



Relativisme et anthropologie chez Claude Lévi-Strauss

Jean-Christophe Angaut

► **To cite this version:**

Jean-Christophe Angaut. Relativisme et anthropologie chez Claude Lévi-Strauss. Séminaire de DEA sur le relativisme, Oct 2002, Nancy, France. halshs-00650850

HAL Id: halshs-00650850

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00650850>

Submitted on 14 Dec 2011

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.

Relativisme et anthropologie chez Claude Lévi-Strauss

Intervention dans le cadre du séminaire de D.F.A. de Roger Pouivet à Nancy 2 sur « La relativisme »

27 novembre 2002

Ce qui caractérise d'emblée les rapports entre relativisme et anthropologie, avant même qu'il soit question d'aborder l'articulation de ces deux concepts dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss, c'est qu'il s'agit d'un rapport de confrontation : d'un côté en effet, en tant qu'elle s'appuie nécessairement sur des données ethnographiques, l'anthropologie se retrouve confrontée à une première forme de relativisme, qui renvoie à la relativité d'un ensemble de contenus sociaux (valeurs, coutumes, etc.) à la société dans laquelle on les relève ; mais d'un autre côté, en tant qu'elle prend l'homme pour objet, l'anthropologie semble avoir pour ambition de dégager des données universelles s'agissant de l'humanité, et elle ne semble donc pouvoir s'en tenir à un relativisme complet qui se bornerait à constater que le seul absolu s'agissant de l'humanité, c'est la relativité de tout contenu social à une société particulière. En somme, dans un premier temps, il semblerait que le projet même d'une anthropologie soit de réduire le divers empirique, de montrer que gît derrière lui quelque chose d'universel qui serait en propre l'objet de l'anthropologie. Cette dernière se constituerait donc contre le relativisme.

Or depuis la constitution des sciences sociales en discipline autonome, les choses sont plus en fait plus compliquées. C'est que l'universel a mauvaise presse depuis qu'il a servi d'arme idéologique dans l'expansion coloniale de l'Europe, depuis qu'une conquête a tenté de se faire passer pour un processus d'intégration du singulier à l'universel. S'agissant des peuples qui en ont fait l'expérience, l'idée même de réduire le singulier pour l'intégrer à l'universel a quelques relents amers. Or les sciences sociales et historiques se sont développées, dans leur premier moment, sur cet arrière-fond idéologique – que l'on songe simplement aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel – et lorsqu'elles ont conquis, à la fois leur autonomie et une première forme de scientificité, elles ont dû le faire contre cette prétention d'une civilisation particulière à incarner l'universel. Toute étude ethnographique a de ce fait longtemps comporté un passage obligé : une ouverture consistant à mettre en garde contre l'ethnocentrisme, et inversement à valoriser une forme de relativisme, qui signifiait au minimum qu'aucune culture n'incarnait plus qu'une autre l'universel.

L'œuvre de Claude Lévi-Strauss, nous allons le voir, n'échappe pas à ce dilemme, mais son originalité consiste peut-être à l'avoir constitué en objet, voire d'en avoir fait l'objet même de

l'anthropologie. On trouve en effet dans cette œuvre à la fois le projet, maintes fois réaffirmé, de constituer l'anthropologie en une science ayant pour objet des structures universelles, et d'autre part la confirmation, elle aussi réitérée, de la validité du paradigme relativiste. Tout le problème consiste donc en ceci que l'anthropologie doit à la fois se constituer comme science, et à ce titre formuler des propositions universelles et nécessaires, et en même temps se préserver contre un ethnocentrisme qui consisterait à faire valoir une culture particulière pour norme de toute culture.

Je disais à l'instant que cette double préoccupation était présente dans l'œuvre de Lévi-Strauss. Mais ici se pose un problème qui est propre à cette œuvre, à savoir que l'un des textes les plus célèbres de Lévi-Strauss, celui que l'on rattache le plus naturellement au paradigme relativiste, a dans son œuvre un statut un peu particulier que son auteur n'a eu de cesse que de minorer. *Race et histoire*¹, puisque c'est de ce texte qu'il s'agit, est en effet basé sur une conférence prononcée par l'auteur à l'UNESCO, à la demande de cet organisme, à des fins de publication dans une série d'écrits portant sur les contributions des différentes cultures à la culture mondiale. Les circonstances et son contenu même en font un texte exotérique qu'il est difficile d'intégrer dans l'ensemble du corpus lévi-straussien. En somme, étudier les rapports entre relativisme et anthropologie dans le cas particulier de Claude Lévi-Strauss, c'est aussi se demander quelle est la place de ce texte dans l'ensemble de l'œuvre.

Je commencerai donc par étudier la signification des déclarations relativistes présentes dans *Race et histoire* en montrant qu'elles interviennent en fait à deux niveaux bien distincts. A partir de là, en rappelant la formulation par Lévi-Strauss du projet d'une anthropologie structurale, on essaiera de comprendre d'abord la place de ce texte dans l'ensemble du projet anthropologique, mais aussi par là-même la place qu'une anthropologie structurale peut faire à un relativisme repensé.

1. Relativisme VS ethnocentrisme : *Race et histoire*

Le texte de *Race et histoire* constitue, au moins dans ses six premiers chapitres, un approfondissement en plusieurs étapes du paradigme relativiste. C'est qu'il s'agit de mener en profondeur une critique de l'ethnocentrisme, depuis ses manifestations les plus abruptes jusqu'à ses rémanences les plus larvées. Chaque étape d'approfondissement du relativisme correspond à une forme d'ethnocentrisme qu'elle permet de révoquer en doute. Du moins à première vue, le relativisme a dans ce texte le statut d'une méthode de réfutation. L'étendre signifie creuser le doute afin de parvenir à un terrain plus solide sur lequel édifier une conception peut-être objective du rapport entre les cultures.

¹. Repris dans *Anthropologie structurale deux* (désormais A.T. 2), Paris, Plon, 1973, ch. XVIII.

A. Le relativisme culturel

C'est au ch. 3 de *Race et histoire* qu'intervient la première mention du relativisme, significativement dans un chapitre qui porte sur l'ethnocentrisme : le propos de Lévi-Strauss est alors de montrer que l'ethnocentrisme confirme malgré lui la validité du relativisme culturel. « En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus "sauvages" ou "barbares" de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. » On sait en effet que de nombreuses populations se désignent elles-mêmes comme « les hommes », l'étranger étant alors exclu de l'humanité, de sorte que le déni d'humanité peut apparaître comme la chose la mieux partagée parmi l'humanité – ce que Lévi-Strauss désigne comme le paradoxe du relativisme culturel : « c'est dans la mesure même où l'on prétend établir une discrimination entre les cultures et les coutumes que l'on s'identifie le plus complètement avec celles qu'on essaye de nier². »

Le relativisme culturel constitue donc une preuve négative par les effets de la diversité des cultures : c'est en tant précisément qu'on tente de la nier que l'on prouve la diversité des cultures. Si la preuve du pudding, c'est qu'on le mange, la preuve de la diversité des cultures, c'est qu'on la nie. Le relativisme se voit d'emblée confiée une fonction critique : il vise à empêcher la reconnaissance d'une culture particulière comme incarnation de la culture universelle ; il consiste, non pas à pluraliser l'universel, mais à le dissoudre dans le divers. Mais ce faisant, il permet de dégager un universel, puisqu'au tri de ce qui est humain et de ce qui ne l'est pas, il substitue l'universalité de cette attitude sélective.

B. Un relativisme historique

Reste que cette première révocation en doute de l'ethnocentrisme ne l'empêche pas de ressurgir, non plus cette fois dans l'énoncé des critères d'humanité, mais sur un plan axiologique de hiérarchisation des valeurs. Cette hiérarchisation intervient dans le texte de Lévi-Strauss selon les deux directions fixées par les axes diachronique (hiérarchie entre des cultures contemporaines les unes des autres) et synchronique (hiérarchie entre des cultures qui se succèdent dans le temps). Toute la difficulté vient alors du rabattement de l'axe diachronique sur l'axe synchronique : on en vient à classer des cultures juxtaposées dans l'espace comme des cultures se succédant dans le temps (par exemple en prétendant que les populations amérindiennes sont plus proches des temps primitifs que nos cultures occidentales, ou plus couramment encore en estimant que les pays musulmans en sont aujourd'hui à un stade médiéval). Cette opération n'est évidemment possible qu'à condition de considérer que les populations en questions sont inégalement historiques, soit que l'on exclue certaines d'entre elles du devenir historique (un peu

². A.T. 2, p. 384.

à la façon de Hegel), soit que, d'une manière plus fine, l'on distingue une histoire stationnaire et une histoire cumulative : certaines cultures auraient une histoire au cours de laquelle chaque nouvelle forme culturelle se substituerait à la précédente, alors que d'autres verraient se produire un véritable processus cumulatif où le nouveau ne se substitue pas à l'ancien mais s'ajoute à lui (selon l'image pascalienne de la préface au *Traité du vide*).

La démarche relativiste que met alors en œuvre Lévi-Strauss consiste à nouveau à introduire une diversité dans ce qui se présente comme un processus unifié et universel, en montrant que le progrès prétendument universel de la civilisation occidentale est avant tout un progrès technique qui se signale par la quantité d'énergie disponible par habitant. En somme, l'histoire cumulative n'est cumulative que dans un secteur donné pour une culture donnée : le progrès de la civilisation occidentale ne peut prétendre être le progrès tout court en ce qu'il est relatif à un secteur particulier de l'activité humaine. On voit ici en quoi consiste l'approfondissement du relativisme : on est passé du relativisme culturel qui postule la diversité des cultures à un relativisme sectoriel qui postule la diversité interne de ces cultures, et la diversité des choix que chacune a fait. On peut en effet avancer à titre d'hypothèse que toute culture progresse dans un secteur particulier d'activité.

Surgit alors une objection qui va permettre à Lévi-Strauss d'enrichir la thématique relativiste : pourquoi aperçoit-on une histoire cumulative dans certaines cultures et pas dans d'autres ? Par exemple, nous ne faisons guère de difficulté pour reconnaître à l'Amérique précolombienne une histoire cumulative dans le domaine des sciences ou de l'organisation sociale, en revanche, nous n'apercevons aucun secteur ayant connu ce type d'histoire dans d'autres cultures.

C. Un relativisme axiologique

Pour répondre à cette question, au ch. 6, il est frappant que Lévi-Strauss se réfère explicitement à la notion physique de relativité, ici envisagée simplement comme relativité du mouvement par rapport à un référentiel considéré comme au repos (ce qui selon lui constitue les rudiments de la théorie de la relativité, ce dont je suis moins sûr, mais qu'importe). On a jusqu'ici insuffisamment prêté attention à la signification qu'avait l'opposition entre relativisme et ethnocentrisme : l'idée même d'un relativisme dans les sciences sociales ne vaut que parce qu'est posée, d'une manière analogue à ce qui se passe en physique, la question de la position de l'observateur par rapport à ce qu'il observe, du référent choisi pour mesurer un mouvement. Le relativisme, c'est cette démarche qui consiste à faire du centre un simple référent arbitraire : il y a un ethnocentrisme dans les sciences sociales comme il a pu y avoir un héliocentrisme en astronomie.

Cependant, dès que Lévi-Strauss met en œuvre cette analogie pour répondre à l'objection mentionnée plus haut (pourquoi n'aperçoit-on pas la moindre histoire cumulative dans certaines cultures ?), les choses se compliquent. Lévi-Strauss prend l'exemple d'un voyageur dans un train (un turbo-prof sans doute) qui évalue la vitesse des autres trains qu'il dépasse, qui le dépassent ou qu'il croise : « pour un voyageur assis à la fenêtre d'un train, la vitesse et la longueur des autres trains varient selon que ceux-ci se déplacent dans le même sens ou dans un sens opposé. » Seulement, l'analogie avec le membre d'une culture en train d'observer une autre culture ne fonctionne que partiellement : on peut bien comprendre que cette personne soit solidaire de sa culture comme le voyageur est solidaire du mouvement du train qui le transporte, et l'on voit bien également comment cet exemple permet de répondre d'une manière satisfaisante à la question posée (« nous nous déplaçons littéralement avec ce système de références, et les réalités culturelles du dehors ne sont observables qu'à travers les déformations qu'il leur impose, quand il ne va pas jusqu'à nous mettre dans l'impossibilité d'en apercevoir quoi que ce soit³ »).

En revanche, l'analogie a ses limites dès lors qu'on essaie de penser par elle l'histoire des différentes cultures en termes d'immobilité et de mouvement : le train qui me semble immobile, quand je suis dans un train en marche, c'est celui qui va dans le même sens que le mien et à la même vitesse, alors que les cultures « nous semblent d'autant plus actives qu'elles se déplacent dans le sens de la nôtre, et stationnaire quand leur orientation diverge⁴. » Ce qui est frappant dans ce passage, c'est que Lévi-Strauss ne se contente pas de corriger son analogie, il suggère que le décalage qu'elle met à jour doit nous faire saisir la différence qu'il y a entre une théorie de la relativité généralisée en physique et une théorie de la relativité généralisée à la fois aux sciences physiques et sociales (et non simplement une telle théorie dans les sciences sociales, par analogie avec la théorie de la relativité en physique). Cette différence consiste en ce que dans un cas, on a affaire à des mouvements réciproques, alors que dans l'autre, c'est un échange d'informations qui est en jeu : « dans les sciences de l'homme, [...] pour rendre la comparaison valide, on doit remplacer [le facteur *vitesse*] par celui d'*information* et de *signification*⁵. »

Poussée jusque dans ses dernières conséquences, l'idée de relativité dans les sciences sociales nous mène donc à deux choses : d'une part à l'idée de perspective, qui est en quelque sorte l'absolu servant de fondement au relativisme axiologique, à l'impossibilité de procéder à une hiérarchie entre les valeurs de différentes cultures ; d'autre part à l'idée (au sens de projet) d'une théorie de la relativité généralisée à l'ensemble des domaines de connaissance dont l'humanité est

³. A.T. 2, p. 397

⁴. *Ib.*

⁵. A.T. 2, p. 397-398

susceptible. Mais ces deux choses ne font que montrer le bout de leur nez dans *Race et histoire*, Lévi-Strauss continuant aussitôt après son exposé sur la diversité des cultures.

2. Relativisme méthodologique et anthropologie structurale

Mais précisément, que fait Lévi-Strauss dans ces pages de *Race et histoire* ? Est-ce de l'anthropologie, ou bien ce texte constitue-t-il une simple conférence visant à balayer un certain nombre de préjugés et à plaider pour la diversité des cultures ? Si le paradigme relativiste fonctionne pleinement dans *Race et histoire*, a-t-il pour autant un rôle à jouer (comme problème, comme objet ou comme méthode) dans le projet lévi-straussien d'une anthropologie structurale ? Il importe donc de procéder à un détour par la formulation de ce projet chez Lévi-Strauss, d'envisager quelles sont les grandes lignes de son développement pour retourner ensuite à notre texte exotérique et en questionner l'intégration à l'ensemble du projet.

A. Le projet anthropologique

Par son étymologie, l'anthropologie s'annonce comme une science ayant l'homme pour objet : il faut donc d'abord voir comment Lévi-Strauss reprend ce projet à son compte et le spécifie dans une direction qui lui est propre.

Lorsque dans sa leçon inaugurale au Collège de France, intitulée « Le champ de l'anthropologie⁶ », Lévi-Strauss définit le projet d'une anthropologie, c'est bien d'une reprise qu'il s'agit puisqu'il situe ce projet dans la lignée de Marcel Mauss, lequel définissait l'anthropologie comme « la recherche de ce qui est commun aux hommes » et signale que cette conception « est aussi la nôtre. » C'est aussi dans la lignée de Mauss qu'il affirme que le « but dernier » de l'anthropologue consiste à « atteindre certaines formes universelles de pensée et de moralité⁷. » Une telle conception de l'anthropologie, Lévi-Strauss le concède bien volontiers, n'est donc pas propre à l'anthropologie structurale. Pourtant, on y décèle déjà les deux grands domaines de recherche qui partagent l'œuvre de Lévi-Strauss et qui font que les commentateurs n'ont eu de cesse que de s'interroger sur l'unité de cette œuvre ainsi partagée entre ces deux objets, d'une part les structures de la parenté (qui se rattachent aux « formes universelles de la moralité ») et d'autre part la structure des mythes (qui relèvent des « formes universelles de pensée »).

En énonçant son propre projet anthropologique, Lévi-Strauss réaffirme donc que l'anthropologie a bien pour fin dernière de connaître quelque chose d'universellement humain, et donc qu'une anthropologie achevée sera parvenue à intégrer le particulier à l'universel.

⁶. Reprise dans A.T. 2, ch. Ier

⁷. A.T. 2, p. 36

B. Le symbolique

Là où Lévi-Strauss se distingue de Mauss, c'est quand il estime que rechercher ainsi « certaines formes universelles de pensée et de moralité », c'est en fait se donner pour but la production d'une science des structures de l'esprit humain, c'est-à-dire une science des mécanismes de la pensée symbolique. Cette définition proprement lévi-straussienne de l'anthropologie mérite qu'on s'attarde un peu sur elle pour mesurer l'originalité du projet anthropologique de Lévi-Strauss par rapport à celui de quelqu'un comme Mauss. En effet, elle se signale par un triple déplacement : en premier lieu rechercher certaines formes universelles de pensée et de moralité ce serait, selon Lévi-Strauss, étudier l'esprit humain en tant que tel ; en second lieu, on passe de l'idée de forme universelle à celle de structure ; enfin, se diriger vers une science des structures de l'esprit humain revient, nous dit Lévi-Strauss, à rechercher une connaissance des mécanismes de la pensée symbolique. Ce triple déplacement (vers le vocabulaire de l'esprit, vers l'idée de structure et vers le registre du symbolique) aboutit donc à cette définition de l'anthropologie comme science du fonctionnement de la pensée symbolique.

Dans son *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Lévi-Strauss situe son projet par rapport à celui de Mauss en ces termes : « Mauss croit encore possible d'élaborer une théorie de sociologie du symbolisme, alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société⁸. » Ce qui est ainsi censé conférer son unité au projet anthropologique, c'est qu'il s'intéresse à des objets liés entre eux par le fait qu'il s'agit d'instances de communication symboliques entre les hommes : c'est assez évident s'agissant des mythes, qui nous placent d'emblée dans le registre du discours, mais c'est aussi le cas dans les *Structures élémentaires de la parenté*, où Lévi-Strauss montre comment les hommes communiquent à travers les échanges matrimoniaux, de telle sorte que l'existence sociale devient elle aussi un système de signes où les individus deviennent eux-mêmes des signes se définissant davantage par leur position dans ce système que par leur réalité.

Si Lévi-Strauss traduit le projet maussien d'une recherche de certaines formes universelles de pensée et de moralité en recherche des structures de l'esprit humain, c'est d'abord en raison de l'importance accordée par lui aux découvertes de la linguistique structurale. Dans un texte programme de 1945 sur « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie⁹ », Lévi-Strauss soulignait en effet que la linguistique « n'est pas une science sociale comme les autres, mais celle qui, de loin, a accompli les plus grands progrès ; la seule, sans doute, qui puisse revendiquer le nom de science et qui soit parvenue, à la fois, à formuler une méthode positive et à connaître la nature des faits soumis à son analyse¹⁰. » Pour autant, cela ne signifie pas que l'anthropologie

⁸. in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. xxii.

⁹. Repris dans *Anthropologie structurale* (désormais A.T.), Paris, Plon, 1958, ch. II.

¹⁰. A.T., p. 43.

structurale se résumera à une application aux sociétés de schémas empruntés à la linguistique structurale : que la linguistique ait été la première des sciences sociales à mettre en œuvre l'analyse structurale ne signifie pas que cette analyse lui appartienne en propre et qu'elle en ait le monopole. L'hypothèse de Lévi-Strauss, c'est au contraire que la linguistique structurale a simplement été la première à mettre en branle une recherche sur les mécanismes de la pensée symbolique en s'intéressant à un système symbolique particulier, en l'occurrence le langage.

C. Un relativisme méthodologique

Dans le texte d'introduction déjà cité à l'œuvre de Marcel Mauss, Lévi-Strauss déclare ainsi que « toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se trouve le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion¹¹. » Or précisément ce qui frappe ici, c'est cette pluralité des systèmes symboliques, dont aucun, ajoute Lévi-Strauss, n'est commensurable aux autres : l'étude des structures élémentaires de la parenté n'est pas plus une linguistique des échanges matrimoniaux que la linguistique n'est une application au langage des structures dégagées à l'occasion de l'étude de la parenté. La première conséquence de cette pluralité sans doute irréductible des systèmes symboliques, c'est que ces derniers sont entre eux dans un rapport de traductibilité réciproque, sans qu'aucun puisse prétendre avoir le privilège de l'expression symbolique.

L'insistance de Lévi-Strauss sur la pluralité non hiérarchisable des systèmes symboliques invite à déceler chez lui ce qu'on pourrait appeler un relativisme méthodologique, en ce sens qu'aucun système symbolique ne saurait servir de référent absolu pour penser les autres : il est toujours possible de traduire un système symbolique dans les termes d'un autre système symbolique, de même qu'il est possible de traduire un texte d'une langue dans une autre ; en revanche, aucun de ces systèmes ne peut se constituer en système de référence par rapport auquel tous les autres seraient relatifs, de même qu'aucune langue ne peut prétendre être la langue universelle. L'utilisation par Lévi-Strauss du paradigme de la traduction a ceci d'intéressant qu'il est emprunté à l'un des systèmes symboliques en question : cette utilisation constitue en quelque sorte la traduction dans un système symbolique particulier d'une caractéristique plus générale des systèmes symboliques entre eux. En somme, ce qui vaut à l'intérieur d'un système symbolique donné vaut aussi entre les systèmes symboliques eux-mêmes : je reviendrai là-dessus tout à l'heure à propos du mythe.

Dans un texte de 1952 intitulé « Linguistique et anthropologie¹² », Lévi-Strauss insiste bien sur ce caractère des systèmes symboliques à propos desquels il faut exclure deux hypothèses, « l'une

¹¹. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p. xx.

¹². Repris dans A.T. ch. IV

selon laquelle il ne pourrait y avoir aucune relation entre les deux ordres ; et l'hypothèse inverse d'une corrélation totale à tous les niveaux. » Ce que réclame alors Lévi-Strauss, c'est une collaboration entre les disciplines qui ne profiterait à aucune d'entre elles en particulier mais « à une science à la fois très ancienne et très nouvelle, une *anthropologie* entendue au sens le plus large, c'est-à-dire une connaissance de l'homme associant diverses méthodes et diverses disciplines, et qui nous révélera un jour les secrets ressorts qui meuvent cet hôte, présent sans avoir été convié à nos débats : l'esprit humain¹³. »

Cela signifie-t-il dès lors que l'esprit humain serait cet absolu auquel l'anthropologie nous donnerait accès et par rapport auquel tout système symbolique particulier serait relatif ? Présenter ainsi l'anthropologie comme cette science qui fournirait d'emblée les conditions de la symbolisation et dégagerait ainsi quelque chose comme un ordre symbolique, c'est sans doute se tromper sur les intentions de Lévi-Strauss : dans la mesure même où aucun système ne peut prétendre avoir le privilège d'exprimer en propre les structures de l'esprit humain, et où ces systèmes précisément divergent (c'est-à-dire qu'ils sont des expressions divergentes d'une même activité), il ne saurait être question de présenter l'anthropologie comme cette science constituée qui nous donnerait accès à un objet lui-même bien constitué, puisque la constitution de cette science et de son objet est précisément l'objectif qu'elle se propose. Ainsi, l'idée d'une science constituée des mécanismes de la pensée symbolique est bien davantage un horizon asymptotique qu'une réalité scientifique dont l'anthropologie structurale nous présenterait les résultats. La conséquence directe de cette caractéristique, c'est que les divers systèmes symboliques ne sauraient être déduits d'une connaissance déjà acquise des mécanismes de la pensée symbolique ; au contraire, c'est en partant de la pluralité même de ces systèmes, et de la nécessité de cette pluralité, je vais y venir, qu'il est possible de remonter, d'une manière inductive, à certaines propositions générales concernant la capacité symbolique de l'humanité.

D. Structure et relativisme

Lorsque j'ai rappelé tout à l'heure la définition par Lévi-Strauss du projet d'une anthropologie structurale, j'ai volontairement laissé de côté l'aspect structural, justement, de l'anthropologie : si l'on comprend bien l'originalité du projet lévi-straussien en ce qu'il insiste sur la dimension du symbolique, qu'apporte en revanche la notion de structure par rapport à celle de forme dans l'idée maussienne d'une recherche de « formes universelles de pensée et de moralité » ? Ce qu'on vient d'exposer rapidement sur le statut des systèmes symboliques permet peut-être d'esquisser une réponse à cette question. Mais c'est surtout à propos des mythes que Lévi-Strauss a explicité ce qu'il entendait derrière la notion de structure.

¹³. A.T., p. 97.

Dans *Le cru et le cuit*, premier volume des *Mythologiques*, Lévi-Strauss parle ainsi d'une « traductibilité réciproque des mythes entre eux. » Le vaste ensemble des *Mythologiques* consiste en effet pour lui à montrer que chaque mythe constitue une variante d'un autre mythe, sans pour autant que l'on puisse désigner un mythe comme fondateur, comme référence absolue par rapport à laquelle les autres mythes seraient relatifs. On retrouve ici cette forme de relativisme méthodologique que j'ai déjà évoquée à propos des rapports entre les divers systèmes symboliques. Dans une analyse mythologique, ce qu'on désigne « par le nom de *mythe de référence*, n'est rien d'autre, comme nous essaierons de le montrer, qu'une transformation plus ou moins poussée d'autres mythes provenant, soit de la même société, soit de sociétés proches ou éloignées. Il eût donc été légitime de choisir pour point de départ n'importe quel représentant du groupe¹⁴. » Ce qui détermine le choix d'un mythe comme mythe de référence pour penser les transformations d'un mythe en un autre, c'est une simple commodité, dirait-on, qui tient à la place singulière qu'il occupe dans le groupe (ce qui laisse ouverte la porte pour une analyse morphogénétique)¹⁵. Le modèle général d'analyse des mythes est de type transformationnel : chaque mythe se présente comme une interprétation d'un autre mythe.

Dans ce cadre, la structure ne saurait désigner une forme qu'on retrouverait identiquement dans tous les mythes. Ce qui est commun aux différents mythes, c'est précisément le fait qu'ils constituent des transformations d'autres mythes. Du coup, chaque mythe est une actualisation de la structure, celle-ci désignant alors l'ensemble des règles qui permettent de faire de ses actualisations des transformations les unes des autres. Une structure décrit ainsi les relations internes à un contenu (relations de transformation entre deux variantes d'un mythe, entre deux séquences, entre deux niveaux à l'intérieur d'un même texte) ou les relations externes avec d'autres contenus (relations entre différentes formes d'expression d'une même activité).

En ce sens, une structure n'est pas une forme qu'on pourrait détacher d'un contenu ; elle constitue l'ensemble des règles qui permettent de passer d'un contenu à un autre, ou d'un niveau de contenu à un autre, de sorte que ce sont les contenus eux-mêmes qui s'interprètent les uns les autres selon ces règles. Ce caractère de la structure ne vaut pas seulement pour les contenus des mythes, mais aussi pour deux formes de pensée comme la pensée mythique dans son ensemble et la pensée logique, dont Lévi-Strauss suggère, au début de *La pensée sauvage*, qu'elles pourraient bien être deux variantes, à la fois symétriques et inverses, d'une même pensée. Comme le dit Patrice Maniglier commentant ces textes, la structure n'est ni dans l'un ni dans l'autre, elle est la matrice de la divergence de ses actualisations : une structure se dessine en creux dans une

¹⁴. *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 10.

¹⁵. Lucien Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 68.

transformation comme la matrice de cette transformation de l'une de ses actualisations en une autre¹⁶. En somme, une structure est de l'ordre du virtuel : elle est à la fois en puissance et coextensive à l'ensemble de ses actualisations. Cela signifie aussi qu'on ne saurait la dégager d'un contenu unique, comme ce serait le cas s'il s'agissait d'une forme, mais qu'elle apparaît toujours dans un entre deux comme condition de possibilité du passage de l'une de ses actualisations à une autre. Un peu comme chez Leibniz où une monade exprime toutes les autres, et où chaque monade exprime toutes les autres, un mythe de proche en proche exprime tous les autres mythes. Lévi-Strauss nous livre une sorte de théorie de l'entrecroisement mythique.

La construction par Lévi-Strauss du concept de structure est donc étroitement liée à une forme de relativisme méthodologique, qui postule qu'aucun système symbolique, qu'aucun élément d'un système symbolique ne peut être donné d'emblée ni constituer un référent absolu par rapport auquel les autres éléments de ce système ou les autres systèmes symboliques eux-mêmes ne seraient que relatifs. Pour nous, cela a deux conséquences : en premier lieu, une structure permet de penser une transformation, non seulement au sein d'un système particulier, mais aussi hors de ce système, par exemple de comprendre comment un mythe se transforme en autre chose que lui-même, sort du système des mythes¹⁷ ; en second lieu, cette conception de la structure permet de comprendre qu'un système n'est jamais donné mais toujours en cours de constitution, précisément en vertu des transformations qui le génèrent.

3. Relativisme et perspectivisme

Reste cependant une objection qui va nous permettre de revenir à *Race et histoire* et de conclure sur le statut du relativisme dans l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. S'il est vrai qu'aucun système symbolique ne saurait se constituer en système de référence pour penser la relativité des autres systèmes, s'il est vrai également qu'aucun élément de ce système ne peut lui-même être pris pour son centre de gravité, quel est le statut du discours de l'anthropologue ? Comment la constitution d'une anthropologie scientifique est-elle possible qui affirme en même temps un tel relativisme méthodologique ? Le risque n'est-il pas de constituer le discours de l'anthropologue en absolu, en point fixe permettant d'appréhender la relativité de l'ensemble des systèmes symboliques ?

A. La science des mythes comme un nouveau mythe

Au début de son livre *Le cru et le cuit*, qui ouvre la série des *Mythologiques*, Lévi-Strauss fait cette remarque frappante : « ainsi ce livre sur les mythes est-il, à sa façon, un mythe¹⁸. » On se rappelle

¹⁶. Patrice Maniglier, « L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », *Les Temps Modernes*, 2000.

¹⁷. Voir l'article « Comment meurent les mythes » repris dans A.T. 2, ch. XIV.

¹⁸. *Le cru et le cuit*, p. 14.

que l'un des apports les plus importants de l'étude des mythes consistait à montrer que la pensée mythologique était un mode de pensée parmi d'autres dont les frontières étaient susceptibles de recevoir un traitement structural. Lévi-Strauss ne fait rien d'autre ici qu'appliquer à la science des mythes ce qu'il a esquissé à propos des relations entre les mythes : s'il est vrai que tout mythe est une traduction d'un autre mythe (et de même que tout élément d'un mythe en exprime un autre), il n'en est pas moins vrai que le discours sur les mythes constitue à son tour une traduction des mythes. Ce qui vaut à l'intérieur du système mythologique, où les mythes se transforment les uns dans les autres, engendrant justement ce système, vaut aussi dans les relations externes entre la pensée mythique et le travail anthropologique, où ce dernier transforme le mythe en autre chose que ce qu'il est au départ, de sorte que de cette transformation on peut induire une structure présente en creux, dont ces deux formes d'expression ne sont que les actualisations et qui permet le passage de l'une à l'autre de ces deux actualisations d'elle-même.

En somme, le travail anthropologique de Lévi-Strauss transforme réellement un mode de pensée particulier dans un autre qui lui est hétérogène, mais ce faisant il permet de dégager quelque chose qui est commun aux deux, quelque chose d'universel : la pensée de l'anthropologue n'est donc pas extérieure à un objet qu'elle décrirait et qu'elle préserverait dans sa pureté. L'interprétation d'un mythe qui n'est lui-même qu'une interprétation d'une autre variante, peut à son tour être considérée comme une variante de ce mythe, mais hors du système de la pensée mythique (voilà pourquoi ce livre est un mythe, « à sa façon ») : c'est une traduction de ce mythe dans le système de la rationalité anthropologique qui se constitue en même temps dans cette opération de traduction.

Il me semble qu'on tient là l'une des contributions les plus importantes de Lévi-Strauss à l'épistémologie des sciences humaines. Ces sciences en effet ne peuvent être considérées, dans aucun de leurs moments, comme extérieures à leur objet et comme inoffensives pour leur objet : elles transforment leur objet tout autant qu'elles sont transformées par lui. Elles le transforment en ce sens qu'elles le traduisent dans un niveau structurel qui n'est pas le leur ; en retour elles sont transformées par lui au sens où elles constituent elles-mêmes l'exposition de ce qu'elles sont censées avoir pour objet. Les structures de l'esprit humain qui constituent l'objet du discours anthropologique ne sont donc pas tant ce dont il parle que ce qui fonctionne en lui. Le discours anthropologique sur les mythes permet tout autant d'éclaircir la pensée mythique que cette dernière la pensée anthropologique, et surtout que la confrontation des deux leur socle commun.

B. La relativité anthropologique

Ces quelques remarques permettent sans doute de mieux comprendre certaines suggestions un peu elliptiques de *Race et histoire* et de répondre d'une manière plus satisfaisante à la question de l'intégration de ce texte dans l'ensemble du corpus lévi-straussien.

En premier lieu, on mesure l'importance de la mention par Lévi-Strauss d'une théorie de la relativité généralisée aux sciences physiques *et* aux sciences sociales. La critique de l'ethnocentrisme que permet l'utilisation du paradigme relativiste risque en effet de nous faire songer à une simple application analogique de la théorie de la relativité dans les sciences sociales (ce que fait par exemple Pierre Clastres dans le premier chapitre de *La société contre l'Etat*¹⁹) : il s'agirait alors de changer de référent en anthropologie, de même qu'on a pu passer en physique d'une hypothèse géocentrique à une hypothèse héliocentrique. Ce dont il est question chez Lévi-Strauss, c'est un peu plus que cela, c'est d'une relativité qui s'appliquerait non plus seulement aux sciences physiques, mais à l'ensemble des sciences dont l'humanité est capable.

Lévi-Strauss a donc en vue, sous le nom d'anthropologie, une unification du savoir humain dans une théorie de la relativité généralisée où les sciences physiques seraient simplement un cas particulier d'interprétation de la nature. On a vu dans quel sens il s'agissait de prendre cette relativité généralisée, à savoir dans le sens d'un perspectivisme généralisé qui met en son centre les notions de traduction et d'interprétation.

L'arrière-fond philosophique d'un tel projet, il faudrait sans doute le chercher dans le Leibniz de la *Monadologie*, avec l'idée d'une entre-expression des monades, mais aussi peut-être chez Nietzsche. Annonçant dans le § 22 *Par-delà le bien et le mal* l'hypothèse de la volonté de puissance comme processus universel, Nietzsche tente de montrer que l'ensemble des processus naturels, mais aussi des efforts pour connaître ces processus se réduisent eux-mêmes à des processus d'interprétation (ce qui en un sens serait une extension universelle de ce que Lévi-Strauss réserve aux formes de la pensée symbolique) : « On excusera le vieux philologue que je suis s'il ne veut pas renoncer au malin plaisir de mettre le doigt sur les explications erronées ; mais ce "règne des lois dans la nature" dont vous parlez avec tant d'orgueil, messieurs les physiciens, [...] ne subsiste qu'en vertu de votre interprétation et de votre faiblesse en "philologie". [...] Mais comme je l'ai dit, c'est là une interprétation, ce n'est pas le texte ; et quelqu'un pourrait venir, qui, armé de l'intention opposée et de tout autres artifices d'interprétation, déchiffrerait au contraire dans cette même nature le triomphe brutal et impitoyable de volontés tyranniques. [...] Et si ce n'est encore là qu'une interprétation, – vous allez, bien entendu, me faire cette objection – eh bien ! tant

¹⁹. Intitulé significativement « Copernic et les sauvages »

mieux²⁰ ! » La différence, répétons-le, entre Lévi-Strauss et Nietzsche tient au fait que ce dernier accorde une validité universelle à une hypothèse que le premier réduit à sa portée épistémologique.

C. Le relativisme pratique de Race et histoire

Ce qui s'éclaire ainsi dans les indications de *Race et histoire*, ce n'est pas seulement la signification épistémologique de l'idée de relativité en anthropologie, ni même seulement l'arrière-fond philosophique qui, selon moi, sous-tend des textes de ce genre, c'est aussi la suite du texte lui-même et son intégration à l'ensemble de l'anthropologie structurale.

On se rappelle les difficultés que posait le texte de *Race et histoire* aux lecteurs de Lévi-Strauss : texte exotérique, sans prétention scientifique manifeste, *Race et histoire* nous plaçait de surcroît sur un terrain doublement déroutant : celui de l'histoire et celui de la diversité des cultures. Il me semble que ce qu'on vient de voir permet de cerner à la fois l'intégration de ce texte dans le corpus lévi-straussien, mais aussi son originalité au sein de ce corpus.

Si l'intégration de *Race et histoire* au sein de l'œuvre de Lévi-Strauss devient moins problématique, c'est d'abord parce que ce texte tente de penser les rapports entre les cultures sur un mode qui n'est pas complètement hétérogène à celui qu'on a pu voir à l'œuvre s'agissant des mythes ou des rapports de parenté : dans les regards que les cultures jettent les unes sur les autres, on a bien affaire à une relation de décodage, d'interprétation et de traduction (ce que montrait le travail de Lévi-Strauss sur la métaphore relativiste des deux trains). Cela signifie en même temps que l'évolution des sociétés peut se prêter à une étude structurale qui n'est pas fondamentalement différente de celle qui intervient à propos des mythes ou des rapports de parenté. On est frappé de voir Lévi-Strauss utiliser dans *Race et histoire*, à propos des conditions du progrès, des schémas combinatoires qui lui permettent par ailleurs de penser le passage de la nature à la culture. La préface à la seconde édition des *Structures élémentaires de la parenté* suggère ainsi que les rapports entre animalité et humanité ne sont peut-être pas à comprendre comme ceux de deux ordres hiérarchiquement superposés mais comme deux variantes combinatoires d'un même principe, d'une même structure dont elles sont les actualisations mais que l'on ne découvre qu'en établissant entre ces actualisations des rapports de transformation. Or dans *Race et histoire*, c'est ce même modèle combinatoire que Lévi-Strauss utilise pour montrer que la possibilité d'entrer dans une histoire cumulative dans un secteur donné dépend d'une

²⁰. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, Paris, Aubier/Montaigne, 1951, p. 45. Le rapprochement que nous opérons au sujet de Lévi-Strauss entre Leibniz et Nietzsche pourrait surprendre si ce dernier ne nous y invitait pas à plusieurs reprises en louant « l'incomparable pénétration de Leibniz » et « cette pensée, dont la profondeur n'est pas encore épuisée. » (*Le gai savoir*, § 357). On remarquera que tous les éloges concernant Leibniz touchent à une psychologie des profondeurs dont Leibniz aurait eu l'intuition avec sa théorie des petites perceptions.

« combinaison favorable » de différents facteurs, d'autant plus difficiles à réunir qu'ils sont diversifiés à l'extrême. C'est d'ailleurs la forte diversification des cultures à laquelle l'Europe a donné lieu qui explique, selon l'auteur, que celle-ci ait été le point de départ des grandes révolutions technologiques de l'ère moderne²¹.

Mais précisément, c'est l'insistance de Lévi-Strauss sur cette diversité qui confère au texte de *Race et histoire* son originalité dans l'ensemble de l'œuvre de ce dernier. Toute la fin de cette conférence consiste en effet en un vibrant appel pour la sauvegarde de la diversité des cultures, seule possibilité d'innovation à l'avenir. En ce sens, on peut qualifier de pratique le relativisme mis en œuvre par Lévi-Strauss dans *Race et histoire*, au sens où il poursuit avant tout une finalité de cet ordre, qu'il s'agisse de battre en brèche les préjugés qui obstruent le chemin d'une anthropologie vraiment scientifique, de montrer que la diversité a une valeur en soi ou de défendre cette diversité au nom de progrès possibles pour l'humanité à venir. (En considérant un peu sérieusement ce relativisme pratique, on constate en même temps combien il est vain de se réclamer de Lévi-Strauss pour prononcer des rappels à l'ordre symbolique qui constituent autant de fermetures à l'égard de nouvelles formes sociales, et autant de violences symboliques pour empêcher nos sociétés de donner lieu à de nouvelles diversités, qui sont pourtant les seules conditions d'innovation, tant d'un point de vue pratique que d'un point de vue théorique.)

Conclusion : Du relativisme comme attitude philosophique

Je conclurai simplement en rappelant les avantages, à la fois pratiques et méthodologiques, qui se dégagent de l'adoption par Lévi-Strauss d'une forme de relativisme en anthropologie.

On a vu pour commencer que cette reprise du paradigme relativiste ne consistait que partiellement en une réactivation du relativisme culturel : certes, ce dernier, en tant qu'il était avant tout un relativisme axiologique, permettait à l'anthropologie de se prémunir contre toute forme d'ethnocentrisme et d'évolutionnisme. Toutefois, j'espère avoir pu montrer que la reprise par Lévi-Strauss d'une forme de relativisme ne s'arrêtait pas là et ne pouvait simplement consister pour l'anthropologie à « changer de soleil » : dans l'optique d'une anthropologie structurale, il s'agit en effet de transformer ce relativisme en perspectivisme qui décrit tout autant des transformations qu'il en participe. Cela n'est possible, on l'a vu, que parce que l'anthropologie devient la science des mécanismes de la pensée symbolique.

En plus de débarrasser l'anthropologie (et avant elle les anthropologues) de leurs préjugés, le relativisme méthodologique de Lévi-Strauss présente cet intérêt qu'il ne présuppose pas l'unité de

²¹. A.T. 2, p. 415. Voir notamment cette déclaration : « L'exclusive fatalité, l'unique tare qui puissent affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature, c'est d'être seul. »

son objet avant de l'étudier. L'anthropologie n'est pas la mise en œuvre d'une science déjà constituée mais la construction d'une science qui se constitue dans le discours même de l'anthropologue. Dans le jeu des interprétations réciproques que j'ai essayé de suggérer, il apparaît même que l'idée d'une anthropologie constituée qui nous dirait ce que sont les structures de l'esprit humain est de l'ordre d'un horizon asymptotique ; on n'en aura jamais fini avec l'humain, ce qui interdit également toute clôture, par exemple des nouvelles formes de parenté, au nom d'un ordre symbolique.

D'un point de vue épistémologique, il apparaît également que les indications de Lévi-Strauss permettent de fournir une réponse à la question de la spécificité des sciences de l'homme. Si l'on pense à la tradition inaugurée par Dilthey à la fin du XIX^{ème} et que poursuivent aujourd'hui des auteurs comme Paul Ricœur, on voit que Lévi-Strauss partage avec elle l'intérêt pour l'interprétation des textes (sans pour autant verser dans ses travers herméneutiques) mais qu'il ne renonce pas à l'idée d'une unification des sciences sous une théorie de la relativité généralisée aux sciences humaines et aux sciences physiques : si l'on songe à la distinction diltheyenne entre l'explication et la compréhension comme deux modes d'appréhension spécifiques respectivement aux sciences de la nature et aux sciences historiques, on s'aperçoit que Lévi-Strauss aurait tendance à faire de l'explication un simple cas particulier de la compréhension (une forme d'interprétation dirait Nietzsche).

Le dernière chose sur laquelle je voudrais insister, c'est sur l'ancrage philosophique d'une telle perspective épistémologique. La leçon inaugurale au Collège de France insiste sur le doute que permet l'anthropologie : « la recherche sur le terrain, par quoi commence toute carrière ethnologique, est mère et nourrice du doute, attitude philosophique par excellence. Ce "doute anthropologique" ne consiste pas seulement à savoir qu'on ne sait rien, mais à exposer résolument ce qu'on croyait savoir, et son ignorance même, aux insultes et aux démentis qu'infligent à des idées et à des habitudes très chères, celles qui peuvent les contredire au plus haut degré. A l'inverse de ce que l'apparence suggère, c'est, pensons-nous, par sa méthode plus strictement philosophique que l'ethnologie se distingue de la sociologie. Le sociologue objectivise, de peur d'être dupe. L'ethnologue ne ressent pas cette peur, puisque la société lointaine qu'il étudie ne lui est rien, et qu'il ne se condamne pas par avance, à en extirper toutes les nuances et tous les détails, et jusqu'aux valeurs ; en un mot, tout ce dans quoi l'observateur de sa propre société risque d'être impliqué. »