



Claude Lévi-Strauss aujourd'hui

Gérard Lenclud

► **To cite this version:**

| Gérard Lenclud. Claude Lévi-Strauss aujourd'hui. 2008, pp.26. halshs-00381807

HAL Id: halshs-00381807

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00381807>

Submitted on 7 May 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Études du CEFRES



N° 12 Novembre 2008

Claude Lévi-Strauss aujourd'hui

Gérard Lenclud

Claude Lévi-Strauss aujourd'hui

Gérard Lenclud*

Ce texte est issu d'une conférence prononcée à l'Institut français de Prague, le 20 octobre 2008, et organisée dans le cadre du cycle « Figures de pensée » par le Service de coopération et d'action culturelle de l'Ambassade de France à Prague et le CEFRES.

* Directeur de recherche au CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France

Les analyses développées dans les *Études du CEFRES* engagent la seule responsabilité de leurs auteurs.

© CEFRES 2008

Centre français de recherche en sciences sociales
USR 3138 CNRS-MAEE
Vyšehradská 49, 128 00 Prague 2
République tchèque
Tél. : (420) 224 92 14 00
Fax : (420) 224 92 09 75
e-mail : cefres@cefres.cz
<http://www.cefres.cz>

Je suis sensible à l'honneur qui m'a été fait de présenter à Prague quelques réflexions sur Claude Lévi-Strauss et son œuvre à l'occasion de son prochain centenaire. Je tiens donc à exprimer ma reconnaissance aux auteurs de cette invitation.

Cet honneur est bien réel mais le cadeau quelque peu empoisonné. J'eus vite fait de m'en apercevoir à l'instant de penser à la manière dont j'allais parler de Lévi-Strauss et de choisir ce que je pouvais dire à son sujet. Les difficultés que j'ai éprouvées ont peut-être quelque chose à voir avec le statut à accorder, à ce jour, à l'œuvre de Lévi-Strauss. C'est pourquoi je vais en dire deux mots en guise d'introduction.

1

La manière d'en parler, d'abord. Il se trouve qu'en France en tout cas, à Prague je l'ignore, l'époque est depuis quelques années à la célébration. À beaucoup célébrer une œuvre d'un homme bien vivant, quoique centenaire dans un mois, on court le risque de la mettre déjà à distance du présent. On la consacre peu ou prou en monument du passé. On la fait, en somme, entrer au musée, toute prête pour l'exercice de la commémoration. Une œuvre installée au musée des grandes œuvres tend à perdre de sa force vive. En dépit des proclamations, elle se voit partiellement désactivée au sens où l'on dit que l'artificier désamorce une charge. Il devient dès lors difficile d'imaginer qu'une œuvre offerte de la sorte, en majesté, aux yeux des contemporains, dont des morceaux choisis sont publiés dans la Bibliothèque de la Pléiade, puisse contribuer à fabriquer de l'avenir. On lui assigne le destin d'être celle d'un grand ancêtre alors même qu'elle n'a rien perdu de son actualité et qu'elle est apte à préparer des lendemains.

Le risque est d'autant plus grand avec l'œuvre de Lévi-Strauss qu'il ne s'agit pas seulement d'une œuvre scientifique. C'est également ce que Claude Lefort a nommé, à propos de Machiavel (que rien ne rapproche de Lévi-Strauss), une œuvre de pensée. Une œuvre de pensée, dit en substance Lefort, se caractérise par deux traits. D'une part, bien qu'ordonnée par une intention de connaissance, elle n'est pas uniquement production de science. D'autre part, sans être à proprement parler une œuvre d'art, le langage est essentiel à l'œuvre de pensée. Ces deux traits s'appliquent exemplairement à l'œuvre de Lévi-Strauss. Il n'est pas seulement l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* ou l'inventeur, en anthropologie, de la méthode d'analyse structurale des mythes. Quoiqu'il ait pu dire, son intention de connaissance déborde largement les domaines précis où s'est exercée sa volonté de faire œuvre scientifique. Par ailleurs, il serait assurément faux de prétendre que c'est pour l'essentiel dans *Tristes tropiques*, ouvrage érigé en chef d'œuvre de la littérature, que le langage de Lévi-Strauss atteint sa plénitude. Il n'est pas un seul article, même le plus technique en termes d'anthropologie, où l'écriture ne joue pas son rôle dans l'entreprise de connaissance. C'est ainsi qu'on a pu dire que c'est en séduisant que Lévi-Strauss convainc. Les œuvres de pensée, en ce sens, sont plus facilement embaumées, c'est-à-dire neutralisées, que les œuvres d'art ou les productions de science. Elles s'offrent, en effet, à cette sorte de traitement que fait subir aux idées l'histoire des idées : un traitement s'apparentant plus à l'administration des derniers soins qu'à une cure de jouvence.

Pour éviter l'embaumement, il faut donc se garder de tomber dans un piège, l'anachronisme. S'agissant de Lévi-Strauss, l'anachronisme consisterait, paradoxalement, à expulser son œuvre du présent en disposant ses idées dans la galerie des idées du passé comme autant de bibelots précieux. Cette œuvre est toujours d'actualité, donc disponible à la discussion et non pas au seul commentaire. On fait plus honneur à une œuvre en la discutant qu'en la révéant ; elle reste d'actualité.

Quoi en dire, maintenant ? Ici la difficulté tient, tout simplement, à ce qu'il semble qu'on ait déjà tout dit de Lévi-Strauss. La tentation est alors forte de s'efforcer de trier dans ce qu'on a dit de lui, en particulier de dissiper les malentendus et d'écarter les légendes.

Je prendrai deux exemples. Le premier, c'est l'extraordinaire floraison d'écrits dans les années 1960, à l'époque du soi-disant triomphe du structuralisme. Sous le prétexte de discerner une même orientation théorique de la pensée dans des œuvres contemporaines, celles si diverses pourtant de Roland Barthes, de Michel Foucault, de Jacques Lacan ou de Louis Althusser, un mythe s'est créé. Ce mythe est celui d'un structuralisme *généralisé*. On a même prétendu expliquer l'origine de ce qui aurait été une doctrine théorique ou même une idéologie dominante. Ainsi l'historien François Furet écrit-il en 1967, dans la revue *Preuves*, que le structuralisme serait venu combler le vide laissé par l'écroulement du dogmatisme marxiste. Il écrit ces mots qui ne valent évidemment que pour la France : « Ce n'est pas Raymond Aron qui règne mais Lévi-Strauss ». Pour dire vite, dans ce structuralisme généralisé dont Lévi-Strauss serait comme le maître d'œuvre, l'histoire et le changement seraient laissés de côté ; l'homme serait un homme objet et non un homme sujet, dont on scruterait les comportements indépendamment de ses visées intentionnelles. L'homme serait pris dans la nasse intemporelle des structures !

Un an plus tard, surviennent les événements de mai 1968. Voilà, selon certains, que s'écroule à son tour le structuralisme ; il tombe de son trône. C'est le retour à l'histoire, le retour de l'homme sujet ! Tout cela relève de la légende : le structuralisme généralisé n'a jamais existé ; Lévi-Strauss n'a jamais régné au sens véritable du terme, y compris en anthropologie ; l'anthropologie française n'a jamais été dans son entier structuraliste ; le structuralisme ne s'est donc pas plus écroulé qu'il ne siégeait au pouvoir.

Sautons quarante années et penchons-nous un instant sur les innombrables textes célébrant la pensée de Lévi-Strauss, produits à l'approche de son centenaire. La voix des anthropologues, à deux ou trois exceptions près, se fait mal entendre ; c'est que l'anthropologie a un peu perdu de son aura, dans l'institution scientifique et dans les milieux intellectuels. Curieusement, si l'on songe à la sorte de détestation que Lévi-Strauss, agrégé de philosophie, nourrit à l'encontre de la corporation philosophique, ce sont souvent des philosophes qui donnent le la. On se penche donc moins sur la contribution propre de Lévi-Strauss à l'anthropologie, l'analyse structurale de la parenté et de l'alliance, l'analyse structurale des mythes, que sur les idées directrices justifiant l'adoption de ce que Lévi-Strauss persiste à nommer une méthode et non une théorie. La démarche est parfaitement légitime ; l'analyse structurale est le produit d'un grand nombre d'attendus,

de points de vue pris sur les phénomènes dont elle traite. Seulement l'image offerte de Lévi-Strauss et de la portée qu'elle a exercée souffre de ce biais. On en vient, en effet, sans le vouloir, à élaborer une nouvelle légende, reprenant certains traits de l'ancienne. Les idées directrices de Lévi-Strauss, que lui-même ne s'est pas toujours soucié de formuler explicitement, auraient eu une influence directe sur l'anthropologie. Lévi-Strauss aurait fait, en somme, école. L'œuvre de Lévi-Strauss aurait essaimé. Le structuralisme aurait donc survécu, même après le retour de l'histoire et de l'homme sujet, même dans une période étrangement qualifiée aux États-Unis de poststructuraliste. On invente alors une réception de son œuvre qui, je crois, ne correspond nullement à la réalité.

Quelle est maintenant cette *réalité* à propos de l'œuvre de Lévi-Strauss, du moins à mon sens mais pas seulement – rassurez-vous – au mien ? La réalité de l'œuvre de Lévi-Strauss est celle d'une œuvre radicalement singulière, occupant une place à part et unique dans l'anthropologie contemporaine et dans les sciences de l'homme. C'est une œuvre fondamentalement atypique à laquelle on ne trouve guère de précédents et à laquelle il est difficile de rattacher ce qui serait un courant et plus encore une école.

C'est, d'abord, en raison des deux traits dont j'ai parlé plus haut, commuant une œuvre scientifique en œuvre de pensée : l'ambition du projet de connaissance débordant largement les sujets traités, la qualité du langage conférant aux propositions du savant un pouvoir de persuasion rarement atteint. Quelqu'un a dit qu'on acquiesçait aux arguments de Lévi-Strauss plus par une sorte d'assentiment intuitif qu'au terme du raisonnement.

C'est également en raison d'un alliage, exceptionnellement réalisé dans les sciences humaines entre :

- une *méthode* appliquée à des domaines circonscrits de l'expérience humaine, la parenté, les mythes, l'art des sociétés non occidentales ;
- des *conceptions générales* sur l'homme, le fonctionnement de l'esprit humain, la société, la culture, la nature, etc.

Je serais donc tenté de dire que le structuralisme anthropologique, c'est l'anthropologie de Lévi-Strauss et rien qu'elle, cette anthropologie qu'il qualifie d'être structurale et non structuraliste. Tout en se reconnaissant une foule d'inspireurs, de Montaigne et Rousseau à Jakobson, en passant par Marcel Mauss, Franz Boas et bien d'autres, Lévi-Strauss a créé

à lui tout seul et de toutes pièces le structuralisme anthropologique ; sans doute, en est-il le seul utilisateur autorisé, je veux dire le seul qui en connaisse véritablement la formule.

Assurément fort nombreux sont les anthropologues qui se réclament, dans leurs travaux de l'œuvre de Lévi-Strauss. Il faut pourtant se souvenir qu'en matière de filiation intellectuelle, c'est la parole des disciples qui fait loi et non pas celle du maître. Le maître, en l'occurrence, n'a jamais aspiré, je crois, à se trouver des élèves et moins encore à imposer une orthodoxie intellectuelle.

Surtout il faut bien distinguer deux manières de s'en réclamer :

- il est évident que les domaines spécialisés de l'anthropologie, dont Lévi-Strauss a traité en leur appliquant les principes de la méthode structurale, ont été largement renouvelés par les approches qu'il en a proposées. Malgré les critiques qui en ont été faites, en particulier, à l'étranger, personne n'a pu travailler sur les faits de parenté en faisant comme si *Les structures élémentaires de la parenté* n'avaient jamais été publiées puis republiées. Il en est de même des mythologies ; quiconque se penche sur l'élaboration du mythe et l'interprétation qu'il convient d'en donner l'évoque avec des yeux qui ont lu Lévi-Strauss, sinon l'intégralité des quatre volumes des *Mythologiques*.
- Il est non moins évident que l'influence de Lévi-Strauss sur la recherche anthropologique tient à l'ampleur de son projet de connaissance et de l'horizon de savoir qu'il assigne à cette science. Comment un anthropologue éviterait-il, à sa modeste échelle, de situer son propre projet par rapport au programme anthropologique de Lévi-Strauss ? Il est, de la sorte, une référence intellectuelle obligée.

Il est tout aussi évident, cependant, qu'aucun travail anthropologique, sauf peut-être dans le prolongement immédiat des années 1960, ne procède d'une adhésion pleine et entière à la fois aux positions de méthode et aux conceptions générales du structuralisme de Lévi-Strauss. La meilleure preuve de l'absence d'une école et même d'un courant structuraliste en est, me semble-t-il, que nul anthropologue n'a véritablement tenté de défricher, avec les outils inventés par Lévi-Strauss, d'autres champs de phénomènes que la parenté ou les mythologies.

2

L'œuvre de Lévi-Strauss est une entreprise unique en son genre dont le retentissement fut immense en anthropologie sans que, pour autant, les anthropologues l'aient à proprement continuée. Étaient-ils en mesure de le faire ? Certes l'œuvre de Lévi-Strauss est disponible à chacun ; néanmoins il n'en a pas transmis toutes les clés ; ces clés, le trousseau complet, il est le seul à les posséder. Qui peut vraiment se vanter de se déplacer dans cette œuvre comme en pays de connaissance ?

Une fois cela dit, dont j'admets fort bien que ce puisse être contesté, venons-en au choix que j'ai fait, découlant en partie de ce constat. Je n'ai pas souhaité me cantonner dans le champ de l'anthropologie au sens disciplinaire du terme. J'aurais pu tenter d'expliquer en quoi consiste la méthode d'analyse structurale proposée par Lévi-Strauss, ce qu'elle doit, par exemple, à la linguistique et à l'espoir longtemps caressé de la fondation d'une sémiologie générale, ou science universelle des signes, qui n'a jamais vu le jour. Quelles en sont les conséquences en ce qui concerne la portée actuelle de la méthode ? La science linguistique a substitué au programme structuraliste des programmes d'inspiration générativiste : cela rend-il caduc le recours à l'analyse structurale en anthropologie ? J'aurais pu essayer de définir les principes de son application par Lévi-Strauss dans les domaines de la parenté ou du mythe et examiner si cette application s'est poursuivie. D'autres l'ont fait, mieux que je ne l'aurais fait, disposant de plus de clés que moi. Il eût fallu, de plus, rentrer dans le détail et disposer d'un tableau noir. La méthode se révèle mieux dans les pratiques de sa mise en acte que dans l'exposé abstrait de la manière de faire.

J'ai préféré me donner un peu de large et présenter, sans prétention à l'originalité, trois thèmes bien présents dans l'œuvre de Lévi-Strauss, sous des aspects différents et différemment mis en évidence quoique intimement reliés. Ces thèmes me semblent témoigner de l'actualité de cette œuvre. J'entends par là qu'ils se prêtent à la discussion et non au commentaire, révérencieux ou moins ; que leur discussion a eu lieu et continue d'avoir lieu, en anthropologie mais tout autant ailleurs ; que cette discussion est vive parce qu'elle comporte des enjeux, scientifiques certes et au plus haut point, mais aussi de ces enjeux que l'on appelle des enjeux de société. En d'autres termes, l'adoption des positions

de Lévi-Strauss eu égard à ces thèmes n'est pas neutre ; leur rejet pas davantage. Les positions de Lévi-Strauss détiennent un principe « actif », comme on dit en chimie, parce que les conséquences à en tirer sont déterminantes, en anthropologie mais aussi en philosophie et dans les attitudes que l'on peut avoir face au contexte historique dans lequel nous vivons.

Ces trois thèmes sont dans l'ordre :

- 1- l'*esprit humain* tel que Lévi-Strauss s'en est formé la conception et la place qu'il convient de lui faire en anthropologie ;
- 2- les *rappports entre nature et culture*, tels qu'ils découlent de cette conception de l'esprit humain ;
- 3- la *diversité des cultures* telle qu'il faudrait en envisager le sens et la portée véritable à la lumière, toujours, de cette conception de l'esprit humain.

3

L'esprit humain, donc. Observons d'abord ceci. On considérait hier et on continue généralement de considérer, la majorité des anthropologues en premier, que l'anthropologie a pour mission de décrire et d'ordonner la diversité des sociétés et des cultures, en privilégiant celles qui sont les plus éloignées des nôtres. D'une part, ce sont celles les plus dénuées d'archives ; il faut donc constituer ces archives pour les connaître ; il s'agit d'archives nécessairement ethnographiques. D'autre part, les différences que ces sociétés et ces cultures présentent d'avec les nôtres les rendent particulièrement importantes à étudier. Il en est, pour l'anthropologue d'une petite communauté humaine d'Amazonie ou de Micronésie comme il en est d'une langue non encore décrite pour le linguiste ; l'une et l'autre élargissent le registre de la diversité, anthropologique là, linguistique ici. Elles étendent la sphère du possible. Enfin ces sociétés et ces cultures éloignées des nôtres sont, bien sûr, les plus menacées dans leur existence.

Il s'agit, en somme, d'établir le catalogue raisonné des variations culturelles, un inventaire organisé des différentes manières humaines de coexister en société et de donner du sens au

monde. Selon une tripartition proposée par Lévi-Strauss, l'*ethnographie* serait en charge de recueillir les données sur le terrain et d'élaborer de la sorte les archives de la société étudiée. Puis viendrait le moment de la première synthèse, l'*ethnologie*. Elle est doublement « régionale » : régionale à l'échelle des catégories de phénomènes pris en compte (phénomènes d'organisation sociale, politique, religieuse, et.), régionale à l'échelle des aires culturelles ou régions du monde. Il se constituera ainsi, par exemple, une ethnologie de l'alliance dans le monde arabe, du sacrifice en Inde ou de la guerre en Amazonie. Enfin viendrait le temps de l'*anthropologie*, le temps de la théorie. On trouve alors deux genres de propositions théoriques. Les unes sont des généralisations interprétatives portant sur un certain nombre d'objets de connaissance, plus ou moins bien identifiés, rassemblés sous des concepts classificateurs (le mythe, le rite, etc.). Les autres seraient des propositions théoriques au sens où l'on parle, par exemple, de la théorie fonctionnaliste ou culturaliste. Chacun voit bien que, plutôt que de théories au sens plein du terme, on a davantage affaire à des points de vue généraux pris sur la réalité sociale et culturelle. Ce sont des modèles pour la description et des cadres pour l'analyse. Le fonctionnaliste dit qu'un phénomène social se comprend au travers du rôle qu'il joue dans un système d'ensemble ; la magie noire est dans l'archipel des Trobriand ce que le droit des affaires est en Grande-Bretagne, soit un mode de régulation. Le culturaliste considère, pour sa part, que chaque culture forme une certaine totalité où l'on trouve tout ce qu'il y aurait à vouloir comprendre d'elle et tout ce qui permet de le comprendre ; un trait de culture se comprend en le rapportant au tout de la culture. Bref, jusqu'à Lévi-Strauss, les théories officielles de l'anthropologie étaient des théories de la mise en contexte. Leur cible était peu ou prou les sociétés et les cultures dans leur diversité. L'anthropologie était essentiellement *empirique*.

Lévi-Strauss va introduire, dans cette discipline, une ambition théorique d'une autre ampleur. Il ne s'agit plus seulement de *comprendre*, de l'intérieur et par le contexte, comment des sociétés ou des cultures pensent, différemment chacune, leurs règles sociales et leurs comportements culturels. Il s'agit de contribuer à *expliquer* comment pensent les êtres humains, en tous temps et en tous lieux et, à partir de là, comprendre la diversité culturelle. Lévi-Strauss est le premier à associer intimement unité de l'homme et diversité

des cultures. La première sous-tend la seconde ; la seconde est la manifestation de la première. En d'autres termes, Lévi-Strauss fait rentrer en anthropologie un partenaire qui en était absent : la nature humaine. Cela semble aller de soi. Ce n'était pas le cas hier ; ce n'est toujours pas le cas aujourd'hui. Le partenaire ne bénéficie pas d'un accueil chaleureux. Nombreux sont les anthropologues – et pas seulement eux – pour qui la nature humaine est soit un donné dont il est bien inutile de s'aviser (d'autres sciences s'en chargent ; cela ne regarde pas l'anthropologie), soit pour qui, plus étrangement, la nature humaine n'existe pas (chez l'homme, tout serait culturel). Dans ce dernier cas, l'anthropologie devrait au minimum être débaptisée.

Unité de l'homme, nature humaine : qu'est-ce à dire ? L'unité de l'homme, pour Lévi-Strauss, c'est évidemment l'unité de son psychisme, l'unité de l'esprit. Assurément tous les hommes ne pensent pas les mêmes choses ; c'est pourquoi existe la diversité culturelle. Toutefois ils partagent le même mode de pensée, participant de leur nature commune, de leur nature humaine, la nature de notre espèce. Ils ne pensent pas les mêmes choses ; ils pensent de la même façon. (C'est bien pourquoi, d'ailleurs, ils peuvent arriver à découvrir qu'ils ne pensent pas les mêmes choses et à se mettre d'accord sur ce sur quoi ils sont en désaccord.) Au reste, c'est bien parce que les hommes pensent de la même façon que l'anthropologie et l'histoire peuvent exister.

La conviction fondamentale de Lévi-Strauss est qu'un même esprit est à l'œuvre partout, à l'Académie française comme chez des chasseurs-cueilleurs, tenus à l'écart de la révolution néolithique. Cet esprit procède selon des mécanismes universellement distribués, gouvernant des propensions universellement réalisées. Partout, par exemple, cet esprit humain sélectionne un certain nombre de propriétés dans les choses, différentes selon les cultures, et met ces choses en rapport entre elles, différemment selon les lieux, pour les classer bien au-delà du nécessaire, afin d'assouvir une sorte de passion pour la mise en ordre. Cette passion pour la mise en ordre est égale chez tous les hommes, qu'elle s'exprime dans les classifications encyclopédiques (les plantes, les animaux, etc.) ou symboliques, instituant des relations de ressemblance et de différence entre les choses, sélectionnées non pas pour leur utilité mais en ce qu'elles seraient « bonnes à penser ». Chaque culture aurait ses choses « bonnes à penser » sur lesquelles s'exercerait un esprit

fonctionnant selon la même logique et aux mêmes fins. Lévi-Strauss parle de « l'activité inconsciente de l'esprit ». Elle s'exerce dans la pensée qu'il nomme « sauvage » tout comme dans la nôtre, domestiquée, qui accueille pourtant en son sein bien des éléments de pensée « sauvage ».

Deux remarques s'imposent ici afin de mettre en évidence la profonde originalité théorique dans l'œuvre anthropologique de Lévi-Strauss. La première est pour rappeler que Lévi-Strauss n'a pas découvert les modalités et les fonctions structurantes de cette activité inconsciente de l'esprit en se penchant sur les seuls produits des classifications symboliques et sur les mythes en particulier. Assurément ceux-ci ne sont soumis, dans leur élaboration du moins, qu'à des déterminations intellectuelles. Aucune nécessité extérieure n'oblige qu'un mythe dise plutôt ceci ou plutôt cela. La créativité est en mesure de s'y exprimer à sa guise. Ainsi peut-on espérer y déceler le fonctionnement spontané de l'esprit humain, la manifestation de son activité à l'état le plus pur, le moins contraint. Pourtant, déjà dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », publiée en 1950, Lévi-Strauss consigne à l'anthropologie la mission de rechercher « les structures mentales inconscientes qu'on peut atteindre à travers les institutions et, mieux encore, dans le langage ». C'est bien parce que, traitant des structures de la parenté obéissant en apparence à bien d'autres déterminations qu'intellectuelles, il y avait déjà déchiffré le jeu de structures *mentales*. Je cite ce passage des *Structures élémentaires de la parenté*, ouvrage paru en 1949 : « En quoi consistent les structures mentales auxquelles nous avons fait appel et dont nous croyons pouvoir établir l'universalité ? Elles sont, semble-t-il, au nombre de trois : l'exigence de la Règle comme Règle ; la notion de réciprocité considérée comme la forme la plus immédiate sous laquelle puisse être intégrée l'opposition de moi et d'autrui ; enfin le caractère synthétique du don, c'est-à-dire le fait que le transfert consenti d'une valeur d'un individu à l'autre change ceux-ci en partenaires, et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée ».

On pourrait imaginer que ces structures mentales ne soient rien d'autre que l'intériorisation d'exigences de la vie sociale ou de principes de droit. Ces exigences existent ; elles finiraient par aller de soi dans la tête de chacun. Ce n'est aucunement ce que pense Lévi-Strauss. Il estime que les structures mentales sont premières. En somme, les règles

d'alliance obéissent à une sorte de logique inscrite dans les opérations de l'esprit. Les structures de parenté seraient la traduction institutionnelle de structures mentales. Un groupe qui vient à « rendre », si je puis dire, une épouse au groupe qui lui en a « offert » une se conforme moins à une règle sociale qu'à un principe dont la genèse est mentale. L'esprit impose ; la société dispose ; les institutions sont faites pour cela.

En d'autres termes, dès les lendemains de la guerre et de la rencontre fondamentale de Lévi-Strauss avec la linguistique, sous les traits de Roman Jakobson dont il devient un proche à New-York, Lévi-Strauss met l'accent sur l'activité inconsciente de l'esprit telle qu'elle gouverne les institutions humaines sur le modèle de l'institution de langage.

La deuxième remarque est pour dire que Lévi-Strauss ne se contente pas d'insister sur le fonctionnement de cet esprit humain, à l'œuvre chez tous les hommes parce qu'inhérent à leur nature. Il en fait l'*objet même* de l'anthropologie. Le projet de connaissance de l'anthropologie a pour horizon sa contribution, à terme, à long terme, à « une meilleure connaissance de la pensée objectivée et de ses mécanismes ». La cible de l'anthropologie ? La pensée humaine ; rien de moins. L'examen minutieux de la diversité culturelle n'est donc pas une fin en soi ; le programme théorique de l'anthropologie ne saurait se limiter à être un catalogue raisonné des variations culturelles. La fin ultime de l'anthropologie, sa raison d'être au fond, c'est l'élucidation du fonctionnement de l'esprit humain dans la pluralité de ses réalisations. Pour lâcher le grand mot, que Lévi-Strauss prononce bel et bien, l'anthropologie est, au bout du compte, une *psychologie*. C'est bien ce qui, curieusement une fois de plus, fera que les anthropologues matérialistes récuseront le prétendu « idéalisme » de Lévi-Strauss dont on va voir que le matérialisme est, au contraire, sans concession.

Ainsi donc, bien avant le développement des sciences cognitives, Lévi-Strauss assigne-t-il à l'anthropologie la mission de participer, avec les moyens qui sont les siens, au décryptage du fonctionnement de l'esprit humain à travers l'extrême diversité des dispositifs dont il est partout, par des mécanismes identiques, le producteur. Il parle d'intellect ou d'entendement là où l'on parle aujourd'hui de cognition.

Il serait absurde d'évaluer le programme « mentaliste » que Lévi-Strauss s'est assigné à l'aune des résultats empiriques qui sont en train de s'accumuler dans les sciences cognitives ou des différentes directions théoriques dans lesquelles ces sciences s'engagent. La psychologie que Lévi-Strauss dessine à l'homme ne se coule évidemment pas dans les schémas qu'en dressent les neurosciences et, singulièrement, la psychologie cognitive. Il faut, en revanche, souligner la précocité des intuitions de Lévi-Strauss et leur portée. Sans le dire de cette façon, il propose une réconciliation entre l'étude du social et celle du psychologique autour d'un projet qui pourrait être partagé : l'étude des réalisations de l'esprit humain. À l'anthropologie, l'examen de ces manifestations collectives d'aptitudes cognitives que sont les cultures humaines ; à la psychologie, l'examen des mécanismes mentaux individuels permettant la réalisation de ces manifestations collectives.

Or c'est précisément un sujet qui fait débat, et dans les termes les plus vifs, au sein de la communauté anthropologique et, plus généralement, des sciences sociales. Pour ne parler que d'elle, l'anthropologie cultive une méfiance quasi-viscérale à l'encontre de la psychologie, et des sciences cognitives. Elle voit dans la psychologie une menace, celle de la réduction. Le risque serait de réduire les phénomènes sociaux à des phénomènes psychologiques et ces phénomènes psychologiques à l'action de mécanismes jugés élémentaires, enracinés dans la biologie humaine. Il semble bien que Lévi-Strauss, lecteur assidu de *Nature* et de *Science*, n'ait jamais éprouvé ces craintes ; bien au contraire. N'a-t-il pas jugé que, d'une certaine façon, les acquis de la biologie, dont il veille à se tenir au courant, sont venus plus ou moins légitimer ce qu'il affirmait du travail universel de l'intellect humain ?

À vrai dire, j'ignore l'opinion que peut se faire Lévi-Strauss du traitement réservé par les sciences cognitives à l'esprit humain ; il n'y retrouve pas, à coup sûr, « son » esprit et le fonctionnement qu'il lui prête dont le modèle est largement linguistique et emprunté à la phonologie structurale.

J'ignore tout autant la position adoptée par lui face au rejet catégorique, par la communauté anthropologique, d'une quelconque alliance avec la psychologie cognitive.

Je dirais seulement deux choses à ce sujet. C'est d'abord que le projet de connaissance assigné par Lévi-Strauss à l'anthropologie consiste bien à traiter des phénomènes sociaux en tant qu'ils sont de la « pensée objectivée », donc à y retrouver des propriétés de l'esprit humain. Les anthropologues ne peuvent l'ignorer, du moins ceux qui, tout à la fois, se réfèrent aux travaux de Lévi-Strauss et, d'une certaine façon, contribuent à rejeter les attendus de son programme.

C'est ensuite que les adversaires résolu de toute perspective mentaliste en anthropologie et dans les sciences sociales ne s'y trompent pas : ils associent, dans leurs attaques, le structuralisme et le cognitivisme, plus exactement l'idée qu'ils se font et de l'un et de l'autre.

4

Venons-en au second point : les rapports entre nature et culture dans l'œuvre de Lévi-Strauss. Cette question présente une dimension écologique si elle ne s'y réduit évidemment pas. Commençons donc par une remarque triviale. À entendre s'exprimer ceux que l'on nomme les écologistes, il semblerait que les humains n'appartiennent pas au règne de la nature. Une espèce animale rare vit dans cette forêt ; des hommes veulent abattre cette forêt pour tirer commerce du bois. L'espèce animale est d'un côté, celui de la nature ; les primates humains de l'autre, de celui qu'on se résoudra à appeler de la culture. L'affrontement n'est pas décrit comme opposant des représentants de deux espèces en compétition (inégaie) sur la même niche écologique.

On lit parfois que Lévi-Strauss manifeste une conscience écologique. Certes il a toujours porté une attention scrupuleuse, dans ses travaux, aux moindres détails de la flore et de la faune dans les régions où vivent les hommes dont il parle. Et c'est un fait que ce savant, souvent regardé comme habité par un « mentalisme hautain », s'émeut des ravages que notre espèce fait subir aux autres espèces vivantes. En 1965, à un journaliste lui demandant quel témoignage de son époque il souhaiterait léguer à un archéologue de l'an 3.000, il répondit : « Des exemplaires d'espèces végétales et animales proches d'être anéanties par

l'homme ; des échantillons d'air et d'eau non encore pollués par les déchets industriels ». En 1965, la plupart des Verts d'aujourd'hui n'étaient pas nés ou vagissaient au berceau.

Lévi-Strauss sacrifie-t-il, pour autant, à cette sorte de grand partage entre l'ordre de la Nature, dont l'homme se serait évadé, et l'ordre de la Culture, dont l'homme serait le seul représentant ? Il n'en est rien. Quittons ici le domaine de l'écologie pour celui de l'ontologie.

Entre Nature et Culture, Lévi-Strauss dispose-t-il une frontière étanche ? Assurément, dans les premières pages des *Structures élémentaires de la parenté*, ouvrage publié – je le rappelle – en 1949, il propose un conte philosophique à la manière de Jean-Jacques Rousseau racontant l'origine de la société ou du langage. Le conte philosophique de Lévi-Strauss, une expérience de pensée, relate l'émergence de la Culture. La prohibition de l'inceste, l'*interdiction* de se marier entre soi, y jouerait le rôle déclencheur. Elle aurait provoqué le bang-bang. Plus exactement, le corrélat logique de cette interdiction du mariage entre soi, c'est-à-dire l'*obligation* d'épouser à l'extérieur, aurait, comme il dit, « allumé l'étincelle ». Avec la prohibition de l'inceste apparaît, en effet, la Règle. Avec la Règle naît la Culture. « Avant elle, la Culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la Nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain ». La Règle – souvenez-vous : la Règle en tant que Règle dont l'exigence serait inscrite dans les structures mentales – la Règle donc fait passer l'homme de la Nature à la Culture.

Toutefois, dans ce même livre, Lévi-Strauss récuse l'idée d'un dualisme de fait. Certes la Règle assure le passage de la Nature à la Culture et il ne serait de Règle, en tant que Règle, que chez l'homme. Pourtant, écrit-il, « en un sens, elle appartient à la Nature, car elle est une condition *générale* de la Culture. » En d'autres termes, en raison de sa généralité, elle ne saurait relever de la seule « existence sociale » de l'homme ; elle trouve son ancrage dans son « existence biologique ».

On retrouve ici sa conception de l'esprit humain puisque c'est du fonctionnement de l'esprit humain que naît la Règle, l'exigence de la Règle en tant que Règle.

Quitte à simplifier et, peut-être, à mal interpréter la pensée de Lévi-Strauss, sa thèse serait la suivante : la Culture est bien, d'une certaine façon, un ordre nouveau par rapport à la

Nature, dont la Règle entraîne l'éclosion ; toutefois l'architecture de l'esprit/cerveau est ce fait qui efface la frontière entre les deux ordres. La Règle instituant l'ordre de la Culture émane de l'esprit/cerveau mais cet esprit/cerveau participe de l'ordre de la Nature. Je rappelle, une fois de plus, que nous sommes en 1949.

Que l'esprit/cerveau soit une réalité *naturelle*, voici ce dont Lévi-Strauss n'a jamais douté. On sait que la plupart des grandes philosophies occidentales du passé refusaient que l'homme soit fait de la même matière que le reste du monde, animé ou inanimé. (On sait aussi que jusqu'aux années 1960, les biologistes croyaient que les cellules de l'homme n'était pas identiques aux cellules des représentants des autres espèces ; elles seraient « humaines ».) Comment donc l'homme serait-il un corps entièrement physique puisqu'il est doté de la pensée et de la conscience et que la matière ne saurait penser ni être consciente ? L'homme devait donc bien avoir une part immatérielle, l'âme, l'esprit, tout ce qu'on voulait, responsable de cette capacité de pensée et de conscience.

Ce dualisme là est entièrement étranger à Lévi-Strauss, aussi peu cartésien sur ce point que sur d'autres. Son matérialisme est intransigeant. Il conteste toute opposition tracée entre la matière et l'esprit. L'esprit est matière ; il est donc de Nature. Son fonctionnement est inscrit dans la nature organique de notre espèce.

Il en résulte que la Culture trouve son origine dans la Nature ; la Culture est un fait de Nature. (C'est pourquoi, entre parenthèses, il récuse une opposition de principe entre les sciences de la nature et les sciences de la culture.)

Voici ce qu'il a écrit dans *Tristes tropiques* (1955) : « Ma pensée est elle-même un objet. Étant 'de ce monde', elle participe de la même nature que lui ». Voici ce qu'il précise dans un article d'abord publié en 1972 sous le titre « *Structuralism and Ecology* » : « L'esprit accomplit des opérations qui ne diffèrent pas en nature de celles qui se déroulent dans le monde. »

Le raisonnement de Lévi-Strauss se déploie en quatre temps que je vais décrire à l'aide de mes propres mots.

- 1- L'esprit humain procède universellement à toute une série d'opérations intellectuelles sur les objets de ce monde. Il en sélectionne certains ; il en retient

certaines traits ; il classe ces objets encyclopédiquement ou symboliquement en fonction des traits retenus ; il établit des relations signifiantes entre eux ;

- 2- Toutefois la perception de ces objets du monde, dont l'esprit humain s'empare par l'intellect, est déjà filtrée et organisée par nos sens. La vision des choses que voit l'homme, par exemple, est le produit conjoint et inséparable des propriétés de ces choses *et* des propriétés de la vision. Ces choses sont donc, en partie, structurées par l'œil qui les voit ; cet œil qui les voit est déjà un « œil qui pense » selon la formule d'une psychologie expérimentale. Songez à cet égard aux trompe-l'œil !
- 3- La façon dont la perception structure les choses est naturelle comme sont ces choses. Il existe, par conséquent, une affinité entre les propriétés de ces choses et les propriétés de nos sens, une homologie de structure ;
- 4- Il s'ensuit que l'œil qui pense et, « derrière » lui, l'esprit qui traite intellectuellement les informations transmises par l'œil, sont de même facture. Ils obéissent pareillement à des lois de la nature, physico-chimiques et biologiques.

La conclusion s'impose, tirée dès 1949, précisée en 1967 : « L'opposition entre Nature et Culture est (...) une création artificielle de la Culture. » Il faudrait évidemment ajouter : de notre culture, de la culture occidentale. Il faudrait aussi ajouter que cette conclusion est confirmée par les sciences, ces sciences qui sont, elles aussi, une production de notre culture.

Lisons encore ces lignes écrites également en 1949 : « Les lois de la pensée sont les mêmes que celles qui s'expriment dans la réalité physique et dans la réalité sociale, qui n'en est, elle-même, qu'un des aspects ».

Il est difficile d'imaginer que Lévi-Strauss puisse avoir été taxé d'idéalisme ; ce fut pourtant le cas. Certains lui reprochèrent d'ignorer tout à fait les contraintes matérielles pesant sur les sociétés, notamment les contraintes environnementales. Au vu de ces affirmations de principe, le reproche est étrange. Il n'y a pas lieu, en effet, selon lui de séparer entre les contraintes *naturelles* s'exerçant sur les hommes et sur les réponses *culturelles* apportées à ces contraintes par ces mêmes hommes. Les unes et les autres ont la même origine : une origine naturelle. De là vient qu'il puisse parler des lois de la pensée et juger qu'en dernière instance, comme disaient les marxistes, la réalité sociale est un aspect

de la réalité physique parce qu'elle procède d'une réalité psychique. Le moins qu'on puisse dire est que cette affirmation fait débat !

5

Venons-en au dernier point annoncé : la diversité des cultures. Comment faut-il en envisager le sens ? Quelle portée véritable revêt-elle ? Ici encore la réponse anthropologique va bien au-delà du seul discours disciplinaire à l'heure de la montée, dit-on, des communautarismes culturels. Jusqu'à quel point faire droit aux exigences de reconnaissance des différences sans transformer chaque société en conglomerats de communautés, en guerre les unes contre les autres ? (N'allons toutefois pas confondre le savant et le politique, l'anthropologue et le citoyen ; Lévi-Strauss est un parfait exemple de probité en la matière ; il refusa toujours d'être un intellectuel « à la française », s'autorisant à intervenir dans le débat politique en raison de sa qualité, justement, d'« intellectuel » ; on le lui reprocha mais n'est pas Sartre qui veut.)

Chacun sait que Lévi-Strauss n'a cessé d'insister sur l'enjeu capital représenté par la préservation de la diversité culturelle et de déplorer les atteintes portées, selon lui, à cette diversité en raison de l'avancée de ce qui serait une civilisation mondiale dans le mauvais sens du terme. Le risque d'arasement serait, pour lui, bien réel. D'où son adhésion au relativisme culturel dans sa dimension éthique, évidemment, et dans sa dimension scientifique, non moins évidemment. Pour dire vite, chaque culture en vaut une autre ; chaque culture doit être comprise dans ses propres termes, autant qu'il est possible, et non dans les termes d'une autre.

Dans le même temps, il va de soi que Lévi-Strauss se situe à l'opposé des thèses du relativisme cognitif, selon lequel les cultures seraient incommensurables entre elles. D'abord le relativisme cognitif s'autoréfute : pour seulement reconnaître l'existence de la diversité culturelle, il faut bien pouvoir s'arracher à la sienne pour se placer du point de vue d'une autre, sans pour autant l'épouser et le faire sien. C'est une possibilité que nie le relativisme cognitif, proclamant que chacun vit dans la prison de sa culture dont les parois

seraient opaques. L'adoption du relativisme cognitif rend absurde le projet même de l'anthropologie ou de l'histoire.

Surtout la philosophie matérialiste de l'esprit et donc de la culture, proposée par Lévi-Strauss, contredit radicalement le relativisme cognitif : les cultures humaines procèdent d'une *même* pensée, différemment objectivée. L'émergence de *la* culture, dans le cours de l'hominisation, implique l'apparition *des* cultures ; le singulier se décline forcément au pluriel. La culture, ce sont les cultures tout comme le langage, ce sont les langues.

Cela précisé, qui va sans dire (mais peut-être mieux en le disant), livrons-nous à un exercice hasardeux. Il va consister à essayer de formuler ce que peut-être la réaction de Lévi-Strauss face à ce qui semble se passer aujourd'hui : l'explosion des revendications culturelles, l'affirmation des différences culturelles. Que peut en penser Lévi-Strauss, en se fondant évidemment, pour l'imaginer, sur ce qu'il a écrit de la diversité culturelle mais aussi de l'identité ?

Rappelons, tout d'abord, l'idée assez simple qui paraît s'être imposée à propos de cette explosion des revendications culturelles. Elle est si simple que je ne la simplifie guère. Le monde se serait mondialisé et cette mondialisation, se produisant sous nos yeux, aurait entraîné la crise des identités culturelles, se traduisant par une profusion de reconstructions de ces identités. C'est, peut-être, doublement découvrir la lune : le monde, depuis qu'il est monde, n'a-t-il pas toujours déjà été mondialisé ? Les identités culturelles n'ont-elles pas toujours déjà été reconstruites ? Laissons cela de côté, aux bons soins des historiens.

C'est un fait qu'on observe, en effet, que chaque communauté de culture paraît réclamer avec force que son identité soit reconnue. Chacune, par la bouche de ses représentants, voire par la bouche de ceux qui, à l'extérieur, s'estiment en être les porte-parole, s'érige en individu doté d'une subjectivité, en personne. Chaque sujet collectif s'écrie, comme le crabe de William James (ou comme vous et moi) : « Je suis moi, rien que moi, personne d'autre que moi ; je suis seul en mon genre, unique en mon espèce ! ». (En cela d'ailleurs, chacun est identique aux autres.)

Il ne faudrait pas confondre cette expression à voix haute d'une crise supposée des identités avec ce qui constitue le soubassement de toute société, de toute communauté de culture. Pour former société, un ensemble d'individus doit se penser comme formant société, *cette* société. Cet ensemble d'individus partage donc un certain nombre de représentations d'eux-mêmes et du lien qui les unit. Ces représentations partagées sont la condition de leur existence en tant que société. Une population, au sens démographique du terme, n'accède à l'existence de société ou de peuple, au sens anthropologique du mot, qu'à ce prix : croire qu'elle est une société ou un peuple. La réalité d'une société ou d'une culture repose sur cette croyance fondatrice. Une société, ou une culture, est un artefact : une création instituée par la pensée de son existence et non une chose existant intrinsèquement, c'est-à-dire indépendamment de ce que des hommes peuvent en penser. Une montagne, un fleuve ou un organisme biologique sont des choses dont l'existence est intrinsèque.

Un exemple fréquemment pris par les philosophes est celui de l'argent : il faut penser que l'argent existe pour traiter ce morceau de papier comme d'un billet de 10 euros. Pour qui, par extraordinaire aujourd'hui, ne saurait pas que l'argent existe, ce billet de 10 euros ne serait qu'un morceau de papier, une chose existant intrinsèquement. Une société existe comme existe l'argent : il faut que des hommes soient d'accord entre eux pour penser qu'elle existe afin qu'elle puisse exister. Dans le cas contraire, c'est une population, un agrégat d'individus.

Ce sont ces représentations partagées qui seraient entrées en crise à cause de la mondialisation ou de son accélération. Hier ces représentations n'étaient pas forcément explicitées ni créées sur les toits ; elles s'incarnaient, en effet, dans des dispositifs sociaux et des réalisations de culture. Aujourd'hui chaque communauté de culture serait mise en situation de construire et de reconstruire, sur le mode privilégié du discours, ces représentations de soi pour faire admettre son existence continuée en tant qu'elle serait différente de toute autre. « C'est moi, c'est bien moi, c'est toujours moi ! Je vous le dis, écoutez-moi ! ». Autrefois ses œuvres parlaient pour elle ; maintenant c'est elle-même qui parle d'elle.

Et c'est un fait aussi qu'on ne dénombre plus les travaux ethnologiques ou sociologiques portant sur la construction des identités culturelles. Ils rapportent, sans trop oser user d'esprit critique, la manière dont des communautés disent celles qu'elles sont ; ces travaux admettent d'ailleurs peu ou prou que ces communautés sont bien celles qu'elles disent être. L'important n'est pas qu'elles disent vrai historiquement ; l'important, c'est ce qu'elles ressentent. (Ces communautés de culture sont un peu comme ces architectes qui s'étendent à longueur de temps sur le bâtiment qu'ils ont construit alors que ce bâtiment, nous l'avons sous les yeux.)

Que peut donc en penser Lévi-Strauss ?

Il ne contesterait sans doute pas la légitimité de se pencher sur ce phénomène. Une enquête ethnographique conduite sur une communauté d'hommes singulière ne peut éviter de prendre en considération ce qui est, ou serait, leur grande affaire. Pourtant, à mon sens, Lévi-Strauss prendrait quelque distance d'avec ce thème des identités collectives en construction permanente. Cela pour au moins deux raisons.

La première de ces raisons, il la livre dans l'ouvrage collectif édité par ses soins en 1977, intitulé précisément *L'identité*. Il parle des discours contemporains sur l'identité comme relevant d'une « mode prétentieuse » érigeant la crise des identités en « nouveau mal du siècle ». Il évoque, à ce propos, « des fantômes sortis tout droit d'une psychologie à bon marché ». Lévi-Strauss a certes à l'esprit l'identité de la personne ou du sujet, « cet insupportable enfant gâté » de la pensée occidentale et des philosophies de la conscience, ainsi qu'il l'écrit dans le Finale de *L'homme nu*. Pourtant, si les communautés de culture en viennent à se prendre pour des sujets, nourrissant le désir d'être plus ou autrement soi, ces remarques ne valent-elles pas pour elles aussi ? N'auraient-elles pas mieux à faire, elles aussi, qu'à se complaire dans les méandres de leur Soi, prétendument unique en son genre ? « La vérité, écrit Lévi-Strauss, est que, réduite à ses aspects subjectifs, une crise d'identité n'offre pas d'intérêt intrinsèque. »

Et surtout l'anthropologie doit chercher ailleurs que dans cette revendication d'être soi la véritable contribution de chaque culture au patrimoine commun de l'humanité. Cette

contribution se trouve dans leurs œuvres de culture en non pas dans ce qu'elles proclament d'elles-mêmes. Elle se découvre dans leurs façons diverses de concevoir la coexistence sociale, dans leurs classifications, dans leurs pratiques symboliques, dans leurs mythologies, etc. En bref, cette contribution se livre dans leur pensée objectivée, laquelle ne saurait être confondue avec la dernière version de leur présentation de soi, confectionnée sous la contrainte, crispée dans le repli.

Lévi-Strauss a parlé de l'identité personnelle comme d'une « pauvre trésor ». On peut douter qu'il accorde davantage de valeur à l'identité revendiquée d'un Moi collectif dont la consistance ne saurait avoir plus de réalité que celle d'un Moi individuel. Ce n'est pas dans cette direction qu'il faut se mettre en quête du trésor, véritable celui-ci, en lequel consiste pour l'humanité la diversité culturelle.

Venons-en par là à la seconde raison pour laquelle Lévi-Strauss doit regarder d'un œil suspicieux la place prise en anthropologie par le thème des identités collectives.

Ici l'on peut se fonder sur des textes pour affirmer que, selon Lévi-Strauss, aucune culture prise isolément n'est dépositaire du trésor. C'est en les considérant les unes par rapport aux autres qu'on est à même de saisir le prix de chacune, la part qu'elle prend dans leur diversité à elles toutes. Pour le comprendre, il faut se souvenir que le structuralisme anthropologique de Lévi-Strauss, inspiré de la linguistique structurale, énonce le principe suivant : des entités différentes peuvent faire l'objet d'une analyse non pas *en dépit* de leurs différences mais bien *en vertu* d'elles. Ces différences ne sont pas altérités pures ; elles révèlent le rapport commun selon lequel elles se définissent. Il en serait des cultures comme il en est des phonèmes d'une langue : leur valeur à l'échelle de l'humanité est une valeur de position. Ce sont donc les relations entre les cultures qui comptent et non pas les cultures prises individuellement. L'identité de chaque culture, au plan anthropologique, n'est pas substantielle ; elle est relationnelle. L'Ego de chaque culture, si je puis dire, est moins signifiant que la perspective d'ensemble prise sur les cultures en fonction de laquelle chaque Ego n'est un Ego que relativement à d'autres. L'aphorisme du rabbin Mendel de Kotzk exprime admirablement la nature relationnelle de l'identité : « Si je suis moi simplement parce que je suis moi et si tu es toi simplement parce que tu es toi, alors je

suis moi et tu es toi ; mais si je suis moi parce que tu es toi et si tu es toi parce que je suis moi, alors je ne suis pas moi et tu n'es pas toi. »

Le caractère inestimable de la diversité culturelle pour l'humanité ne se loge donc pas dans le foyer de chaque culture ; il réside dans les différences que toutes présentent les unes par rapport aux autres. Le trésor, ce sont les différences. Écoutons ce que dit Lévi-Strauss dans un texte publié en 1952 et repris en 1973 : « 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. » Ou encore : « L'exclusive fatalité, l'unique tare qui puissent affliger un groupe humain et l'empêcher de pleinement réaliser sa nature, c'est d'être seul. »

La contribution fondamentale de chaque culture consiste donc dans la preuve, par elle administrée dans ses œuvres, qu'il existe une pluralité de manières d'être pareillement homme, une pluralité de façons d'objectiver une pensée qui est pareillement pensée. On retrouve ici, au bout du compte, la conception que se fait de l'esprit humain Lévi-Strauss : chaque culture constitue l'une des réalisations de cet esprit et permet d'accéder à l'étendue des possibilités de cet esprit, fixée par son architecture.

J'ai dit plus haut que Lévi-Strauss a toujours craint les méfaits d'une civilisation mondiale au mauvais sens du terme : une civilisation qui araserait les différences culturelles. Une civilisation mondiale ne saurait être, selon lui, que « la *coalition*, à l'échelle de la planète, de cultures préservant chacune son originalité ».

6

J'ai évoqué trois thèmes ou mieux, peut-être, trois leitmotifs présents, parmi tant d'autres, dans l'œuvre de Lévi-Strauss. Ils témoignent, chacun à sa façon, de l'actualité de sa pensée anthropologique et aussi philosophique, faute d'un meilleur terme.

Lorsque Lévi-Strauss consigne à l'anthropologie, dès les années 1950, la mission de contribuer à une meilleure connaissance de la pensée objectivée, il rentre dans un débat

toujours en cours au sein des sciences de l'homme sur la place à accorder à la psychologie pour expliquer les phénomènes sociaux.

Lorsqu'il définit l'esprit humain comme « produit et partie du monde », il adopte une position naturaliste, ou physicaliste, qui fait aujourd'hui encore l'objet de discussions assez passionnées, du moins à l'extérieur des sciences de la nature. Ne propose-t-il pas que, d'une certaine façon, l'anthropologie puisse être une science de la nature ?

Lorsque, enfin, il circonscrit le véritable enjeu de la diversité culturelle, il s'agit d'un engagement, au plan anthropologique, allant bien au-delà d'une intervention ponctuelle. Lévi-Strauss explique, en effet, qu'il est vital pour tous les hommes, pour nous au premier chef, que des communautés puissent continuer à nous adresser le message selon lequel la manière historiquement dominante d'être homme, aujourd'hui, n'en est guère qu'une parmi d'autres.

L'actualité de la pensée de Lévi-Strauss a ceci de remarquable que son auteur n'a jamais eu le souci d'en imposer l'évidence, bien au contraire. Il me semble qu'au-delà de l'agacement certainement éprouvé, les malentendus autour de sa pensée, dans les années 1960, l'ont laissé, sur le fond, assez indifférent. Il me semble aussi que les innombrables critiques théoriques adressées au structuralisme ne l'ont guère affecté ; il est rare, en tout cas, qu'il ait pris la peine d'y répondre. Il me semble, enfin, qu'il doit accueillir avec une certaine ironie le retour de la célébration révérencieuse à l'occasion de son centenaire.

C'est que, bien plus que d'autres, il a été fidèle à sa propre pensée. Et, selon cette pensée, ce qui compte dans la pensée est sa capacité à s'emparer du monde, nullement celui qui la pense et qui n'en est qu'un relais. On dira seulement à cet égard que certains relais de la pensée méritent une place à part !

L'œuvre de Lévi-Strauss est une œuvre actuelle sans jamais avoir cherché à l'être. Elle est bien trop jeune, malgré l'âge de son auteur, pour entrer dans le passé, fût-ce en majesté.*

* Ces réflexions doivent beaucoup à une relecture de certains textes de Philippe Descola, Jean Pouillon, Dan Sperber et Yvan Simonis, ainsi que du *Cahier de l'Herne* consacré à Claude Lévi-Strauss auquel j'ai participé.

Publications du CEFRES

Éditions du CEFRES

- Christian LEQUESNE, Lenka ROVNA (dir.). - “Zastoupení Evropské pětadvacítky v Evropském parlamentu”, 2005. 133 p.
- Maxime FOREST, Georges MINK (dir.). - “Post-communisme: les sciences sociales à l'épreuve”, 2003. 221 p.
- Muriel BLAIVE, Georges MINK (dir.). - “Benešovy dekrety. Budoucnost Evropy a vyrovnávání se s minulostí”, 2003. 123 p.
- Miroslav NOVÁK. - “Une transition démocratique exemplaire? L'émergence d'un système de partis dans les Pays tchèques”, 1997. 190 p.

Études du CEFRES

- Igor Tchoukarine (dir.) : *Entre mythe et réalité : les relations culturelles et politiques entre les Tchèques et les Slaves du sud aux 19^e et 20^e s.*, n° 11, 82 p. disponible en ligne : <http://www.cefres.cz/publications/etude11.pdf>
- Jana Kopřivová, Vincent Moreau, Philippe Rusin : *Les collectivités territoriales en République tchèque: compétences, fonctionnement et finances locales. Éléments de comparaison avec la France*, n° 10, 38 p. disponible en ligne : <http://www.cefres.cz/publications/etude10.pdf>
- Philippe Rusin : *Pologne 'libérale' versus Pologne 'solidaire' - Les deux facettes de la transition vers l'économie de marché*, n° 9, 27 p. disponible en ligne : <http://www.cefres.cz/publications/etude9.pdf>
- Gérard Lenclud, *Pour comprendre une culture, faudrait-il adopter son point de vue ?* Étude du CEFRES n° 8, disponible en ligne : <http://www.cefres.cz/publications/etude8.pdf>
- Annabelle Coustaury, *L'ODS et l'Europe*, Étude du CEFRES n° 7, disponible en ligne : <http://www.cefres.cz/publications/etude7.pdf>
- Tereza Hyánková, *L'immigration des Kabyles d'Algérie en République tchèque*, Étude du CEFRES n° 6, disponible en ligne : <http://www.cefres.cz/publications/etude6.pdf>
- Bertrand Badie, *Raymond Aron, penseur des relations internationales. Un penseur « à la française » ?*, Étude du CEFRES n° 5, disponible en ligne : <http://www.cefres.cz/publications/etude5.pdf>
- Olivier Plumandon, *Organisations patronales et tripartisme en République tchèque*, Étude du CEFRES n° 4, disponible en ligne : <http://www.cefres.cz/publications/etude4.pdf>

La Lettre du CEFRES

Vous pouvez également consulter en ligne sur le site du CEFRES : www.cefres.cz la **LETTRE DU CEFRES**, également disponible sur demande (cefres@cefres.cz)

Archives des publications du CEFRES

Vous pouvez également consulter en ligne sur le site du CEFRES : www.cefres.cz la série des **CAHIERS du CEFRES** et des **DOCUMENT DE TRAVAIL** (rubrique : publications/archives)

Le Centre français de recherche en sciences sociales (CEFRES) de Prague vise à promouvoir la coopération entre chercheurs tchèques, centre-européens et français. Il s'assigne un rôle de médiateur intellectuel afin de faciliter les échanges d'idées, les confrontations, la mise en place de projets de recherche communs et leur intégration dans les réseaux français et européens de la recherche.

Les « Études du CEFRES » servent à la diffusion des travaux du Centre Français de Recherche en Sciences Sociales. Elles permettent en particulier aux boursiers et aux jeunes chercheurs du CEFRES de publier l'état d'une recherche en cours ou d'éclairer un problème d'actualité. Publiées en français ou en tchèque, les « Études du CEFRES » constituent une publication électronique téléchargeable sur le site du CEFRES.

Centre français de recherche en sciences sociales
USR 3138 CNRS-MAEE
Vyšehradská 49, 128 00 Prague 2
République tchèque
Tél. : (420) 224 92 14 00
Fax : (420) 224 92 09 75
e-mail : cefres@cefres.cz
<http://www.cefres.cz>