

SOIRÉE PHILO avec Philippe FONTAINE,
Professeur à l'université de Rouen,
Conférence proposée par Czeslaw MICHALEWSKI
Le 16 mars 2010, à 20h45, à la Maison Pour Tous, à Ville d'Avray :
http://coin-philos.net/info_soirees09-10.php

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
et l'anthropologie structurale

Remarques méthodologiques préalables

L'œuvre de Lévi-Strauss se comprend à la lumière des trois écoles dont il a subi l'influence : la sociologie française avec Emile Durkheim et Marcel Mauss, l'anthropologie culturelle avec Franz Boas, Robert Lowie et Alfred Kroeber, et la linguistique structuraliste avec Roman Jakobson. Lévi-Strauss considère en effet que le contraste entre le positivisme de Durkheim, partisan de l'existence de lois et constantes en sociologie comme dans n'importe quelle science de la nature, et le particularisme historique de Boas, défenseur de l'irréductible diversité de chaque culture, à cause du caractère unique de son processus de formation, peut être dépassé dès lors qu'on applique à l'anthropologie la théorie linguistique de Jakobson, pour qui la structure constante d'une langue vient du système de différences qui existe entre les termes. De la même façon, Lévi-Strauss considère qu'on ne peut pas assimiler les constantes universelles des sociétés humaines recherchées par Durkheim à des éléments communs entre les cultures des différents peuples, mais qu'il faut plutôt les identifier au caractère systématique des relations entre leurs différences, que Boas tenait à juste titre à privilégier, par rapport à des analogies génériques. Identifier en termes épistémologiques, ceci signifie que les vraies constantes ne sont pas représentées par des ressemblances apparentes et génériques, mais bien par l'invariance cachée des relations qui existent entre les variables. Par cette méthode, Lévi-Strauss pense pouvoir isoler quelques constantes universelles à toutes les cultures, qu'il nomme « structures de l'esprit humaine », ou bien « inconscient » (ce dernier terme devant évidemment être pris dans son acception sociologique, et non pas freudienne).

Le projet anthropologique

On peut définir l'anthropologie comme la science des organisations et des représentations sociales, comme la science des signes (langage mythique, signes oraux et gestuels dont se compose le rituel, règles de mariage, systèmes de parenté, lois coutumières, etc) : « nous concevons donc l'anthropologie comme s'occupant de bonne foi de ce domaine de la sémiologie que la linguistique n'a pas revendiqué pour sien ; » (Lévi-Strauss, « Eloge de

l'anthropologie »). Lorsque l'anthropologue envisage un système de croyance (par exemple le totémisme), une forme d'organisation sociale (par exemple le mariage préférentiel entre cousins bilatéraux), il se pose la question : qu'est-ce que cela signifie ? Le problème sera de traduire dans un langage (le nôtre) « des règles primitivement données dans un langage différent ». « 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 signes ... » (Lévi-Strauss, « Eloge de l'anthropologie »)

Mais une question surgit : toutes les formes de vie sociale passées et présentes ne sont pas données de la même façon. Chaque « culture » est soit contemporaine de celle de l'anthropologue mais située dans un autre espace, soit actualisée approximativement dans le même espace, mais dans un temps antérieur, soit enfin dans un espace différent et dans un temps antérieur. Or c'est cette triple diversité qui pose l'objet même de l'anthropologie et, simultanément, entraîne ses problèmes : « le rôle de l'ethnologue est de décrire et d'analyser les différences ... Celui de l'ethnologue d'en rendre compte. » (Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*). Mais un double danger guette l'anthropologie : le **fonctionnalisme**, c'est-à-dire l'attitude qui consiste à réduire la diversité par de vastes généralisations qui, en fait, ne se réduisent qu'à des lieux communs qui n'expliquent rien. « Ce qui intéresse l'ethnologue n'est pas l'universalité de la fonction, qui est loin d'être certaine, et qui ne saurait être affirmée sans une étude attentive de toutes les coutumes de cet ordre et de leur développement historique, mais bien que les coutumes soient si variables. Or il est vrai qu'une discipline dont le but premier, sinon le seul, est d'analyser et d'interpréter les différences, s'épargne tous les problèmes en ne tenant plus compte que des ressemblances. » (*Anthropologie structurale*, introduction, p. 19).

Le **relativisme**, c'est-à-dire l'attitude qui consiste à décrire et à analyser la diversité et à s'en tenir là. *Il est donc nécessaire de trouver une unité de référence qui puisse servir de modèle pour comprendre et interpréter les différences sans les dissoudre par une généralisation abstraite : tel est le problème essentiel de l'anthropologie.*

Depuis le XIX^e siècle, en privilégiant la dimension du temps, on a pris comme unité de référence notre histoire occidentale en postulant qu'elle était l'expression achevée de l'évolution de l'humanité. D'une part, les sociétés, autres dans l'espace, sont réduites à des étapes de notre développement, les groupes primitifs apparaissant comme des survivances d'étapes antérieures. D'autre part, l'histoire des anciennes sociétés est réduite à un fragment de notre histoire passée.

Or si l'objet de l'anthropologie était l'étude du développement génétique de l'humanité, cette science se confondrait avec l'histoire. Ce pseudo-évolutionnisme relève donc de cette illusion qui consiste à passer de l'analogie à l'identité, et que Lévi-Strauss appelle l'« illusion archaïque » : « Il est tentant, écrit Lévi-Strauss, en vérité de voir dans les sociétés primitives une image approximative d'une plus ou moins métaphorique enfance de l'humanité, dont le développement intellectuel de l'enfant reproduirait aussi pour sa part et sur le plan individuel les stades principaux. » Toute tentative hasardeuse d'assimilation se heurterait en effet à la constatation très simple qu'il n'existe pas seulement des enfants, des primitifs et des aliénés, mais aussi et simultanément des enfants primitifs et des primitifs aliénés. Et il y a également des enfants psychopathes, primitifs ou civilisés. » (Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*).

La récusation du pseudo-évolutionnisme entraîne celle de la différenciation entre « civilisés » et « primitifs », ainsi qu'une relativisation décidée de l'idée de progrès. On mesure ici combien l'œuvre de Lévi-Strauss nous aide aujourd'hui à lutter contre la persistance de préjugés tenaces profondément ancrés en nos esprits, expression de l'ethnocentrisme résiduel qui sommeille en nous.

En vérité deux faits sont en relation étroite pour le chercheur : un fait d'expérience, et d'autre part un préjugé qui tend immédiatement à dénaturer l'interprétation du fait :

Le phénomène le plus marquant à l'observation de quiconque s'efforce de comprendre la diversité humaine est précisément la *multiplicité des cultures* (dont le nombre est sans doute très supérieur à celles qu'il nous a été donné de connaître, ou qu'il nous reste encore à découvrir). C'est évidemment cette diversité culturelle qui constitue le premier sujet d'interrogation et de perplexité, et qui amène le chercheur à tenter de mettre en évidence une éventuelle unité de l'humanité, par-delà la multiplicité des cultures qui l'incarnent, chacune à sa manière.

Le second problème est celui de *l'ethnocentrisme*, attitude de pensée universellement répandue, et qui consiste à identifier l'humanité avec la culture à laquelle on appartient, et elle seule. Comme le note Lévi-Strauss, « l'attitude la plus ancienne et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. « Habitudes de sauvages », « cela n'est pas de chez nous », « in ne devrait pas permettre cela », etc, autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion, en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères. Ainsi l'Antiquité confondait-elle tout ce qui ne participait pas de la culture grecque (puis gréco-romaine) sous le même nom de barbare ; la civilisation occidentale a ensuite utilisé le terme de sauvage dans le même sens. Or derrière ces épithètes se dissimule un même jugement : il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux, opposés à la valeur signifiante du langage humain ; et sauvage, qui veut dire « de la forêt », évoque aussi un genre de vie animal, par opposition à la culture humaine. Dans les deux cas, on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit. » (Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Gonthier-Médiations, 1961, p. 19-20). Or, Lévi-Strauss pointe le caractère paradoxal de cette attitude : « cette attitude de pensée, au nom de laquelle on rejette les « sauvages » (ou tous ceux qu'on choisit de considérer comme tels) hors de l'humanité, est justement l'attitude la plus marquante et la plus distinctive de ces sauvages mêmes. » (id, p. 20). Tel est le paradoxe du relativisme culturel : « c'est dans la mesure même où l'on prétend établir une discrimination entre les cultures et les coutumes que l'on s'identifie le plus complètement avec celles qu'on essaye de nier. En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus « sauvages » ou « barbares » de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. » (id. p. 22).

Il n'y a pas de sociétés « primitives »

L'analyse patient à laquelle Lévi-Strauss s'est livré de la « pensée sauvage » (titre de l'un de ses plus importants ouvrages) lui a permis de montrer que la pensée des peuplades dites primitives n'était pas moins complexe et « intelligente » que la nôtre, même si elle ne correspondait pas aux mêmes principes de méthode : « Le bricolage caractérise la pensée sauvage, « qui n'est pas la pensée des sauvages, ni celle d'une humanité primitive ou archaïque, mais la pensée à l'état sauvage, distincte de la pensée cultivée ou domestiquée en vue d'obtenir un rendement. »¹ La conception du rendement est donc autre que celle qu'a adopté notre société « spectaculaire-marchande » (...) Différente de la pensée cultivée, la

¹ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, p. 289.

pensée sauvage n'est ni confuse ni désordonnée. Avec précision, elle analyse, classe, combine, oppose : elle sait ce qu'elle fait (p. 286). De même que Dubuffet insiste sur la lucidité, la sagacité de ceux que la société enferme comme « fous », de même C. Lévi-Strauss critique la conception traditionnelle des « primitifs » : « Jamais et nulle part, écrit-il, le « sauvage » n'a sans doute été cet être à peine sorti de la condition animale, encore livré à l'emprise de ses besoins et de ses instincts, qu'on s'est trop souvent plu à imaginer, et, pas davantage, cette conscience dominée par l'affectivité et noyée dans la confusion et la participation. »² La sauvagerie ne va pas sans observation, sans goût de la précision et des opérations combinatoires (...) Cette pensée sauvage aboutit à des classifications à la fois logiques et étonnantes. »³ Ce sont des opérations de ce type, extrêmement complexes, qui donnent naissance, par exemple, à la multiplicité indéfinie des mythes, tenant lieu, pour ces peuplades, d'« explications du monde ».

Mais précisément, devant les produits d'une pensée « sauvage » si complexe, et si différente de nos propres procédures intellectuelles et mentales, quelle méthode le chercheur doit-il adopter ?

L'objet de la méthode structurale comme recherche des « invariants »

Si donc l'anthropologie refuse de se fonder sur une *histoire* qui repose sur le présupposé philosophique d'une unité génétique de toutes les sociétés humaines, quelle sera donc sa méthode ?

Lévi-Strauss, désireux d'éviter à la fois la constatation pure et simple de la diversité des cultures et leur pseudo-unification par l'histoire, va chercher l'unité de référence au niveau des conditions de possibilité de toute organisation sociale. L'analyse des différents systèmes qui constituent une société montre qu'ils sont l'expression d'un certain nombre de lois qui se retrouvent dans toute organisation sociale. Ces lois sont des « *invariants* », qui nous permettent de découvrir l'unité recherchée et l'étude de ces « invariants » est l'objet même de l'anthropologie. Au-delà de l'« événement » (c'est-à-dire le système des relations sociales observables), il faut donc rechercher cet invariant que Lévi-Strauss appelle « *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. 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. » (Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*). Entre la réalité et la structure s'intercale l'outil du chercheur : le modèle. On peut distinguer deux types de modèles : le modèle conscient et le modèle inconscient. Les modèles conscients sont la connaissance qu'ont les indigènes de leur propre réglementation sociale ; ce sont des normes, mais « qui comptent parmi les plus pauvres qui soient en raison de leur fonction, qui est de perpétuer les croyances et les usages plutôt que d'en explorer les ressorts. 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. » (Lévi-Strauss). Les modèles inconscients : « 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, il suffit d'atteindre la structure inconsciente sous-jacente à chaque institution pour obtenir un

² C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 57.

³ G. Lascault, *Ecrits timides sur le visible*, UGE, 10/18, p.121-122.

principe d'interprétation valide pour d'autres institutions. » (Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, introduction). On peut ainsi comprendre la diversité et l'unité des cultures. Toutes les formes de vie sociale sont également intelligibles, car elles sont toutes des variations à partir d'un même corps de principes qui les régissent : « Les sociétés ou les individus dans leur jeu ou dans leur délire ne créent jamais de façon absolue mais se bornent à choisir certaines combinaisons dans un répertoire idéal qu'il serait possible de reconstituer. » (Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, chap. 20).

Sur le plan philosophique, cette recherche d'invariants l'amène à s'opposer à l'historicisme, qui considère tout événement historique comme un événement unique et singulier. Pour Lévi-Strauss, au contraire, l'histoire n'est qu'une série de variations purement contingentes, à l'intérieur de la gamme des possibilités offertes par des structures qui demeurent constantes et atemporelles. Cette conception s'oppose à une philosophie de l'histoire devenue courante en Occident, et elle implique que l'évolution sociale et le progrès n'existent réellement ; ils ne sont que la simple illusion ethnocentrique de celui qui considère le passé en croyant qu'il aurait dû préparer le présent. Polémique à l'égard de la phénoménologie et de l'existentialisme, Lévi-Strauss considère également que le sentiment du vécu que chaque sujet possède de sa propre culture n'est qu'un obstacle pour la découverte de leurs structures invariantes. Il faut donc en faire radicalement abstraction, ne serait-ce qu'au début de la recherche, puisqu'il n'existe aucune méthode adaptée à la compréhension vécue, qui soit propre aux sciences de l'esprit, et que l'on puisse opposer à la méthode de l'explication selon des lois, telle qu'elle est pratiquée par les sciences de la nature.

Nuançant de plus en plus l'opposition entre nature et culture, qu'il admettait encore largement dans ses premiers ouvrages, Lévi-Strauss finit plus tard par affirmer, en polémique avec Jean-Paul Sartre, que le travail de l'anthropologue consiste à étudier les hommes de l'extérieur, avec détachement, comme s'il s'agissait de fourmis. La correspondance qu'on peut établir entre la linguistique et l'anthropologie, en ce qui concerne leur méthode et leur objet, implique en outre que les sociétés doivent être considérées comme un ensemble d'individus qui communiquent entre eux, grâce à différents aspects de la culture qui constituent autant de formes de langage. Pour Lévi-Strauss en effet, les hommes ne communiquent pas uniquement par le biais de la langue proprement dite, mais également à travers d'autres aspects non verbaux de la culture, qui – grâce à un système d'oppositions entre les termes, analogue à celui des langues – fonctionnent comme de véritables « systèmes symboliques ». La cuisine, par exemple, emploie à la place des mots des termes comme cru et cuit ; les systèmes totémiques symbolisent les différences entre les clans à travers différentes espèces d'animaux ; les tabous alimentaires, sexuels et verbaux, en revanche, symbolisent des différences sociales analogues en imposant à chaque groupe ou individu une interdiction différente. Ainsi donc, l'anthropologie se transforme en sémiologie, et les cultures en ensembles de langages verbaux et non verbaux.

Lévi-Strauss a surtout appliqué cette méthode à deux directions de recherche : les structures élémentaires de la parenté, et l'analyse des mythes et des masques rituels. Dans le premier cas, il a essayé de démontrer que le tabou universel de l'inceste n'a aucun fondement biologique, mais une fonction exclusivement sociologique : l'interdiction d'épouser une femme de la même lignée oblige en effet les groupes humains à s'échanger les femmes, à communiquer par l'intermédiaire des femmes, et à instituer par là même un réseau de rapports interfamiliaux qui, par le fait d'être plus étendus que le réseau de relations qu'autoriserait un pur instinct naturel de type grégaire, constituent le noyau de base de la culture, le premier critère de différenciation entre l'homme et l'animal. Dans le deuxième cas, Lévi-Strauss a tenté de déterminer, grâce à une vaste analyse comparative, quelles pouvaient être les structures cachées de termes en opposition, qui auraient permis aux mythes et aux masques

rituels des populations indigènes des deux Amériques de fonctionner comme des codes, par l'émission de messages susceptibles de régler la vie de ces sociétés, tout en demeurant largement inconscients pour leurs membres.

« En appliquant systématiquement cette méthode d'analyse structurale on parvient à ordonner toutes les variantes connues d'un mythe en une série, formant une sorte de groupe de permutations, et où les variantes placées aux deux extrémités de la série offrent, l'une par rapport à l'autre, une structure symétrique mais inversée. On introduit donc un début d'ordre là où tout n'était que chaos, et on gagne l'avantage supplémentaire de dégager certaines opérations logiques qui sont à la base de la pensée mythique. » (*Anthropologie structurale*, p. 248).

La structure sous-jacente qui ordonne l'ensemble des institutions d'une société est évidemment inconsciente, mais, grâce à l'analyse structurale appliquée à l'ensemble des relations sociales d'une culture donnée, il est possible de la mettre au jour. « Si, comme nous le croyons, écrit Lévi-Strauss, 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 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 de coutumes, à condition, naturellement, de pousser l'analyse assez loin. » (*Anthropologie structurale*, p. 28).

Le problème de l'évolutionnisme

Certes les grands systèmes philosophiques, ainsi que les grandes déclarations des droits de l'homme, se sont élevées contre ces aberrations, que constituent les discours de discrimination entre une humanité civilisée et adulte, et des peuples « primitifs », qui sont censés illustrer l'enfance de la raison. Mais, en même temps, comme le remarque Lévi-Strauss, ces proclamations ont le tort d'oublier que l'homme ne réalise pas sa nature dans une humanité abstraite, mais dans des cultures traditionnelles concrètement diversifiées. Dès lors, l'homme moderne est écartelé entre la tentation de condamner les cultures différentes de la sienne, et celle de nier des différences qu'il ne comprend pas intellectuellement. Il s'efforce alors d'établir une sorte de compromis qui permettrait de rendre compte de la diversité des cultures tout en cherchant à supprimer ce qu'elle conserve pour lui de scandaleux et de choquant.

Ces tentatives, estime Lévi-Strauss, se ramènent en fait à une sorte de « *faux évolutionnisme* » : « il s'agit d'une tentative pour supprimer la diversité des cultures tout en feignant de la reconnaître pleinement. Car, si l'on traite les différents états où se trouvent les sociétés humaines, tant anciennes que lointaines, comme des *stades* ou des *étapes* d'un développement unique qui, partant du même point, doit les faire converger vers le même but, on voit bien que la diversité n'est plus qu'apparente. L'humanité devient une et identique à elle-même ; seulement, cette unité et cette identité ne peuvent se réaliser que progressivement et la variété des cultures illustre les moments d'un processus qui dissimule une réalité plus profonde ou en retarde la manifestation. » (*Race et histoire*, p. 23-24). Or, si l'hypothèse de l'évolutionnisme biologique peut sembler légitime, c'est son application aux faits de culture qui pose problème, et que rien ne vient corroborer de manière certaine. L'erreur de l'évolutionnisme culturel est de conclure, à partir de quelques ressemblances de certains

aspects de civilisations différentes, à l'analogie de *tous* les aspects, mais aussi et surtout d'oublier que « en gros, toutes les sociétés humaines ont derrière elles un passé qui est approximativement du même ordre de grandeur. Pour traiter certaines sociétés comme des « étapes » du développement de certaines autres, il faudrait admettre qu'alors que, pour ces dernières, il se passait quelque chose, pour celles-là il ne se passait rien – ou fort peu de choses. Et en effet, on parle volontiers des « peuples sans histoire » (pour dire parfois que ce sont les plus heureux). Cette formule elliptique signifie seulement que leur histoire est et restera inconnue, mais non qu'elle n'existe pas. Pendant des dizaines et même des centaines de millénaires, là-bas aussi, il y a eu des hommes qui ont aimé, haï, souffert, inventé, combattu. En vérité, il n'existe pas de peuples enfants ; tous sont adultes, même ceux qui n'ont pas tenu le journal de leur enfance et de leur adolescence. » (*Race et histoire*, p. 32).

Pour autant, ne faut-il pas dire que l'usage du temps fait par les sociétés humaines fut fort inégal, que certaines d'entre elles n'ont cessé d'inventer et de progresser, tandis que d'autres s'enfermaient dans une répétition moins créatrice : « on en viendrait ainsi à distinguer deux sortes d'histoires : une histoire progressive, acquisitive, qui accumule les trouvailles et les inventions pour construire de grandes civilisations, et une autre histoire, peut-être également active et mettant en œuvre autant de talents, mais où manquerait le don synthétique qui est le privilège de la première. » (id., p. 33). Pour valider cette hypothèse, il convient d'examiner au préalable ce qu'elle présuppose, à savoir l'idée de progrès.

L'idée de progrès

L'idée de progrès s'impose de façon irréfutable à l'esprit, tant les progrès accomplis par l'humanité depuis ses origines sont manifestes et éclatants. Il est pourtant plus difficile qu'il n'y paraît de se le représenter. Car, observe Lévi-Strauss, « Le développement des connaissances préhistoriques et archéologiques tend à étaler dans l'espace des formes de civilisation que nous étions portés à imaginer comme échelonnées dans le temps. Cela signifie deux choses : d'abord que le « progrès » (si ce terme convient encore pour désigner une réalité très différente de celle à laquelle on l'avait d'abord appliqué) n'est ni nécessaire, ni continu ; il procède par sauts, par bonds, ou, comme diraient les biologistes, par mutations. Ces sauts et ces bonds ne consistent pas à aller toujours plus loin dans la même direction ; ils s'accompagnent de changements d'orientation, un peu à la manière du cavalier des échecs qui a toujours à sa disposition plusieurs progressions, mais jamais dans le même sens. L'humanité en progrès ne ressemble guère à un personnage gravissant un escalier, ajoutant par chacun de ses mouvements une marche nouvelle à toutes celles dont la conquête lui est acquise ; elle évoque plutôt le joueur dont la chance est répartie sur plusieurs dés et qui, chaque fois qu'il les jette, les voit s'éparpiller sur le tapis, amenant autant de comptes différents. Ce que l'on gagne sur un, on est toujours exposé à le perdre sur l'autre, et c'est seulement de temps à autre que l'histoire est cumulative, c'est-à-dire que les comptes s'additionnent pour former une combinaison favorable. »⁴

Or, cette histoire cumulative n'est pas le privilège d'une civilisation ou d'une période de l'histoire (comme l'atteste, selon Lévi-Strauss, l'exemple de l'Amérique). Si l'on peut affirmer l'existence d'un progrès technique, il reste à en mesurer les effets sur l'évolution « morale » de l'humanité : « Remarquons au passage, note ainsi Lévi-Strauss, que la reconnaissance du fait que le progrès technique ait eu, pour corrélatif historique, le développement de l'exploitation de l'homme par l'homme peut nous inciter à une certaine discrétion dans les manifestations d'orgueil que nous inspire si volontiers le premier nommé de ces deux phénomènes. »⁵

⁴ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p. 38-39.

⁵ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 81.

Histoire stationnaire et histoire cumulative

Le sens de cette différence doit être précisé. Car nous risquons toujours de privilégier, au titre d'une histoire « cumulative », des civilisations qui se seraient développées dans un sens analogue au nôtre, commettant alors le péché d'ethnocentrisme. D'autres cultures seraient considérées comme « stationnaires », « non pas nécessairement parce qu'elles le sont, mais parce que leur ligne de développement ne signifie rien pour nous, n'est pas mesurable dans les termes du système de référence que nous utilisons. »⁶ Il semble que cela soit bien le cas, et d'abord dans la perspective du sujet individuel lui-même, en sorte que tout serait question de point de vue : « l'historicité, ou, pour parler exactement, *l'événementialité* d'une culture ou d'un processus culturel sont ainsi fonction, non de leurs propriétés intrinsèques, mais de la situation où nous nous trouvons par rapport à eux, du nombre et de la diversité de nos intérêts qui sont gagés sur eux. »⁷ L'opposition entre cultures progressives et cultures inertes semblent ainsi résulter d'une différence de localisation et de point de vue. Chaque membre d'une culture en est imprégné, et son rapport au monde solidaire des systèmes de référence qu'elle véhicule : « Nous nous déplaçons littéralement avec ce système de références, et les réalités culturelles du dehors ne sont observables qu'à travers les déformations qu'il leur impose, quand il ne va pas jusqu'à nous mettre dans l'impossibilité d'apercevoir quoi que ce soit. Dans une très large mesure, la distinction entre les « cultures qui bougent » et les « cultures qui ne bougent pas » s'explique par la même différence de position qui fait que, pour notre voyageur, un train en mouvement bouge ou ne bouge pas. »⁸ Autrement dit, « Chaque fois que nous sommes portés à qualifier une culture humaine d'inerte ou de stationnaire, nous devons donc nous demander si cet immobilisme apparent ne résulte pas de l'ignorance où nous sommes de ses intérêts véritables, conscients ou inconscients, et si, ayant des critères différents des nôtres, cette culture n'est pas, à notre égard, victime de la même illusion. Autrement dit, nous nous apparaîtrions l'un à l'autre comme dépourvus d'intérêt, tout simplement parce que nous ne nous ressemblons pas. »⁹

Lévi-Strauss peut ainsi donner de nombreux exemples de cultures différentes de la nôtre, mais aussi supérieures à elle, pour autant qu'on ne restreigne pas la comparaison au développement technique, ou à la quantité d'énergie disponible par tête d'habitant, faisant de ce critère la seule et unique expression du plus ou moins haut degré de développement des sociétés humaines. Si l'on adopte d'autres critères, tels que le degré d'aptitude à triompher des milieux géographiques les plus hostiles (Esquimos et Bédouins), l'élaboration d'un système philosophico-religieux (l'Inde), d'une théorie de la solidarité de toutes les formes de la vie humaine (l'Islam), d'une compréhension des rapports entre le physique et le moral (L'orient et l'Extrême-Orient avec le yoga de l'Inde, les techniques du souffle chinoises ou la gymnastique viscérale des anciens Maoris), l'art de la navigation ou un type de vie sociale et morale plus libre et plus généreuse (les polynésiens). De même, pour ce qui touche à l'organisation de la famille et à l'harmonisation des rapports entre groupe familial et groupe social, « les Australiens, arriérés sur le plan économique, occupent une place si avancée par rapport au reste de l'humanité qu'il est nécessaire, pour comprendre le systèmes de règles élaborés par eux de façon consciente et réfléchie, de faire appel aux formes les plus raffinées des mathématiques modernes. »¹⁰

⁶ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p. 42.

⁷ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p. 43.

⁸ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p. 44.

⁹ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p. 46.

¹⁰ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p. 48.

Place de la civilisation occidentale

Mais ce raisonnement ne souffre-t-il pas d'abstraction ? Est-il autre chose qu'une pure spéculation ? Car une objection surgit : « loin de rester enfermées en elles-mêmes, toutes les civilisations reconnaissent, l'une après l'autre, la supériorité de l'une d'entre elles, qui est la civilisation occidentale. Ne voyons-nous pas le monde entier lui emprunter progressivement ses techniques, son genre de vie, ses distractions et jusqu'à ses vêtements ? Le fait de l'universalisation de la civilisation mondiale, est un fait sans précédent, et difficilement contestable. Pour autant, ce processus, estime Lévi-Strauss, est difficile à évaluer. D'abord, parce que cette adhésion au genre de vie occidental est loin d'être aussi spontanée que les occidentaux aimeraient le croire, et qu'elle résulte moins d'une décision libre que d'une absence de choix. Mais, « si ce n'est pas le consentement qui fonde la supériorité occidentale, n'est-ce pas alors cette plus grande énergie dont elle dispose et qui lui a précisément permis de forcer le consentement ? »¹¹

Mais il apparaît à l'examen que ce sont toutes les civilisations qui se sont données pour tâche d'accroître la quantité d'énergie disponible par tête d'habitant, et de protéger et prolonger la vie humaine. Et dans ce domaine, c'est aux plus anciennes civilisations que nous devons les acquisitions sur lesquelles nous nous appuyons encore aujourd'hui (agriculture, élevage, poterie, tissage, etc). Le problème vient de ce que nous avons tendance à privilégier les découvertes récentes, et imputer les plus anciennes au seul « hasard », dont les sociétés archaïques ne pourraient tirer aucun mérite. C'est donc cette idée qu'il faut maintenant examiner.

Hasard et civilisation

Toutes les découvertes impliquent un « acte inventif » extrêmement sophistiqué, et ne doivent rien au hasard, contrairement à une idée reçue. Le feu, la poterie, le taillage des pierres, etc ne sont pas apparus par le plus grand des hasards, à l'occasion de la foudre ou d'un incendie, ou de tout autre phénomène naturel. Les techniques « supposent toujours la même puissance imaginative et les mêmes efforts acharnés de la part de certains individus, quelle que soit la technique particulière qu'on ait en vue. Les sociétés que nous appelons primitives ne sont pas moins riches en Pasteur et en Palissy que les autres. »¹²

Conclusion

« Nous avons cherché à montrer que la véritable contribution des cultures ne consiste pas dans la liste de leurs inventions particulières, mais dans *l'écart différentiel* qu'elles offrent entre elles. Le sentiment de gratitude et d'humilité que chaque membre d'une culture donnée peut et doit éprouver envers toutes les autres ne saurait se fonder que sur une seule conviction : c'est que les autres cultures sont différentes de la sienne, de la façon la plus variée ; et cela, même si la nature dernière de ces différences lui échappe ou si, malgré tous ses efforts, il n'arrive que très imparfaitement à la pénétrer.

D'autre part, nous avons considéré la notion de civilisation mondiale comme une sorte de concept limite, ou comme une manière abrégée de désigner un processus complexe. Car si notre démonstration est valable, il n'y a pas, il ne peut y avoir, une civilisation mondiale au sens absolu que l'on donne souvent à ce terme, puisque la civilisation implique la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité, et consiste même en cette coexistence. La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité. »¹³ Lévi-Strauss montre ainsi que « tout progrès

¹¹ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p. 54.

¹² Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p. 60.

¹³ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 76-77.

culturel est fonction d'une coalition entre les cultures. »¹⁴ Mais ici une objection peut surgir : « Car ce jeu en commun dont résulte tout progrès doit entraîner comme conséquence, à échéance plus ou moins brève, une homogénéisation des ressources de chaque joueur. »¹⁵ A cette question, la réponse se trouve dans l'élargissement de la coalition, soit par diversification interne, soit par admission de nouveaux partenaires ; l'augmentation du nombre de partenaires permet ainsi d'accroître la complexité et la diversité de la situation initiale. Certes, il faut reconnaître que ce processus semble condamné à une sorte de contradiction insoluble : « Il est difficile de se représenter autrement que comme contradictoire un processus que l'on peut résumer de la façon suivante : pour progresser, il faut que les hommes collaborent ; et au cours de cette collaboration, ils voient graduellement s'identifier les apports dont la diversité initiale était précisément ce qui rendait leur collaboration féconde et nécessaire. Mais, même si cette contradiction est insoluble, le devoir sacré de l'humanité est d'en conserver les deux termes également présents à l'esprit, de ne jamais perdre de vue l'un au profit exclusif de l'autre ; de se garder, sans doute, d'un particularisme aveugle qui tendrait à réserver le privilège de l'humanité à une race, une culture ou une société ; mais aussi de ne jamais oublier qu'aucune fraction de l'humanité ne dispose de formules applicables à l'ensemble, et qu'une humanité confondue dans un genre de vie unique est inconcevable, parce que ce serait une humanité ossifiée. »¹⁶

A cet égard, Lévi-Strauss estime que les institutions internationales ont devant elles une tâche immense, et qu'elles portent de lourdes responsabilités. Il faut qu'elles sachent, en effet, « que l'humanité est riche de possibilités imprévues dont chacun, quand elle apparaîtra, frappera toujours les hommes de stupeur ; que le progrès n'est pas fait à l'image confortable de cette « similitude améliorée » où nous nous cherchons un paresseux repos, mais qu'il est tout plein d'aventures, de ruptures et de scandales. L'humanité est constamment aux prises avec deux processus contradictoires dont l'un tend à instaurer l'unification ; tandis que l'autre vise à maintenir ou à rétablir la diversification. »¹⁷ Une chose est sûre : « La nécessité de préserver la diversité des cultures dans un monde menacé par la monotonie et l'uniformité (...) C'est le fait de la diversité qui doit être sauvé (...) La diversité des cultures humaines est derrière nous, autour de nous et devant nous. La seule exigence que nous puissions faire valoir à son endroit (créatrice pour chaque individu des devoirs correspondants) est qu'elle réalise sous des formes dont chacune soit une contribution à la plus grande générosité des autres. »¹⁸

¹⁴ Lévi-Strauss, *Race et histoire, op. cit.*, p. 79.

¹⁵ Lévi-Strauss, *Race et histoire, op. cit.*, p. 79.

¹⁶ Lévi-Strauss, *Race et histoire, op. cit.*, p. 83.

¹⁷ Lévi-Strauss, *Race et histoire, op. cit.*, p. 84.

¹⁸ Lévi-Strauss, *Race et histoire, op. cit.*, p. 84-85.

ANNEXE

Exemple d'interprétation de mythe : interprétation du mythe d'Œdipe (Anthropologie structurale, op. cit., p. 235 sq).

Introduction : définitions :

- a) Comme tout être linguistique, le mythe est formé d'unités constitutives
- b) Mais ces unités constitutives ont un degré de complexité plus élevé que les unités linguistiques (qui sont, rappelons-le ici, le *phonème*, unité sonore distincte et élémentaire, et le *monème*, ou morphème, unité linguistique significative) ;
- c) Lévi-Strauss appelle les grosses unités mythiques des « *mythèmes* », qui sont des paquets de relations que l'on peut distinguer et classer. Quant au mythe, c'est une combinaison de mythèmes : « Le mythe va être manipulé comme le serait une partition d'orchestre qu'un amateur pervers aurait transcrite, portée après portée, sous la forme d'une série mélodique continue et qu'on chercherait à restituer dans son arrangement initial. » (Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 235-236).

Si l'on se réfère au tableau ci-joint, nous sommes devant quatre colonnes verticales, dont chacune groupe plusieurs relations appartenant au même « paquet ». Si, au lieu de simplement raconter le mythe, nous cherchons à le comprendre, alors une moitié de l'ordre diachronique (de haut en bas) perd sa valeur fonctionnelle, et la « lecture » se fait de gauche à droite, une colonne après l'autre, en traitant chaque colonne comme un tout.

« Toutes les relations groupées dans la même colonne présentent, par hypothèse, un trait commun qu'il s'agit de dégager. Ainsi, tous les incidents réunis dans la première colonne à gauche concernant des parents par le sang, dont les rapports de proximité sont, pourrait-on dire, exagérés : ces parents font l'objet d'un traitement plus intime que les règles sociales ne l'autorisent. Admettons donc que le trait commun à la première colonne consiste dans des rapports de parenté surestimés. Il apparaît aussitôt que la deuxième colonne traduit la même relation, mais affectée du signe inverse : rapports de parenté sous-estimés ou dévalués. La troisième colonne concerne des monstres et leur destruction. Pour la quatrième, quelques précisions sont requises. Le sens hypothétique des noms propres dans la lignée paternelle d'Œdipe a été souvent remarqué. (...) La difficulté pourrait apparaître moins grande avec notre méthode, car le mythe y est réorganisé de telle façon qu'il se constitue lui-même comme contexte. Ce n'est plus le sens éventuel de chaque nom pris isolément qui offre une valeur significative, mais le fait que les trois noms aient un caractère commun : à savoir, de comporter des significations hypothétiques, et qui toutes évoquent une difficulté à marcher droit. » (*Anthropologie structurale*, p. 237).

« Avant d'aller plus loin, interrogeons-nous sur la relation entre les deux colonnes de droite. La troisième colonne se rapporte à des monstres : le dragon d'abord, monstre chthonien qu'il faut détruire pour que les hommes puissent naître de la Terre ; le Sphinx ensuite, qui s'efforce, par des énigmes qui portent aussi sur la nature de l'homme, d'enlever l'existence à ses victimes humaines. Le second terme reproduit donc le premier, lequel se réfère à l'autochtonie de l'homme. Puisque les deux monstres sont, en définitive, vaincus, on peut dire que le trait commun de la troisième colonne consiste dans la négation de l'autochtonie de l'homme. Ces hypothèses aident à comprendre le sens de la quatrième colonne. En mythologie, il est fréquent que les hommes, nés de la Terre, soient représentés, au moment de l'émergence, comme encore incapables de marcher, ou marchant avec gaucherie. Ainsi, chez les Pueblos, les êtres chthoniens (...) qui participent à l'émergence, sont boiteux (« Pied-

« Ensanglanté », « Pied-Blessé », « Pied-Mou », les appelle-t-on dans les textes). Même observation pour les Koskimo de la mythologie kwakiutl : après que le monstre chthonien Tsiakish les ait engloutis, ils remontent à la surface terrestre, « trébuchant en avant ou de côté ». Le trait commun de la quatrième colonne pourrait donc être la persistance de l'autochtonie humaine. (...) Que signifierait donc le mythe d'Œdipe, ainsi interprété ? Il exprimerait l'impossibilité où se trouve une société qui professe de croire à l'autochtonie de l'homme (ainsi Pausanias, VIII, XXIX, 4 : le végétal est le modèle de l'homme) de passer, de cette théorie, à la reconnaissance du fait que chacun de nous est réellement né de l'union d'un homme et d'une femme. La difficulté est insurmontable. Mais 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 surévaluation 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. » (Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 239)

Explications concernant le mythe d'Œdipe (cf schéma ci-joint).

- 1) Exagération des rapports entre parents liés par le sang , ce qui signifie des rapports de parenté surestimés, une surévaluation des rapports de parenté.
- 2) Sous-évaluation, sous estimation des rapports de parenté
- 3) Concerne les monstres et leur destruction, ce qui exprime la négation de l'autochtonie de l'homme.
- 4) Signification hypothétique, mais qui évoque une difficulté à marcher droit ; ceci peut signifier la croyance primitive en l'autochtonie de l'homme ; les personnages concernés par ce type de difficulté témoigneraient de la persistance de la croyance en l'autochtonie de l'homme.

Remarque 1 : 4 entretient avec 3 la même relation que 1 avec 2.

Remarque 2 : 1 est à 3 ce que 2 est à 4.

Philippe FONTAINE
Université de ROUEN