger, tel est l'enjeu premier du relativisme culturel.
Œuvrant dans cette perspective au *dépaysement* des Sciences de l'Homme, Lévi-Strauss ne défend pourtant pas les doctrines relativistes radicales. Refus d'abord, en effet, dans le champ littéraire ou artistique, du niveling culturel et des « barbares verti-caux »³. Ses positions sont à cet égard tout à fait nettes et il n'aura

¹ *De près et de loin*, § 11.

² « Race et histoire », in *Anthropologie structurale II*, p. 384.

³ La formule est d'Ortega y Gasset.

pas de mots assez durs pour dénoncer le passage pernicieux du relativisme de type anthropologique au relativisme portant atteinte aux œuvres, en prenant notamment ses distances avec un certain usage sauvage de l'analyse structurale: « Le relativisme culturel se contente d'affirmer qu'une culture ne dispose d'aucun critère absolu l'autorisant à appliquer cette distinction aux productions d'une autre culture. En revanche, chaque culture le peut et le doit s'agissant d'elle-même, car ses membres sont à la fois des observateurs et des agents (...). Encenser la 'culture rock' ou la 'culture BD' c'est détourner une acception du mot culture au profit d'une autre, commettre une malversation intellectuelle ».¹ Plus largement, Lévi-Strauss refuse la superposition du relativisme culturel et du relativisme moral. L'objectif de l'ethnologie, rappelle-t-il, est « d'atteindre certaines formes universelles de pensée et de moralité »². Surtout, son relativisme n'accrédite pas l'idée d'une irréductibilité des cultures les unes aux autres, ce qui le conduit à d'importants écarts de pensée avec les courants radicalement relativistes des philosophies de la décolonisation. De fait, il aura en réalité considéré sans angélisme la posture tiers-mondiste ainsi que certaines des revendications idéologiques qui sont les siennes. Quand nous regardons une société du dehors, « nous pouvons l'affecter d'un certain nombre d'indices, déterminer le degré de son développement technique, l'ampleur de sa production matérielle (...) et ainsi de suite, et puis lui donner très froidement une note, et comparer les notes que nous attribuons aux différentes sociétés. Mais quand on est dedans, ces quelques éléments très pauvres se transforment (...), cette société est riche de toutes sortes de nuances »³. Art de la nuance, vérité de l'entre-deux, apprentissage de l'arrachement aux évidences de la tribu, défi du passage et du va-et-vient, la vocation anthropologique selon Lévi-Strauss est d'abord, paradoxalement, l'enfant des Lumières. Au refus de l'exotisme narcissique affirmé dans *Tristes Tropiques* doit répondre l'aptitude kantienne à une mentalité élargie. Dans *Race et Histoire*, commande de l'Unesco bientôt considérée comme le

¹ *De près et de loin*, p. 229.

² *Anthropologie structurale II*, p. 35.

³ *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p25.

pas de sens et même peu d'intérêt si elle ne sert pas *in fine* à forger un regard alternatif sur l'humain. Les ethnographies menées à des lieux de l'Occident dévoilent la richesse et la variété des cultures. Lévi-Strauss ne cède en rien au préjugé esthétisant du savant voyageur fasciné par l'exotisme des peuplades auxquelles il se joint épisodiquement. « Le malheur des sciences humaines est que l'homme ne saurait manquer de porter intérêt à lui-même »¹. Cette curiosité appelle néanmoins un minimum de sagesse et d'autodiscipline. De retour, il se doit de communiquer sans fioritures l'expérience de l'altérité, qui porte en germes des valeurs de tolérance et de respect interculturel. Les préjugés racistes sont ainsi déconstruits un à un, en particulier dans *Race et Histoire*. La conscience des maux que les Européens font subir à certaines sociétés mises en danger invite certes à l'action. Cependant, cet humanisme scientifiquement armé ne conduit pas Lévi-Strauss à une forme d'irénisme; le regard porté sur les sociétés différentes ne confine pas à la complaisance ni à l'utopie pan-civilisationnelle. Chaque société engendre son inertie culturelle spécifique². C'est faire preuve d'un ethnocentrisme déguisé que de valoriser à l'excès les traits des autres. C'est pourquoi la science de l'humain accouche d'une sorte de tragédie éthique: « À agir chez soi, on se prive de comprendre le reste, mais à vouloir tout comprendre on renonce à rien changer »³. Ici et là-bas, l'ethnographe est tiraillé entre l'impératif pratique de la responsabilité et la connaissance désenchantée et déshumanisante de la condition humaine. — Arnaud Saint-Martin.

SCIENCES SOCIALES — Lévi-Strauss ne considère pas toujours nécessaire de distinguer les sciences humaines, qui prennent l'homme comme objet, des sciences sociales, qui étudient la vie des hommes en collectivité. Il utilise souvent les deux adjectifs comme équivalents et fréquemment les deux en même temps, puisque « tout ce qui est humain est social ». Le clivage qui hante tout le travail théorique de l'anthropologue est plutôt celui qui

¹ *Anthropologie structurale II*, p. 343.

² *Tristes Tropiques*, p. 463.

³ *Tristes Tropiques*, p. 462.

distingue l'ensemble des sciences sociales et humaines des sciences exactes et naturelles, les « sciences véritables ». Or, d'après Lévi-Strauss, la linguistique structurelle développée par Jakobson et Troubetzkoy à la suite de Saussure — donc une science sociale, parce que rien n'est plus social que le langage — semble pourtant avoir franchi la barrière qui la sépare des sciences naturelles¹. Ce sera seulement en suivant son exemple paradigmatique que des disciplines comme la sociologie, l'ethnologie et l'anthropologie vont pouvoir utiliser légitimement le titre de sciences.

La démarche qui pour Lévi-Strauss a garanti le succès de la linguistique structurale a été son affranchissement de la linguistique historique. Dans la ligne de Durkheim, mais avec plus de fermeté que lui, pour aspirer au titre de sciences véritables les sciences sociales ne devront pas se contenter d'explications de type historiques mais entreprendre une étude structurale, c'est-à-dire résolument synchronique, des faits sociaux. Les disciplines qui cherchent à étudier les phénomènes relevant de l'activité de l'inconscient, c'est-à-dire, selon Lévi-Strauss, de ce qui correspond aux traits universels de l'esprit humain — comme l'ethnologie et l'anthropologie doivent le faire — pourront obtenir des résultats positifs et objectifs. Celles qui privilégient l'étude des aspects conscients — comme l'histoire traditionnellement tend à le faire — demeurent, pour ainsi dire, trop humaines, trop liées à la contingence et à l'événement pour atteindre au rang de sciences (ce qui a assuré à l'anthropologue beaucoup d'attaques critiques de la part des historiens et de défenseurs plus intransigeants du matérialisme historico-dialectique). Étant donné la complexité des phénomènes considérés, les sciences sociales auront besoin de l'aide aussi bien des mathématiques appliquées² que des outils informatiques. Il faut souligner que cette sorte de « positivisme » de Lévi-Strauss est toujours accompagnée par des considérations qui en limitent la portée. D'abord, ce ne sont pas tous les aspects de la vie humaine en collectivité qui pourront faire l'objet d'une étude scientifique et il faut distinguer, dans l'ensemble des faits sociaux, des niveaux possibles d'une analyse structurale et d'autres qui ne le sont pas.

¹ Cf. *Anthropologie structurale*, § I-V.

² Cf. *Les Structures élémentaires de la parenté*, § XIV.

Deuxièmement, si les sciences sociales se rapprochent des méthodes quantitatives des sciences naturelles, celles-ci de leur côté se rapprochent des méthodes qualitatives.

Cette ambition de conduire les sciences sociales au niveau des sciences « dures » s'est sans doute beaucoup nuancée par la suite, mais pendant les années cinquante l'ethnologie et l'anthropologie structurale se sont présentées, avec la linguistique, comme l'avant-garde d'un projet de refondation radicale des sciences sociales qui a reçu une adhésion s'étendant bien au delà des milieux académiques.

Il faut néanmoins noter que Lévi-Strauss a formulé, au moins à une occasion¹, une distinction originale entre sciences sociales et sciences humaines. Soulignant bien sûr la primauté des sciences exactes et naturelles, il distribue les disciplines restantes en trois groupes. Dans le premier, il range l'Art et les Lettres, les études qui ne peuvent – ni ne veulent – se décrire comme sciences. Le deuxième inclut les Sciences Sociales, disciplines « qui acceptent sans réticence de s'établir au cœur même de leur société », c'est-à-dire qui assument sans le discuter le point de vue de la société de l'observateur: études juridiques et politiques, économie, sociologie et psychologie sociale. Elles utilisent des instruments dérivés des sciences exactes et obtiennent des résultats très efficaces, mais leur partialité interdit toute scientificité rigoureuse. Restent les Sciences Humaines, comme l'anthropologie, la linguistique, l'histoire, la psychologie, la philosophie, qui sont les sciences qui étudient les sociétés humaines sans privilégier l'une d'entre elles, qui « se mettent en dehors de chaque société particulière » pour viser l'Homme tout court. En cela, elles suivent la route des sciences authentiques et peuvent au moins aspirer à les rejoindre. Cette répartition, que Lévi-Strauss n'observe d'ailleurs pas toujours dans ses œuvres, explique en partie pourquoi on trouve parfois des passages dans lesquels il tient à définir l'anthropologie structurelle comme une science humaine, et non, par conséquent, comme une science sociale. – *Davide Scarso*.

¹ Cf. *Anthropologie structurale II*, § XVI.

SENSIBLE – Si, pour des raisons de filiation, on peut se douter que la musique occupe une position particulière dans la vie de Lévi-Strauss – il est le petit fils du compositeur Isaac Strauss –, les beaux-arts et, plus largement, l'expérience sensible médiatisée par la pensée artistique et analytique occupent une place importante dans son œuvre savante. A ce titre, que le premier volume des *Mythologique* soit tout entier dédié à la musique par sa forme et l'intitulé de ses chapitres, n'est, par contre, pas innocent. C'est en effet du sensible qu'il est question, mais en tant que forme non immédiate de l'expérience, contrainte par les structures de l'esprit. Aussi, dit-il : « 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 (...). Cette recherche d'une voie moyenne entre l'exercice de la pensée logique et de la perception esthétique devait tout naturellement s'inspirer de l'exemple de la musique, qui l'a depuis toujours pratiquée »¹.

Le sensible est donc un objet privilégié pour penser les relations entre concret et abstrait autrement qu'en validant ce « dualisme métaphysique périné »². Il est également une excellente entrée pour une anthropologie dont Lévi-Strauss n'aura de cesse de rappeler le caractère empirique. Il expliquera en ces termes son projet : « en partant des croyances et des représentations des peuples vivant dans une intimité étroite avec la nature et pensant en termes de couleurs, de bruits, d'odeurs, de trames de tissage, j'ai cherché à élargir les frontières de notre logique pour mieux saisir certains mécanismes héréditaires qui président à l'activité intellectuelle »³. Aussi bien dans l'exercice de la pensée concrète que dans celui de la pensée mythique, le prétendu sauvage fait montre d'une sensibilité dont la richesse n'aura pas manqué d'être soulignée par Lévi-Strauss. On ne se risquera pas cependant à y voir « l'exercice

¹ *Le Cru et le cuit*, p. 22.

² *Le Regard éloigné*, p. 164.

³ Cité in Salvatore D'Onofrio, « Lévi-Strauss et l'Italie », in *L'Herne : Claude Lévi-Strauss*, 2004, p. 372.

de facultés disparues ou d'une sensibilité surnuméraire »¹, mais l'expression d'un entraînement spécifique, d'une expertise transmise et apprise entre générations. Ainsi, toute *La Pensée sauvage* est construite autour de l'argument d'une pensée concrète, classificatoire, structurant le sensible selon des relations d'oppositions et d'associations.

Dans l'organisation codée des mythes, le « langage de la sensibilité »², dont Lévi-Strauss fera plusieurs descriptions très fines, trouve pleinement sa place en tant que matériel à interpréter. Comme cela est montré de manière particulièrement éclairante dans l'extrait intitulé « La fugue des cinq sens »³, chaque système sensoriel retrouve en lui-même le code opérant dans d'autres, à l'identique ou en opposition. Selon les mythes considérés, « on constate que (...) les pôles de chaque opposition sensible prennent des valeurs différentes »⁴. Cru et cuit, le frais et le pourri, le sec et le vide – ces oppositions sensorielles sont récurrentes et fondamentales dans les mythologies des Amériques. Certains codes sensibles occupent dans ces constructions une position privilégiée, tel le code gustatif signifié dans la cuisine, dont les autres modalités sensorielles traduisent le message bien plus que le contraire. Le mythe opérant par abstractions successives, ces paires d'oppositions révèlent en seconde analyse des natures différentes, en l'occurrence de formes (vide et plein, contenant et contenu, etc.) et non plus de qualités, pour aboutir, à terme, à l'expression des modalités de fonctionnement de la pensée elle-même.

La correspondance entre l'esprit et le sensible est cependant bien plus forte que cela. En étudiant la vision (travaux de Berlin et Kay) ou l'olfaction (théorie stéréochimique de Moore), il montre l'existence d'une certaine affinité entre les données sensibles et leur codage cérébral d'une part, et le monde physique d'autre part. Revenant sur la fameuse distinction entre étique et émique, il propose d'en renverser l'organisation pour soutenir au contraire que « les données immédiates de la perception sensible ne sont pas un matériau brut, une réalité 'étique' qui, à strictement parler, n'existe

¹ *La Pensée sauvage*, p. 265.

² *Le Cru et le cuit*, p. 246.

³ Cf. *Le Cru et le cuit*.

⁴ *Ibid.*, p. 169.

nulle part ; elles consistent dès le départ en propriétés distinctives abstraites du réel et relèvent donc du niveau 'émique' »¹. Cette opposition qui est, selon lui, vouée à disparaître, nécessite, pour que l'on parvienne à une synthèse nouvelle, une intense collaboration entre sciences humaines et sciences naturelles. – Olivier Watheler.

SIGNE – La notion de signe utilisée par Lévi-Strauss est profondément redevable à la linguistique saussurienne, qui la définit comme « une entité psychique à deux faces » combinant un concept (le signifié) et une image acoustique (le signifiant). Comme la linguistique dévoile dans la langue des systèmes de signes se différenciant les uns des autres, l'anthropologie recherche des systèmes de différences analogues dans les autres aspects de la vie culturelle. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France², Lévi-Strauss arrive même à identifier sa discipline avec la science qui, selon Saussure, devait se constituer en étudiant « la vie des signes au sein de la vie sociale », c'est-à-dire la sémiologie.

Pourtant, il ne faut pas négliger la contribution des analyses développées par Marcel Mauss dans *l'Essai sur le don*. Dans l'œuvre de Lévi-Strauss, l'approche sémiologique se combine avec les théories sur l'échange de Mauss, envisageant dans le thème de la communication un prometteur facteur d'unification³. Il ne cachait d'ailleurs pas le souhait de voir naître un jour une « anthropologie au sens plus large », dans laquelle confluaient les études des règles de mariage, du langage, des relations économiques, entre autres. Car 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 des femmes. On peut dire qu'à partir de la constatation selon laquelle tout signe est nécessairement échangeable, Lévi-Strauss, conjuguant Saussure et Mauss, argue que tout ce qui est échangeable peut accomplir la fonction de signe. C'est le premier repère d'une réinterprétation originale du concept de signe. Ensuite, l'anthropologue estime que pour qu'une

¹ *Le Regard éloigné*, p. 62.

² *Anthropologie structurale II*, § 1.

³ *Les Structures élémentaires de la parenté*, § 29.

approche de type sémiologique soit légitime, il suffit qu'un phénomène culturel puisse être considéré comme un arrangement de signes par un observateur extérieur et il n'est pas nécessaire qu'il soit considéré comme tel par ses acteurs.

Mais surtout, il apporte une inflexion significative aux idées de Saussure, en refusant, ou au moins en limitant significativement, son célèbre principe de « l'arbitraire du signe »¹. Selon le linguiste suisse, la relation entre les deux côtés du signe, le signifiant et le signifié, ne résulte d'aucune relation intrinsèque, elle est arbitraire, ce qui revient à dire qu'elle est immotivée. Dans le cas des symboles, par exemple, au contraire, « un rudiment de lien naturel » entre concept et image persiste, ce qui interdit, d'après Saussure, qu'ils puissent être compris comme signes, et donc inclus dans le domaine de la linguistique. En s'appuyant sur le fait que le *Cours de linguistique générale* admet pourtant que ce ne sont pas tous les signes qui sont « absolument arbitraires », mais qu'il y en a de « relativement motivés », Lévi-Strauss élargit d'une façon remarquable le champ d'application de l'idée de signe, jusqu'à y inclure symboles, objets et enfin, personnes. On peut disposer les choses qu'on s'échange dans une échelle qui va du plus motivé au plus arbitraire, en passant par toutes sortes de degrés intermédiaires. Dans le cas des femmes, la motivation est absolue et, pour ainsi dire, le signifiant coïncide avec le signifié, ne se référant qu'à lui-même. La matérialité des objets et, dans une moindre mesure, des symboles limite fortement leurs possibilités référentielles. Et les signes proprement dits vont de ceux qui gardent une certaine épaisseur (pensons à Mallarmé) à ceux qui, en se raréfiant, cherchent à rejoindre les purs concepts. Du côté plus matériel, où le « lien naturel » est plus impérieux, on reconnaît les traits de la pensée mythique et sa logique du concret, toute liée aux propriétés sensibles des choses, de l'autre, l'attitude scientifique. À l'opposé de toute conception empiriste des relations entre société et monde naturel, Lévi-Strauss tend à lire « non arbitraire » comme « systématique » (surtout dans *La Pensée sauvage*), mais ses considérations sur l'arbitraire du signe révèlent aussi le souci d'éviter une dérive idéaliste.

¹ *Anthropologie structurale*, § 5.

Les propos concernant l'échange des femmes ont provoqué des réactions virulentes. Il 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. Il a ajouté – dans un rare élan généalogique – qu'en observant comment les hommes s'échangent les femmes, on pourrait mieux comprendre l'origine du langage¹, car derrière ces phénomènes différents une même « fonction symbolique » est à l'œuvre. 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 jetons », ce qui ne peut manifestement pas arriver aux femmes, car « en même temps que des signes, celles-ci sont des producteurs de signes ». – *Davide Scarso*.

SIGNIFICATION – Parce qu'il avait pour ambition de rendre compte du système d'échange généralisé qui fait le social, empruntant de ce fait la métaphore communicationnelle, le programme structuraliste de Lévi-Strauss s'est construit à partir d'une recherche sémiologique des comportements sociaux. Concernant le sens qu'il faut donner à la notion de signification, le système analytique qu'il développe tout au long de son œuvre se prête à une lecture ambiguë, due notamment à l'absence de définition précise du terme. Il ne fait cependant aucun doute qu'un des principaux apports de son structuralisme aura été d'apporter un argument décisif à l'encontre du postulat d'une signification immédiate des symboles, ou plus généralement des récits, pris isolément. Il n'est dès lors pas étonnant que la signification soit posée au centre du projet anthropologique de Lévi-Strauss². S'il emploie à dessein la notion de code pour traiter ce matériel, il se préoccupe fort peu d'en chercher la clef dans la mise en correspondance du signifiant et du signifié. Ce traitement est superficiel et masque la signification réelle des productions culturelles qu'il étudie. Celles-ci doivent être interprétées en systèmes, de manière globale, « provisoirement isolés du reste et traités comme s'ils relevaient d'un

¹ *Ibid.*, § 3.

² Cf. *Anthropologie structurale*, p. 402-443.