

NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

90 N° 4 1968

Le structuralisme ethnologique de Claude
Lévi-Strauss

M. CORVEZ (op)

p. 388 - 410

<https://www.nrt.be/fr/articles/le-structuralisme-ethnologique-de-claude-levi-strauss-1425>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Le structuralisme ethnologique de Claude Lévi - Strauss

I. — LA PENSÉE DE LEVI - STRAUSS

Claude Lévi-Strauss a été appelé « le père du structuralisme ». Ce n'est pas qu'il soit l'auteur de la doctrine structuraliste, mais parce qu'il est le premier savant qui ait appliqué cette doctrine et ses catégories à une autre discipline, en fait à sa propre science : l'ethnologie.

Le lieu origininaire du structuralisme est la linguistique moderne, dont le fondateur est Ferdinand de Saussure. En vue d'éclairer son propre champ de recherche et de faire avancer sa science, Lévi-Strauss a beaucoup emprunté à la linguistique, comme on le voit spécialement dans son livre *La Pensée Sauvage*, dont nous allons exposer les théories, en nous référant aussi à l'ensemble de son œuvre¹.

Cet exposé comprendra trois parties : 1° structure et histoire ; 2° le problème de l'inconscient ; 3° ethnologie et linguistique. — Nous le ferons suivre de quelques réflexions critiques.

1. Structure et histoire

L'ethnologie est une science qui prend pour objet les sociétés dites primitives, ou sauvages. Elle ne se propose pas d'atteindre à une connaissance exhaustive de ces sociétés, mais seulement de comprendre certains niveaux stratégiques de leur complexité. Ces niveaux sont constitués par un ensemble d'éléments partiels certes, mais stables aussi, ce qui permet de comparer et de classer. On les nomme des « structures » : schèmes généraux qui, dans l'état actuel de la science, permettent seuls d'introduire en ethnologie des modes de raisonnement rigoureux. Au-delà de la simple description, la recherche pourra discerner et circonscrire un type d'intelligibilité vraiment scientifique, soumis à l'analyse théorique. En première approxima-

1. *Les structures élémentaires de la parenté*, P.U.F., 1949 (SEP) ; *Anthropologie structurale*, Plon, 1958 (AS) ; *Tristes Tropiques*, Plon, 1955 (TT) ; *La Pensée Sauvage*, Plon, 1962 (PS) ; *Le cru et le cuit*, Plon, 1964 (CC) ; *Du miel aux cendres*, Plon, 1966 (MC). Nous renverrons à ces ouvrages par la mention du sigle, indiqué ici entre parenthèses, suivi du chiffre de la page.

tion, l'analyse structurale sera donc l'application aux phénomènes sociaux d'instruments et de techniques spécifiques, en vue de rendre ces phénomènes intelligibles.

Une « structure », ce sera par exemple la manière dont l'échange est organisé dans un secteur de la société, ou dans une société tout entière. Cette notion de structure sociale ne concerne pas directement les manifestations empiriques, mais seulement le « modèle », ou « patron », construit d'après la réalité concrète des relations sociales (*PS*, 305). Pour saisir le réel scientifique, il faut d'abord écarter le vécu. C'est le seul moyen d'atteindre des invariants, par-delà la diversité sensible des sociétés humaines. Première référence linguistique : « Quand on s'attache, écrit notre auteur, à définir une structure, on se place, pourrait-on dire, au niveau de la grammaire et de la syntaxe, et non à celui de la langue parlée » (*PS*, 335).

Pour mériter le nom de structure, un modèle social devra satisfaire à d'autres conditions. Et d'abord, il devra présenter un caractère de « système », c'est-à-dire consister en des éléments tels qu'un changement sur un point entraîne un changement de tous les autres, et que l'ensemble en soit modifié dans sa cohérence et son organisation interne. De plus, tout modèle doit appartenir à un « groupe de transformations » : ce qui le rend applicable à toutes les situations avec lesquelles il est assez en affinité pour que les éléments obtenus conservent certaines propriétés générales (*PS*, 197).

La recherche d'invariants et de variations observables dans ces ensembles singuliers et organisés que sont les cultures, et, d'une façon plus générale, l'idée que des organisations distinctes puissent être rapprochées à partir de certaines différences — éclairées elles-mêmes par la comparaison — ouvrent la voie la plus féconde, aux yeux de Lévi-Strauss, à l'ethnologie contemporaine. Pour rendre raison de certaines modifications de phénomènes, le structuralisme entreprend de mettre au point une syntaxe des « transformations », qui permette de passer d'une variante à une autre, ces transformations étant telles, nous l'avons dit, que les relations entre les éléments d'une structure demeurent invariables lorsque ces éléments eux-mêmes sont soumis à variation. Le schème unique de la structure, présent et agissant dans des contextes sociaux variés, se ramène ainsi à certains éléments de corrélation et d'opposition, qui font de la structure une sorte d'« entité autonome de dépendances internes ». Ce ne sont pas les termes eux-mêmes qui sont pris en considération, mais les relations entre les termes. Ainsi mises à nu, ces relations forment un système, dont le passage à un autre système s'explique globalement au niveau des règles de transformation. On voit émerger de la sorte, à l'intérieur de tel phénomène social, d'une culture par exemple, une « forme », qui peut être définie comme le système des

relations existant entre ses parties. Devant la fréquence de certaines combinaisons sociologiques, dont ne peut rendre compte la contingence des situations, c'est à cette « forme » qu'on devra recourir comme au seul principe d'explication. Les matériaux de l'analyse ne seront plus alors des traits culturels ou de simples unités sociales, mais des terminologies relatives à la parenté, des règles de filiation et d'alliance, des codes de conduite, etc., ou, dans un autre domaine, des récits particulièrement significatifs et efficaces : les mythes. La construction d'un modèle (*pattern*) implique qu'un certain nombre d'antinomies aient été surmontées, mais ce n'est pas tant la matière des contradictions qui importe, bien plutôt le fait qu'il y ait des contradictions. Or ce qui intéresse la science et sa systématisation, c'est que les différentes formes d'opposition ou de contradiction sont beaucoup moins nombreuses que leurs contenus expérimentaux (*PS*, 126). Il en va de même — notre auteur le dit en passant — pour l'interprétation psychanalytique : les situations conflictuelles (les « complexes »), si divers en leurs données concrètes, ne font que répéter un nombre réduit de schémas fondamentaux, « moules où vient se prendre la fluide multiplicité des cas » (*PS*, 225).

Lévi-Strauss insiste beaucoup, et c'est là un des traits caractéristiques du structuralisme en ethnologie, sur la subordination de l'histoire au système. L'ethnologue ne peut certes rester indifférent aux processus historiques et à l'expression multiforme des phénomènes sociaux du passé. Mais, s'il leur accorde le même intérêt passionné que l'historien, c'est avec l'intention d'en éliminer tout ce qu'ils doivent à l'événement et à la réflexion (*AS*, 30). Par cette sorte de filtrage du contenu des institutions et des coutumes, les éléments structuraux se trouvent progressivement dégagés. L'histoire est donc respectée, mais on lui refuse une valeur privilégiée, qui serait censée fonder un type d'intelligibilité supérieur à celui de l'analyse structurale, ou d'un ordre plus spécifiquement humain. Nous croyons appréhender notre devenir personnel à la manière d'un changement continu, et il nous semble que la connaissance historique relève de la même évidence que celle du sens intime. L'histoire ne nous décrirait pas seulement des réalités extérieures les unes aux autres : elle nous donnerait de rejoindre l'être même du changement, en dehors de nous (*PS*, 339). Il y a là une confusion manifeste, qui oblige à refuser le primat de la connaissance historique. Cependant, il n'existe pas d'antinomie réelle entre l'histoire et la structure, mais bien plutôt une relation dynamique.

L'ethnologie considère l'histoire comme une recherche complémentaire de la sienne : elle déploie l'éventail diversifié des sociétés humaines dans le temps, comme l'ethnologie structurale le fait dans l'espace. On ne peut donc dire que cette ethnologie doit une partie

de son rayonnement au fait qu'elle compense la déception des études historiques par une sorte d'anti-histoire. Mais l'histoire, au sens événementiel du mot, avec ce qu'elle comporte d'interventions personnelles et réfléchies, le cède massivement aux déterminations fixées et classées dans les structures. S'il y a, écrit Lévi-Strauss, un enseignement à tirer des enquêtes ethnographiques de ces vingt dernières années, c'est que l'aspect classification est beaucoup plus important que les observateurs ne l'avaient généralement soupçonné. Au sujet de l'échange matrimonial par exemple, il reconnaît aujourd'hui avoir paru trop souvent, dans les *Structures élémentaires de la parenté*, être en quête d'une genèse inconsciente des modalités de cet échange. Il aurait fallu, dit-il, distinguer davantage entre l'échange, tel qu'il s'exprime spontanément dans la *praxis* des groupes, et les règles conscientes que se donnent ces groupes pour le codifier et le contrôler (*PS*, 333). Alors, le caractère proprement structural du phénomène se serait impérieusement manifesté, en-deçà de toutes les adjonctions préméditées et volontaires.

Une nouvelle référence à la linguistique permet à Lévi-Strauss de manifester le rapport dynamique qui existe entre ces deux aspects d'une société : la structure et l'histoire. Formant transition de l'une à l'autre, il y a place entre elles pour une construction (*PS*, 212) évoquant l'union difficile de la synchronie et de la diachronie. Cette dernière concerne la dimension temporelle des sociétés, tandis que la synchronie désigne le caractère structural de la classification. L'être synchronique se trouve en conflit permanent avec la diachronie et le caractère statistique de son support démographique. Surgit alors cette belle image : « Comme un palais charrié par un fleuve, la classification tend à se démanteler, et ses parties s'agencent entre elles autrement que ne l'eût voulu l'architecte, sous l'effet des courants et des eaux mortes, des obstacles et des détroits » (*PS*, 307). Il arrive même, comme dans le totémisme, que la fonction et l'événement l'emportent décisivement sur la structure.

En raison de cette tension inévitable entre la structure et l'histoire, les schèmes conceptuels de l'ethnologie doivent être constamment sollicités en vue d'y introduire des éléments étrangers, ce qui entraîne souvent une modification de la structure. Parfois même ces éléments ne parviennent pas à s'insérer harmonieusement dans le schème, dont l'allure systématique se trouve alors dérégulée ou même suspendue pour un temps (*PS*, 207). Plus on descendra dans la direction des groupes concrets, plus aussi l'ethnologie devra s'attendre à rencontrer des singularités et des dénominations arbitraires, dues surtout à des incidents qui compliquent et paralysent toute espèce d'arrangement logique. Les sociétés qui prétendent former un système cohérent et articulé sont aussi des collectivités d'êtres vivants ; les conduites ou

les prohibitions de la structure n'assurent jamais un développement régulier. Même si des règles de mariage sont appliquées en vue de maintenir constants la structure sociale et le taux de reproduction, ces mécanismes, menacés par toutes sortes de fléaux, ne fonctionnent jamais d'une manière parfaite.

Le souci de l'ethnologie doit donc être d'intégrer le point de vue de la structure et celui de l'événement. Les institutions indigènes, emportées par un flux de temporalité, ont su se garder à distance raisonnable de la contingence historique et de l'immuabilité d'un plan. Leur nature a conservé toujours les deux aspects conjoints : événement et structure, esthétique et logique, diachronie et synchronie (*PS*, 99). L'activité empirique des primitifs et leur raison spéculative ne cessent de collaborer. Celle-ci s'exerce sans trêve, même lorsque l'organisation sociale a été bouleversée par de nouvelles conditions d'existence, ou par des pressions venues de l'extérieur. A l'inverse, les « formes de sociabilité », les « groupes » et les moindres nuances de la vie collective, qui composent, avec les structures, l'être individuel des sociétés, continuent de se développer, joignant une « réalité frémissante », que l'ethnologie ne peut ignorer, au type permanent de la structure (*PS*, 356).

Dans la recherche structurale, il faut donc s'orienter, à travers la variété des institutions et des coutumes, vers des schèmes de structure dont elles puissent être considérées comme des variantes. On aboutit ainsi à des structures « élémentaires », à des « noeuds d'une pensée en réseau » qui, d'elle-même, nous reconduit à l'autre face de la structure, à son incarnation. La découverte de l'élémentaire permet de construire les modèles qui représentent l'ordonnance interne des différents types de structure, comme ceux de mariage préférentiel ou de parenté, et mettent en évidence les diverses constellations possibles. Car le but de l'ethnologie est d'atteindre, par-delà l'image que les hommes se font de leur devenir, un inventaire de possibilités, dont le nombre n'est pas illimité, et dont les rapports qu'elles entretiennent les unes avec les autres fournissent une architecture logique à des développements historiques possibles (*AS*, 30).

On découvre ainsi, au cœur de la science ethnologique, une première aspiration à s'étendre aux multiples manifestations sociales qui relèvent d'une même structure. Les classifications totémiques, par exemple, permettent de dilater le groupe, sans risque d'erreur, au-delà de son cadre traditionnel (*PS*, 220). Cependant, au fur et à mesure que l'attention se dirige vers des niveaux plus concrets, la part de l'arbitraire ne cesse de grandir. En se ramifiant, la structure atteint une sorte « d'indifférence logique ». On ne sait plus si la distribution générale des ramifications terminales doit s'expliquer par une répétition, à échelle de plus en plus réduite, d'un plan

fondamental, ou si elle n'est autre que le résultat de fluctuations statistiques qui auraient affranchi ces branches infimes des contraintes initiales : la structure alors n'est plus intelligible, comme elle l'était au départ.

Une autre difficulté à tracer nettement les contours d'une structure provient du fait que plus nos connaissances s'accroissent et plus le schème d'ensemble s'obscurcit. Ses dimensions et ses axes de référence se multipliant, les méthodes intuitives ne jouent plus au-delà d'un certain seuil : lorsqu'un *continuum* vient à dépasser trois ou quatre dimensions, il est impossible d'imaginer un système (PS, 117).

Il reste qu'il est normal de se proposer, à la limite de l'ethnologie, le programme d'un code universel des structures, qui permettrait de les déduire les unes des autres, moyennant des transformations ordonnées. Par-delà les systèmes actuellement connus, on construirait les différents systèmes possibles, ce qui ne manquerait pas d'orienter l'observation vers des institutions existantes qui seraient restées inconnues sans cette anticipation théorique, et, en même temps, de prévoir l'avènement de nouvelles formes structurales.

La société nous apparaît comme un ensemble articulé de structures non réductibles les unes aux autres, mais l'analyse structurale en manifeste les propriétés communes. Elle est en mesure de déceler certaines analogies fondamentales entre des manifestations de la vie en société, telles que le langage, l'art, le droit, la religion, très éloignées apparemment les unes des autres. L'anthropologie sociale n'étant elle-même que la totalité des systèmes ethnologiques en interaction, on pourrait la concevoir comme une théorie générale des rapports sociaux. Enfin, et ce serait là le terme ultime des sciences de l'homme, nous pourrions espérer surmonter un jour l'antinomie entre la culture, qui est chose collective, et les individus qui la vivent. Dans la nouvelle perspective ouverte par l'ethnologie, la prétendue conscience collective « se réduirait à une expression, au niveau de la pensée et des conduites individuelles, de certaines modalités temporelles des lois universelles en quoi consiste l'activité inconsciente de l'esprit » (PS, 75).

On réalise la gravité d'une pareille conclusion. La culture et la conscience d'une société, ramenées à des structures intelligibles, emboîtées les unes dans les autres, ne seraient que la manifestation contingente d'un dynamisme général et coordonné, inscrit dans l'inconscient de l'esprit humain !

2. Le problème de l'inconscient

Nous accédons ainsi à l'un des aspects fonciers de la pensée de Lévi-Strauss, et qui est aussi l'une des pièces maîtresses du structuralisme en général : celui de l'inconscient et de son rôle dans le développement de l'histoire de l'humanité.

L'analyse structurale a l'ambition de déceler, derrière les conduites sociales et leurs motivations psychologiques, la raison inconsciente qui les fonde et les explique. Elle observe que les hommes n'agissent guère de manière consciente : « nous agissons et pensons par habitude ». La clef de leurs pensées et de leurs actions se trouve être précisément ce que l'on nomme l'« inconscient ». L'ethnologie consacre donc le principal de son analyse aux éléments inconscients de la vie sociale et organise par rapport à eux les données de son expérience. Elle va de l'avant, cherchant à appréhender toujours plus d'inconscient, à travers une activité consciente qu'elle n'ignore jamais.

L'inconscient est l'organe d'une fonction spécifique qui se borne à imposer des lois structurales à des éléments inarticulés venus d'ailleurs : pulsions, émotions, souvenirs, représentations. Ainsi compris il n'est plus le recès ineffable d'une histoire unique, faisant de chacun un être irremplaçable, mais seulement le terme par lequel on désigne une fonction : la fonction symbolique, qui, « chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois » (*PS*, 224). Au fond des systèmes sociaux se dévoile ainsi une infrastructure formelle, invisible, inconsciente pour ceux qui la vivent. Les formes diverses de la vie sociale sont de même nature : systèmes de conduite, dont chacun est une projection, sur le plan de la pensée consciente et socialisée, des lois universelles qui régissent le comportement inconscient de l'esprit (*PS*, 67).

Cet inconscient ne doit pas être confondu avec le subconscient, qui n'est autre que « le réservoir des souvenirs et des images, collectionnés au cours de chaque vie ». Simple aspect de la mémoire, on pourrait dire de ce dernier qu'il est le lexique qui recueille les vocables de notre histoire personnelle ; mais ce vocabulaire n'a de signification que dans la mesure où l'inconscient, l'organisant selon ses lois, le transforme en discours : ces lois étant les mêmes, en toute occasion et pour tous les individus (*PS*, 225).

3. Ethnologie et linguistique

A l'appui de ses théories structuralistes, Lévi-Strauss multiplie les références à la linguistique moderne.

Les systèmes dont la société est faite sont des phénomènes de même type que les phénomènes linguistiques. Systèmes de la parenté et de la filiation (avec les règles convenables du mariage), système de l'échange économique, de l'art, du mythe et du rituel, relèvent d'une méthode d'analyse analogue, quant à la forme, à celle qui s'applique au langage. Celle-ci étant en avance sur le plan proprement scientifique, c'est surtout par recours à ses catégories que le progrès est rendu possible en ethnologie. L'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans le langage, montre avec éclat que l'activité inconsciente de l'esprit consiste dans l'imposition, à un contenu variable, de formes fondamentalement les mêmes pour tous les individus. Transposée sur le plan sociologique, cette expérience permet d'affirmer qu'il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à telle institution particulière, pour détenir un principe d'interprétation valable à l'égard d'autres institutions. Les sujets qui vivent dans une société n'ont pas nécessairement la connaissance réflexive du principe d'échange qui les gouverne, pas plus qu'un sujet parlant n'a besoin, pour parler, de pratiquer l'analyse scientifique de sa langue. Les phénomènes linguistiques, les catégories du langage n'émergent pas à la conscience claire. La structure de la langue reste inconnue de celui qui parle jusqu'à l'avènement d'une grammaire scientifique, qui, même alors, continue à modeler le discours hors de la pensée consciente. Non seulement nous n'avons pas conscience, en parlant, des lois morphologiques et syntactiques de notre langue, mais les phénomènes eux-mêmes, que nous utilisons pour différencier le sens de nos paroles, échappent à notre connaissance réfléchie (*AS*, 64).

En distinguant la langue de la parole, de Saussure met en relief deux aspects complémentaires du langage : l'un structural, l'autre statistique. Tous deux se réfèrent à des systèmes temporels différents : la langue relève d'un temps réversible, la parole d'un temps irréversible (*PS*, 230). L'objet de l'analyse structurale n'est pas telle langue particulière, mais un certain nombre de structures que le linguiste peut atteindre à partir de ces objets empiriques que sont la structure phonologique d'une langue donnée, ou sa structure grammaticale, ou lexicale, ou même celle du discours : celui-ci n'étant pas absolument contingent et indéterminé. La langue, en tant même qu'elle est parlée, ne réside pas « dans la raison analytique des anciens grammairiens, ni dans la dialectique constituée de la linguistique structurale, ni dans la dialectique constituante de la *praxis* individuelle affrontée au pratico-inerte » (*PS*, 333). Mais elle présuppose ces trois composantes, et nous met en présence d'un « être dialectique et totalisant », extérieur (ou inférieur) à la conscience et à la volonté : la langue, totalisation non réfléchie, « raison humaine qui a ses raisons, et que l'homme ne connaît pas » (*PS*, 334).

Est-ce à dire que la parole, la langue parlée, relève, elle aussi, tout entière, de quelque dynamisme structural complexe dont la conscience du sujet parlant serait exclue ? Il semble bien que, pour Lévi-Strauss, même lorsque cette conscience est éveillée, le langage (parole et langue) est un phénomène dont, à la ressemblance des sciences exactes et des sciences naturelles, un statut universaliste pourrait être établi. Le dynamisme logique, qui est une propriété de tout système, linguistique ou social, parvient à surmonter ce qui procède de la motivation personnelle, et explique comment les aspects arbitraires « viennent se greffer, sans les dénaturer, sur les aspects rationnels » (PS, 210). Mais la compréhension de ce phénomène exige qu'on s'élève à un troisième niveau, qui possède lui aussi une nature linguistique, distincte de celles de la parole et de la langue, et jouissant du caractère d'« objet absolu » (PS, 231), justiciable en principe d'une connaissance proprement scientifique.

Plus encore que chez de Saussure, c'est dans la méthode phonologique de N. Troubetzkoy² que Lévi-Strauss a cherché les termes de comparaison favorables à sa conception de la structure sociale. Le structuralisme de ce linguiste est un « universalisme systématique », opposé à l'individualisme, à l'« atomisme », des écoles antérieures (PS, 41), et qui ne peut manquer de jouer, à l'égard des sciences sociales, un « rôle rénovateur ». La phonologie s'attache aux sons physiques, selon qu'ils remplissent une fonction déterminée dans la langue, et aussi en tant que, signaux phoniques (*phonèmes*), ce sont des réalités psychologiques, définies par leurs relations réciproques, au sein d'un système dont ces relations constituent la structure interne. Dans l'étude des problèmes sociaux, l'ethnologue se trouve placé à l'intérieur d'une situation formellement semblable à celle du linguiste phonologue. Les termes de parenté, par exemple, sont, comme les phonèmes, des éléments de signification et, comme eux encore, ils n'acquièrent de signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes. D'autre part, les « systèmes de parenté », comme les « systèmes phonologiques », sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente. La récurrence de formes de parenté en des régions très différentes témoigne que les phénomènes observés résultent du jeu de lois générales et cachées, découvertes par induction ou déduites rationnellement. Ces lois sont des réalités logiques qui permettent de comparer entre elles des langues, des institutions ou des coutumes fort diverses, selon que certains groupes de corrélations s'y retrouvent ; et même de dégager des combinaisons, jamais réalisées mais théoriquement possibles.

2. N. TROUBETZKOY, *Principes de phonologie*, éd. fr.

La méthode inaugurée par Lévi-Strauss conduit à envisager une extension de la science jusqu'à des domaines qu'on lui croyait jusqu'ici interdits. Désormais, la société peut être interprétée, dans sa totalité, en fonction d'une théorie de la communication. La culture est un ensemble de systèmes symboliques : mythe, parenté, économie, permettant la communication à plusieurs niveaux, et dont le langage est le plus fondamental et le plus parfait. Symbolisme et communication vont de pair. Les règles de la parenté et du mariage assurent la communication des femmes entre les groupes, comme les règles économiques assurent la communication des biens et des services, et les règles linguistiques la communication des messages (*PS*, 95). Les systèmes de parenté et d'échange sont une sorte de langage, c'est-à-dire un ensemble d'opérations destinées à établir, entre les individus et les groupes, un certain type de communication. Que le « message » soit ici constitué par les femmes du groupe qui circulent entre les clans (et non, comme dans le langage, par les mots du groupe circulant entre les individus), ou par des biens utiles, n'altère en rien l'identité du phénomène considéré.

Ce type de formalisation, appliqué à la connaissance des réalités sociales et culturelles, introduit, dans la science, non pas des modèles mécaniques, mais, au moins en espérance, des modèles appropriés, de nature statistique. Ainsi, pour repérer les constantes de notre propre système matrimonial, on pourrait définir des seuils et des moyennes (*PS*, 311). L'ensemble des mariages ayant d'abord été réduit à un nombre fini de classes, on unirait ces classes entre elles par des relations déterminées : toutes les règles du mariage dans une société seraient ainsi algébrisées, à la manière d'une combinatoire du langage. Et qu'on ne parle pas pour autant de solution quantitative appliquée aux problèmes des sciences sociales. Il n'existe aucune connexion nécessaire entre la notion de mesure et celle de structure. Les recherches structurales apparaissent comme une conséquence indirecte de certains développements des mathématiques modernes, qui ont donné une importance croissante au point de vue qualitatif. Dans divers domaines : logique mathématique, théorie des ensembles, théorie des groupes et topologie, on s'est aperçu que des problèmes qui ne comportaient pas de solution métrique pouvaient être soumis tout de même à un traitement rigoureux.

Un penseur de la qualité de Lévi-Strauss ne saurait se défendre de passer du plan de l'observation scientifique à celui de la réflexion philosophique. La réduction mathématique lui semble ne pouvoir commander qu'un domaine purement matériel. Le système structural inconscient apparaît ainsi comme un simple redoublement de l'ordre naturel. « Le but dernier des sciences humaines, écrit-il, n'est pas

de constituer l'homme, mais de le dissoudre ..., (de) réintégrer la culture dans la nature, et finalement la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques » (PS, 326). L'opposition entre nature et culture n'a de valeur que méthodologique. Toute culture se ramène à la matière. « Chaque épisode d'une révolution ou d'une guerre se résout en une multitude de mouvements psychiques et individuels ; chacun de ses mouvements traduit des évolutions inconscientes, et celles-ci se résolvent en phénomènes cérébraux, hormonaux, ou nerveux, dont les références sont elles-mêmes d'ordre physique ou chimique » (PS, 340).

Mais cette réduction de la vie et de l'esprit aux éléments physico-chimiques se distingue du matérialisme grossier d'autrefois. « Le jour où l'on parviendra à comprendre la vie comme une fonction de la matière inerte, ce sera pour découvrir que celle-ci possède des propriétés bien différentes de celles qu'on lui attribuait antérieurement. » Le niveau tenu pour supérieur communiquera rétroactivement quelque chose de sa richesse au niveau inférieur auquel on l'aura ramené. Car « l'explication scientifique ne consiste pas dans le passage de la complexité à la simplicité, mais dans la substitution d'une complexité mieux intelligible à une autre qui l'était moins » (PS, 328).

Que devient alors le moi, le sujet conscient et libre, dans ces perspectives d'un déterminisme structural, inconscient et nécessaire ? « Qui commence par s'installer dans les prétendues évidences du moi n'en sort plus », répond Lévi-Strauss. La pensée n'est pas essentiellement l'acte d'un moi personnel, mais l'activité d'un inconscient combinatoire, d'un système objectif, sans référence à un *cogito*. Le développement humain se ramène à une téléologie inconsciente dont la linguistique et la psychanalyse nous révèlent certains aspects, et qui repose sur le jeu combiné de mécanismes biologiques (structure du cerveau, lésions, sécrétions internes) et psychologiques (PS, 333).

Et la pensée de notre savant, se faisant maintenant philosophe, n'a pas de peine à se défendre de toute angoisse face à quelque vaine transcendance. L'homme aura obtenu tout ce qu'il peut raisonnablement souhaiter, si, à la seule condition de s'incliner devant la loi contingente de l'existence, « il réussit à déterminer sa forme pratique, et à situer tout le reste dans un milieu d'intelligibilité » (PS, 338).

II. — REFLEXIONS CRITIQUES

L'analyse structurale telle qu'elle est pratiquée en ethnologie par Lévi-Strauss est un instrument incontestable d'investigation scientifique. Méthode rigoureuse, elle permet des classifications qui éclairent tout le champ de la vie en société : elle joue ainsi un rôle important dans la constitution des sciences de l'homme. Mais lorsque, de l'analyse structurale on passe à la théorie structuraliste, la notion de structure reçoit une signification qu'il importe de soumettre, elle aussi, à une analyse attentive.

1. La notion de structure

La structure concerne un aspect ou un niveau de la réalité sociale. Elle représente un ensemble collectif, muni d'une « loi de composition » définie, un ordre conçu comme système de différences. Purement relationnelle, elle décrit des « réseaux de relations », à l'intérieur desquels les relations sont premières par rapport aux termes. L'objet lui-même, et ses différentes parties, n'apparaissent que comme les intersections de faisceaux de relations. Quant à la société, elle est constituée par une multiplicité de structures ou systèmes, que la théorie tend à réduire à une sorte d'unité.

Ce qui frappe immédiatement dans cette définition de la structure, c'est qu'elle est parfaitement « abstraite », et donc partielle. La pensée structurale ne procède pas par synthèse de réalités signifiantes, mais par appauvrissement de signification. La synchronie, à laquelle elle attache un intérêt majeur, ne fournit qu'une sorte de squelette. Or, si des mythologies, des systèmes de parenté sont différents, c'est précisément parce qu'ils actualisent telle combinaison plutôt que telle autre : leur modèle commun n'est qu'une entité exsangue par rapport aux déterminations concrètes qui l'individualisent.

De plus, les structures, « logiques des syntaxes », sont exclusives les unes des autres. « Chacune d'elles ne peut intégrer que certains éléments parmi ceux qui sont offerts » (*SEP*, 120). De telle sorte que la recherche d'homologie et d'unité entre elles doit être orientée vers un niveau plus profond que celui de chacune. On peut certes penser en termes semblables le rapport sexuel et le rapport alimentaire, atteindre le niveau logique du plus petit dénominateur commun, en disant que les deux rapports réalisent une *conjonction par complémentarité* (*PS*, 141). De même, pour surmonter l'opposition entre nature et culture, et les concevoir comme totalité, on peut reconnaître, dans le système des espèces naturelles et dans celui des objets ma-

nufacturés, deux ensembles médiateurs (*AS*, 169). On s'est élevé de la sorte à un niveau plus général et l'on a retrouvé, au-delà des modèles particuliers, un ordre fondamental : le « rapport d'homologie idéal ». Mais, du schème unique ainsi obtenu, les éléments vécus, expérimentés, de la réalité sociale ont été éliminés.

Assurément, la culture est un ensemble de systèmes symboliques (langage et parenté, mythe et art, économie, etc.) établissant, à différents niveaux, la communication entre les hommes. Mais que penser de la tentation de rattacher tout l'arbitraire apparent à un ordre déterminé, de découvrir, par une sorte d'inventaire des contraintes mentales, une nécessité immanente à ce qu'on appelle « l'illusion de la liberté » ? Est-il possible d'élaborer quelque code universel, susceptible d'exprimer les propriétés communes aux structures spécifiques se rapportant à chaque aspect de la réalité collective ? Au terme d'un processus graduel de généralisation, Lévi-Strauss voudrait que pût exister une systématisation absolue, qui fonderait même la corrélation de la nature et de la culture, en s'appuyant sur des modèles vrais de la diversité concrète : celui de la diversité des espèces, sur le plan de la nature, et celui de la diversité des fonctions, sur le plan de la culture (*AS*, 164).

Mais un tel travail de réduction, à supposer qu'il fût possible, aboutirait à un système généralisé qui laisserait hors de ses cadres la richesse multiforme de la réalité, et ne serait donc autre chose qu'une vaste « abstraction ». La totalité que cette « structure des structures » prétendrait rassembler dans ses formules n'aurait pas d'existence réelle, actuelle, mais seulement virtuelle. On pensera peut-être à la recherche, par Eddington ou Dirac, du plus petit nombre des constantes physiques fondamentales, ou à une entreprise, comme celle d'Einstein, de mathématisation unitaire du monde physique, en se disant que c'est, justement, une combinatoire universelle de cette sorte que poursuit Lévi-Strauss. Mais alors, il faut noter la distinction qui s'impose entre le déterminisme de la nature inerte, ou même simplement biologique, et le comportement proprement humain. Notre savant récuse cette distinction et prétend en montrer l'inanité. Reprenons donc les bases empiriques de son analyse, et voyons jusqu'où seulement elle peut nous conduire.

On veut bien que puissent se dégager partout des constantes exprimables sous forme de rapports et de combinaisons. Et, par exemple, qu'il y ait une manière commune, dans les sociétés les plus différentes, de conceptualiser les rites d'initiation (*PS*, 350), ou que des mythes, en apparence arbitraires, se reproduisent avec les mêmes caractères dans diverses régions du monde. On conçoit que les règles de mariage existantes puissent se regrouper en un petit nombre de systèmes, eux-mêmes intégrés dans une seule structure générale, dont

chaque règle ne serait ainsi qu'un cas particulier. On comprend aussi que des modèles d'interprétation anticipés de phénomènes encore inconnus (du code génétique par exemple) puissent être élaborés avec succès. On admet même que le totémisme et les mythes, tissant, en leurs classifications minutieuses, tout un système d'analyses entre espèces naturelles et formes sociales, aient l'ambition d'intégrer en un certain tout cohérent les individus et les groupes du monde humain, animal, végétal et minéral. On reconnaît enfin que la forme globale qui règne de manière typique dans les sociétés totémiques se retrouve en quelque manière dans nos sociétés, sous les modalités du « bricolage », de l'art, et jusque dans les œuvres les plus élaborées de la littérature, en conformité avec des lois d'agencement et de transformation stéréotypée. Car il est évident qu'il existe des rapports entre le système linguistique, le système économique et le système de parenté que pratique une société. Mais ces rapports sont subtils, variables, régis selon des proportions qui ne sont plus celles de simples homologues. Il est facile de grouper êtres et choses selon une certaine congruence, et, par exemple, de « faire aller ensemble » le bec de pie et la dent de l'homme (*PS*, 16). Un modèle est, en effet, une construction théorique qui suppose une définition précise, simple, et qui ne met en jeu qu'un petit nombre de paramètres (dimensions). Que l'on applique alors cette exigence de simplicité à l'univers de nos cultures occidentales ! Que l'on imagine la richesse de contenu des mondes hellénique, sémitique, indo-européen, et qu'on se demande si elle pourrait se prêter à la réduction structuraliste ! Celle-ci, face à l'insignifiance de ses contenus, fait apparaître déjà une telle multiplicité d'arrangements structuraux : que devrait être cette opulence si elle avait à « mettre en ordre » l'infinité des réalisations humaines, dans l'ordre de la pensée et de la pratique ? Si, dans le domaine de la mythologie, nous dit Lévi-Strauss, « l'esprit est enchaîné et déterminé en toutes ses opérations, *a fortiori*, il doit l'être partout³ ». Admettons que, dans l'univers des mythes, l'esprit soit plus conditionné en ses démarches inventives qu'il ne le paraît à une observation superficielle : peut-on en conclure raisonnablement à un déterminisme généralisé de la fonction intellectuelle ? Tout serait-il mythologie dans le monde ? C'est une conception dont le moins qu'on puisse dire est que l'expérience structurale ne lui offre aucun fondement sérieux. Les rapports existant entre les réalités du monde se situent au-delà de la simple ressemblance et de toute comparaison positiviste. Ce sont des rapports, non de pure extériorité, mais d'analogie, au sens philosophique du mot : ce qui réserve leur diversité fondamentale quasi infinie et l'impossibilité de les ramener à un code unique.

3. Dans *Esprit*, novembre 1963, p. 630. Voir plus loin, note 8.

Ainsi donc la totalité des structures n'est pas réductible à quelques constantes universelles, comme si l'ordre humain de la culture et de l'action n'était qu'un second ordre naturel, dominé par les mêmes invariants. Et cela, non seulement en raison du caractère absolument original de l'activité humaine, réfractaire à toute idée d'ordre préconçu, mais encore de la variété innombrable des modalités du réel que ne saurait unir une même étreinte. Pour réaliser une sorte d'unification, il faut remonter au-delà des catégories du monde et de l'esprit, et rejoindre l'ordre transcendantal qui, lui, dépasse toute particularisation. *Tout* est être, et vrai, et bon. Mais cette unité transcendante ne méconnaît pas les catégories et les singularités, spécialement le mode libre et personnel de l'activité de l'homme.

Cet effort désespéré de réduction totalisante à des structures anonymes se recommande d'une référence aux mathématiques modernes. Les mathématiques sont le type même de la rigueur, la forme abstraite de l'exactitude. S'il est possible de les appliquer adéquatement à la connaissance des réalités sociales et culturelles, ne devrât-on pas reconnaître le caractère structural, rigide au fond, des activités de l'homme ?

C'est un fait que les mathématiques peuvent correspondre à des réalités proprement humaines, mais elles n'en atteignent l'aspect qualitatif qu'à travers des perspectives quantitatives : les mathématiques ne savent que l'étendue et le nombre. Et s'il est vrai qu'on les fait parler statistiques, seuils et moyennes, et cela seulement, c'est précisément parce que la réalité culturelle ou sociale ne se prête pas rigoureusement au calcul mathématique, le facteur de liberté échappant, en tant que tel, à toute loi de fonctionnement. Les fluctuations statistiques sont liées en grande partie à la présence de ce facteur comme, aussi bien, la valeur de vérité qu'elles contiennent se fonde sur les constantes générales de la nature humaine. S'il y a des règles, des coutumes et des institutions, des modèles, c'est parce que leur préexiste, à la base, une nature humaine commune, limitée dans ses besoins et ses tendances. Mais cette nature, orientée dans ses dispositions foncières, est libre aussi, capable de s'arracher au déterminisme psychologique et d'innover en toute indépendance.

Sur ce point de la formalisation mathématique des réalités sociales, Althusser, le philosophe structuraliste marxiste, nous paraît plus circonspect quand il écrit : « La possibilité de la mesure et de l'intervention de l'instrument mathématique n'est pas exclue de l'économique, mais elle est soumise au préalable à la définition conceptuelle des lieux et limites du mesurable⁴ ». Et même, si cette dernière position n'excluait pas absolument la possibilité d'une réduction

4. Lire le *Capital*, tome II, (Ed. Maspero), p. 163.

mathématique de la réalité sociale, il reste que s'imaginer, avec Lévi-Strauss, qu'il existe des mathématiques humaines, susceptibles de mettre à nu les propriétés intrinsèques que manifeste dans sa plus grande pureté le fonctionnement de l'esprit humain, c'est prendre une abstraction pour la réalité effective du dynamisme créateur de l'intelligence. Si menues que soient les manifestations de l'esprit, elles pourront peut-être, un jour, faire l'objet d'une connaissance rigoureuse, espère notre auteur. Pour en venir à un tel espoir, il faut qu'échappe totalement au regard le mystère pourtant irrécusable de la liberté humaine et le sens de l'infinie variété de l'être.

La construction de Lévi-Strauss s'éclaire enfin à la lumière de cette ultime déclaration : l'opposition entre nature et culture a surtout valeur méthodologique. La méthode diffère qu'on applique à la connaissance de ces deux mondes, mais l'objet, en sa réalité intime, est de même nature. Nous sommes en plein matérialisme. Lévi-Strauss accepte en effet qu'on le considère comme un « matérialiste transcendantal », qui a entrepris la « résolution de l'humain en non humain » (*PS*, 326-328). On comprend qu'une philosophie de la liberté comme celle de Sartre (si peu fondée qu'elle soit, mais du moins expérimentée vigoureusement) constitue à ses yeux un document d'ordre mythologique. « Pour l'ethnologue, cette philosophie représente (comme toutes les autres) un document ethnographique de premier ordre, dont l'étude est indispensable si l'on veut comprendre la mythologie de notre temps » (*PS*, 330). Toutes les philosophies de la liberté ne sont que mythologie !

2. L'analyse structurale et l'histoire

La pensée de Lévi-Strauss, braquée exclusivement sur les structures, entraîne, par voie de conséquence, une dévalorisation de l'histoire. Et cela se comprend, dès là qu'on veut tout résorber dans un ordre prédéterminé. L'histoire, c'est le monde du contingent, de l'imprévisible, de tout ce qui échappe au calcul et à la nécessité. Cependant l'intelligence structurale ne peut ignorer la réalité et l'importance de l'histoire, de la temporalité, de la genèse. Sa tentation est alors d'absorber cette histoire concrète dans ses propres perspectives. Le structuraliste dira que l'histoire est la connaissance de la discontinuité ultime du réel, et que, d'autre part, les systèmes ne sont nullement figés, cristallisés, mais soumis à des changements véritables. « Les systèmes sont comme diffractés sur une dimension temporelle dont l'épaisseur donne à la synchronie sa consistance⁵ ». Le passage d'un état à un autre doit pouvoir être étudié en termes

5. *Leçon inaugurale au Collège de France*, p. 25.

de structure : il suffit de pousser assez loin l'analyse des aspects de la vie sociale pour atteindre un niveau où ce passage devient possible de l'un à l'autre.

Une telle étude diachronique énumère plusieurs sortes de causes à la source de ces transformations d'ordre structural. Un premier facteur expliquant les propriétés dynamiques de la synchronie consiste dans la dysharmonie interne qui provient de la superposition des systèmes et des « torsions » provoquées entre eux par les « éléments nouveaux » qui s'y introduisent. Au principe de ce déséquilibre, une inadéquation s'avère entre l'opacité du fond d'expérience sous-jacent à toute société et la surabondance des modèles que l'on peut construire et qui ne sont pas imposés par les faits. Il faut signaler aussi les influences multiples exercées de l'extérieur par d'autres sociétés, et enfin, les facteurs extra-sociaux : variations démographiques et altérations du milieu naturel.

Il existe donc une diachronie de forme structurale qui semble permettre de réintégrer le vécu historique dans le système synchronique, lui-même plus fondamental que le diachronique.

Le malheur est qu'une telle opération, prétendument totalisante, ne respecte pas l'ordre réel du devenir de l'histoire proprement dite. L'histoire réelle n'est pas, quoi qu'on dise, une succession discontinue de cadres synchroniques. Elle est mouvement concret et vécu, dialectique d'opérations singulières, d'actions individuelles. Le temps de l'histoire est irréversible, non pas à la manière de tableaux qui se font suite, mais comme sont irréversibles la performance d'un coureur, l'écoulement d'un ruisseau, le déroulement d'une mélodie. Le mouvement diachronique est un processus construit, abstrait, virtuel. L'histoire authentique résiste à une telle objectivation. L'homme historique, vivant, n'est pas un objet : on le « dissout », quand on en fait une pièce dans un système, un élément dans un modèle.

3. Analyse structurale et linguistique

Lévi-Strauss entend fonder ses théories sur le modèle de la linguistique moderne, sous prétexte que l'homme se définit par la fonction symbolique, exprimée dans un langage dont le statut universaliste pourrait être obtenu. L'exemple de la linguistique aurait une portée générale. Une démarche semblable à la sienne s'appliquerait à d'autres domaines, spécialement aux systèmes de parenté, aux thèmes mythologiques : un mythe n'est-il pas le discours d'une société ? un système de parenté, une communication entre les individus ?

Cette absolutisation d'un modèle linguistique, outre qu'il n'est pas clair qu'à elle seule elle prouverait quelque chose, est entachée d'une

confusion assez visible. Dans son ambition de réduire l'événement personnel à la structure, Lévi-Strauss assimile ce dernier à la diachronie, en soulignant que la diachronie se rattache à l'élément stable de la langue, représenté, lui, par la synchronie. Or la diachronie, en linguistique, ne désigne pas l'événement, ou la parole, mais un aspect de la langue elle-même (au-delà de la parole), et qui est l'aspect de succession historique de la langue, du système. Pour de Saussure, la parole restait en dehors de la langue, en tant que système ; elle lui était juxtaposée, mais distincte d'elle. Lévi-Strauss, oubliant cette distinction, l'absorbe purement et simplement dans la langue. « La structure synchronique de la tribu, dit-il, n'est ... qu'une projection, dans l'ordre de la simultanéité, d'un devenir temporel que les mythes décrivent en termes de successivité » (*PS*, 195). Cela est vrai ; mais l'expression verbale du mythe par exemple, la parole vivante qui le traduit, ne se confond pas avec lui. Si chaque version mythique est à comprendre comme un arrangement de mythèmes modulant une structure commune, au point que tout mythe se définit par l'ensemble de ses versions, l'énonciation elle-même, qui utilise et fait parler le mythe, se distingue irrécusablement de lui.

A la suite de R. Jakobson⁶, Lévi-Strauss voudrait réduire l'opposition entre synchronie et diachronie. Mais les deux savants ne parlent pas de la même diachronie. Pour Lévi-Strauss, elle est celle de la parole ; pour Jakobson, comme pour de Saussure, il s'agit de la diachronie qui appartient à la langue comme telle, et non selon qu'elle est parlée en acte. « Nous pouvons, dit ce dernier, considérer la perception d'un film, non seulement diachroniquement, mais aussi synchroniquement... La perception du mouvement est présente aussi dans l'aspect synchronique. Il en va de même pour la langue⁷. » Comme on le voit assez, c'est la langue, non la parole, qui est ici envisagée, avec son double aspect : synchronique, ou structural, et diachronique, ou successif. On y évoque une liaison de la statique et de la dynamique, intérieure à l'idée de la langue, mais qui ne regarde pas la relation langue-parole. La diachronie n'y est pas réduite à l'événement, et aux effets de l'événementiel sur la structure du synchronique ; l'historique ne s'y confond pas, comme le voudrait Lévi-Strauss, avec l'imprévu, le hasard, la contingence de l'histoire concrète, dont il ne retient, d'ailleurs, que les cadres dans lesquels s'exprime, selon lui, la temporalité.

« Le vocabulaire, écrit encore notre auteur, importe moins que la structure. C'est par celle-ci que la fonction symbolique s'accomplit » (*PS*, 225). A nos yeux, la fonction symbolique s'accomplit à travers

6. Roman JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Ed. de Minuit, 1963.

7. *Ibid.*, p. 102.

la structure *et* le vocabulaire. On ne peut séparer les deux instances. La parole unifiée, dans l'œuvre de la signification et de la communication, la structure et son emploi, à même l'expression concrète et vécue. Ce n'est pas la structure qui donne signification au discours, mais, inversement, c'est le discours qui actualise la signification virtuelle des schèmes inscrits dans la structure.

Lévi-Strauss ne peut cependant méconnaître une certaine dualité entre langue et parole. Ainsi le mythe ne laisse pas de comporter une double structure : il est à la fois historique et anhistorique, relevant simultanément du domaine de la parole (et analysable en tant que tel) et de celui de la langue dans laquelle il est formulé. Voilà bien marquée la distinction nécessaire. Mais, au-dessus de ces deux niveaux (langue et parole), voici qu'on institue un troisième niveau, distinct des deux autres, possédant lui aussi une nature linguistique, offrant le même caractère d'« objet absolu » que la langue, de telle sorte qu'il relève, à la limite, d'une science purement rationnelle (*PS*, 231). Ce troisième niveau linguistique est une pure fiction. Les aspects dits « arbitraires » du langage ne sont autres que ceux intégrés par la parole vivante, individualisée, utilisant, dans la communication sociale, et par une invention créatrice sans cesse renouvelée, les signes indéfiniment malléables et les catégories universelles dont une langue donnée se compose. La réduction forcée de la communication verbale à une structure complexe, mais commune, est donc une contre-vérité. La parole réalisée ne se réduit pas à une combinatoire de signes ; le discours ne résultera jamais d'une totalisation consciente des lois linguistiques. Ces lois ne sont que la médiation instrumentale du sens des paroles ; la langue n'est qu'une « abstraction » du sujet parlant.

4. Le structuralisme et l'inconscient

Lévi-Strauss fait un pas de plus lorsqu'il identifie la combinatoire structurale à un simple épanouissement inconscient. L'homme se ramène ultimement à l'inconscient, qui est comme son essence, sa nature : le reste s'y absorbe tout entier. « Les sociétés, comme les individus ..., ne créent jamais de façon absolue, mais se bornent à choisir certaines combinaisons dans un répertoire idéal qu'il serait possible de reconstituer » (*TT*, ch. XX). Ce répertoire constitue un ordre inconscient, qui détient le primat dans l'exercice même de l'intelligence. Ce n'est pas que la conscience soit éliminée pour autant : on ne peut aller contre son évidence. Nécessairement, l'homme se rend souvent compte de ce qu'il dit, sent ou fait. Il rédige des constitutions, pose des normes, établit des coutumes, qui donnent naissance à des raisonnements, des critiques, des réinterprétations. Mais ces

phénomènes conscients sont superficiels, ils ne révèlent pas l'homme dans sa profondeur. Leur origine est inconsciente. Cette activité culturelle elle-même appartient à un monde structuré, qui la dirige et la gouverne à son insu : le retour sur soi est lui-même l'effet d'un inconscient, auquel il ne peut se soustraire. De même, si le rôle de l'imagination esthétique dans l'élaboration des systèmes classificatoires est reconnu par Lévi-Strauss, comme il l'est déjà par les théoriciens de la taxinomie (laquelle « est aussi un art » [PS, 200]), cette activité artistique ne se rattache pas moins, dans l'acte même de l'édification des structures, à des structures antécédentes, cachées et impersonnelles.

Cet inconscient, en dépit d'allusions fréquentes, n'a rien à voir — sinon en ce qu'il est organisé — avec l'inconscient freudien, qui est celui de la pulsion, du désir dans sa puissance de symbolisation. C'est un inconscient catégoriel, combinatoire, sans référence à un sujet parlant : pensée qui ne pense pas, elle est aliénée dans l'objectivité des codes et des systèmes. L'analyse du structuraliste consiste à démonter le mécanisme de cette pensée objectivée : analyse abstraitement séparée, qui ne représente qu'une étape, non la totalité, de l'intelligence du monde et de soi. Si, par la grâce de quelque impossible super-ordinateur, l'unité pouvait être réalisée des lois formelles qui règlent toutes les combinaisons éventuelles d'éléments, cette unité ne serait encore qu'*unité du possible* ; tous les actes de liberté, et leurs effets dans le monde, lui échapperaient ; elle ne saurait fournir l'explication recherchée de l'univers.

Le rapprochement du structuralisme avec la théorie de l'Information est donc un rapprochement fallacieux. Identifier les processus mentaux aux lois les plus générales de l'Information, selon un néo-positivisme qui aspire désespérément à « boucler la boucle », en fondant toutes les différences de l'univers spirituel sur les éléments de la nature (à la manière d'une physique mathématisée), c'est vouloir que l'objectivité physico-chimique soit considérée comme le système absolu sur lequel toutes les réalités existantes doivent être rabattues. Un tel horizon théorique est évidemment illusoire, à moins qu'on ne dise avec Lévi-Strauss : « l'esprit aussi est une chose ». Le jaillissement prétendu libre, l'invention qu'on pourrait croire débridée, supposent, dit-il, des lois opérant à un niveau plus profond. Ces lois des opérations de l'esprit sont les mêmes que celles qui se rapportent à la pure objectivité. L'esprit « s'imite lui-même comme objet » et « avère ainsi sa nature de chose parmi les choses » (CC, 9). Homologue à la nature, l'esprit inconscient est formé de structures qui sont elles-mêmes nature pure et simple ; l'être humain tout entier se ramène à un plan **fondamental inscrit « dans les gènes de ses cellules »**.

5. La philosophie de Lévi-Strauss

La philosophie matérialiste sur laquelle nous venons de déboucher est-elle solidaire de la méthode structurale ? La position de Lévi-Strauss est ici assez singulière. Ethnologue par vocation, il n'a pas voulu, nous dit-il, faire une philosophie : « j'ai simplement essayé de me rendre compte, pour mon profit personnel, des implications philosophiques de certains aspects de mon travail⁸ ». Or, la philosophie qui lui semble impliquée par sa recherche est bien celle que nous avons évoquée : « Je ne serais pas effrayé si l'on me démontrait que le structuralisme débouche sur la restauration d'une sorte de matérialisme vulgaire » (p. 652). Cependant, ce paysage philosophique qu'il aperçoit dans le lointain, il le laisse dans le vague, parce qu'il n'est pas sur son itinéraire (p. 630). « Je sais trop que cette orientation est contraire au mouvement de la pensée philosophique contemporaine pour ne pas m'imposer à moi-même une attitude de défiance : je lis le poteau indicateur et je m'interdis à moi-même d'avancer sur le chemin qu'il me désigne » (p. 652). Mais, si cette orientation n'était pas discutable, si les suites en étaient philosophiquement inévitables ? Alors, notre penseur répondrait : le philosophe désire que la cohérence se maintienne de bout en bout ; « l'ethnologue est plus insouciant du lendemain. Il essaie de résoudre un problème, et puis un autre, et puis un troisième. S'il y a une contradiction entre les implications philosophiques des trois tentatives, il ne s'en tourmentera pas, car pour lui la réflexion philosophique est un moyen, non une fin » (p. 651). Moyen à l'égard de quoi, de quelle fin ? Tous les philosophes estiment que, dans l'ordre de la connaissance naturelle, il n'est pas de fin plus haute que celle de la philosophie. Nous aboutissons à une impasse. Et nous nous inquiétons d'entendre déclarer : « Si nous nous intéressons à l'ethnologie, c'est pour des raisons qui sont scientifiquement impures » (p. 652). Au-delà de la science, il y a donc d'autres motivations, dont il est assez clair qu'elles sont ici d'ordre philosophique. C'est bien là où Lévi-Strauss « ne veut pas aller » qu'une réflexion probe nous oblige à aller nous-même, si nous ne voulons pas consentir à une démission de l'intelligence.

8. Dans *Esprit*, n. 11, nov. 1963, consacré à « *La pensée sauvage* » et le *structuralisme*, p. 633. Le texte cité ici et les suivants sont empruntés aux « Réponses à quelques questions » (pp. 628-653), que Cl. Lévi-Strauss a données, en juin 1963, lors de la réunion du « Groupe philosophique » d'*Esprit*, à laquelle il avait bien voulu participer.

CONCLUSION

L'ambition fondamentale de Lévi-Strauss a été de comprendre comment fonctionne l'esprit humain, « en essayant de dégager des propriétés fondamentales et contraignantes pour tout esprit quel qu'il soit » (p. 631) : la pensée des sauvages, plus facile à analyser, étant considérée comme la pensée « sauvage », qui est un attribut universel de l'esprit humain. Il a cru que « ce qui n'est pas conscient est plus important que ce qui est conscient », et qu'on pouvait, s'adressant à l'inconscient, démontrer le mécanisme de la pensée. Pour cela, il fallait « objectiver » cette pensée ; estimer que l'intelligibilité dernière s'attache au code de transformations qui assure les correspondances entre contrastes significatifs et entre arrangements appartenant à des niveaux différents de la nature et de la culture. « Pour moi, dit-il, la signification est toujours phénoménale » (p. 637). Le sens qui est « le bon », le sens réel, est à placer dans les structures.

Mais, si la pensée structurale, dans sa recherche des codes et des systèmes, en reste là, c'est une pensée qui s'aliène dans l'objectivité de ses cadres : une pensée qui ne pense ni ne se pense. Le discours qui l'intéresse est un discours délié de toute personne parlante. L'ethnologue structuraliste le recueille et l'étudie comme fait un linguiste d'une langue nouvelle, dont il cherche à déchiffrer la grammaire. Mais sans se soucier de savoir qui a dit et ce qui, au fond, a été dit. Or, le dire des primitifs est plein de sens, chargé de philosophies intuitives, enveloppées. Ce sont les discours particuliers qui ont un sens. Pour percevoir ce sens, il faut réfléchir sur la portée des choses dites, sur ce qu'entend exprimer la mentalité primitive, et non pas simplement sur la manière dont elle s'exprime. Derrière le sens obvie, ou le plus accessible, existe un sens dernier, celui que les symboles évoquent, et qui est lié à cette notion de personne que Lévi-Strauss voudrait évacuer. Le seul sens qu'il reconnaisse, à ras de terre, n'est qu'un moment abstrait dans le processus de compréhension ; un sens qui perd de vue les dimensions proprement humaines de tout discours de l'homme. Pour Lévi-Strauss, il n'y a de « message » humain qu'au niveau de la cybernétique, ou de la « matière grise », comme on nomme aujourd'hui le principe des exploits de nos ordinateurs.

L'erreur du structuralisme est de vouloir tout ramener systématiquement à un ensemble de structures. Ainsi conçu, c'est une sorte de dogmatisme sans fondement véritable. Il laisse de côté ce qui est le propre de l'homme : la liberté, avec son pouvoir irréductible d'invention, que ne saurait déterminer aucune structure. Le sujet humain utilise les structures : il n'est pas asservi par elles. Il détient en lui un principe de choix, qui ne relève entièrement de nulle structure limitée, ou ensemble de structures particulières.

Il ne suffit pas de dire que l'activité humaine exprime une modalité spécifique de structures communes, comme il en va, aussi bien, dans le monde infra-humain. Les modalités contingentes de notre activité dépendent d'un pouvoir absolument singulier, que nul système ne peut revendiquer comme sien.

La méprise consiste à systématiser à outrance. Les structures s'imposent, mais tout ne se réduit pas aux structures. Il y a autre chose qui, non seulement engendre, pour une part, la structure, mais demeure présent lorsqu'elle entre en action. L'homme pensant et agissant n'est pas pur déterminisme, même complexe, une syntaxe de comportements symbolisés par des algorithmes. *Il y a la liberté*, le sujet libre, la personne, qui use de la structure, et ne se confond pas avec elle.

Que les hommes soient menés le plus souvent par leurs instincts, qu'ils agissent par routine, ou se laissent conduire, ne change rien à la nature spécifiquement humaine, essentiellement différente de la nature brute, déterminée.

Ce n'est pas ici le lieu de justifier cette affirmation. Nous arrêtons donc en ce point notre examen critique, qui aura montré assez, nous l'espérons, ce qu'est le structuralisme ethnologique et à quelles extrémités il aboutit.