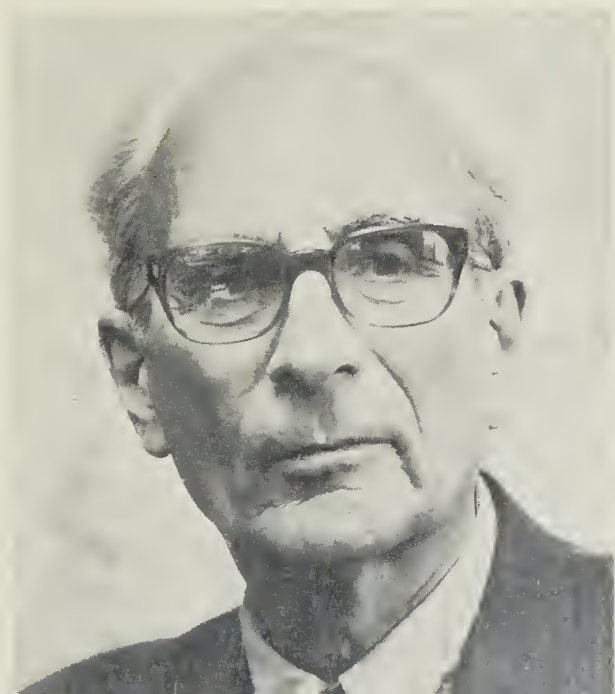


Mireille Marc-Lipiansky

le
structuralisme
de
Lévi-Strauss

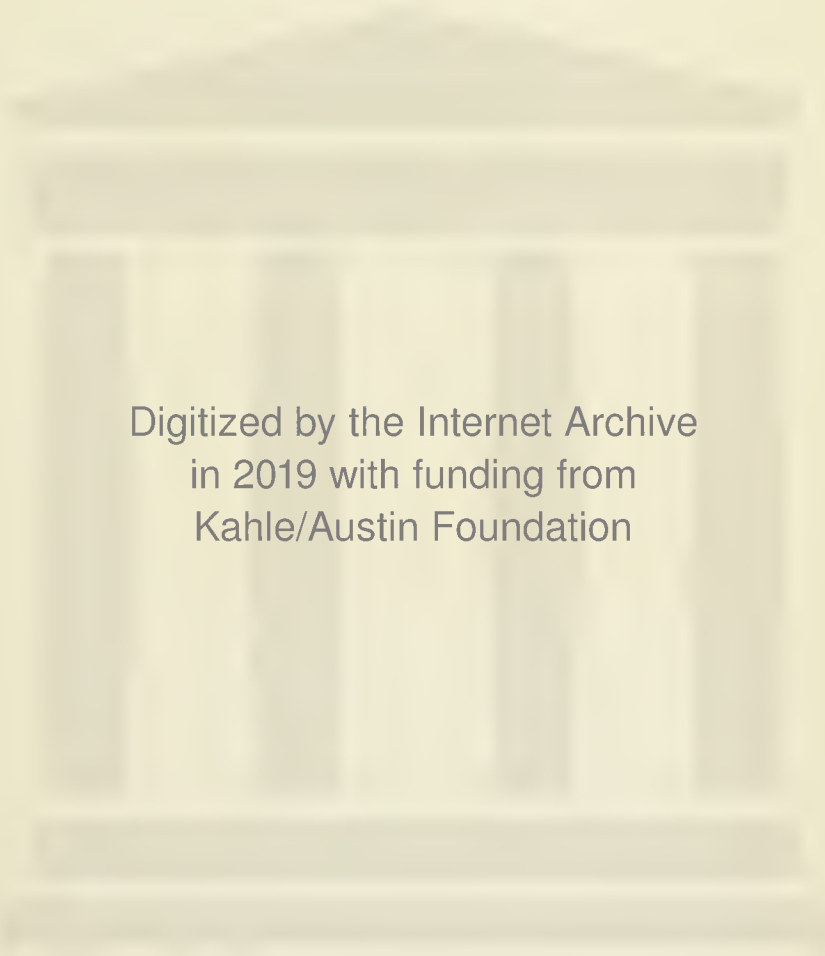
Payot



NUNC COGNOSCO EX PARTE



THOMAS J. BATA LIBRARY
TRENT UNIVERSITY



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

le
structuralisme
de
Lévi - Strauss

Mireille Marc-Lipiansky

le
structuralisme
de
Lévi - Strauss



PAYOT, PARIS
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

—
1973
—

INTRODUCTION

349982

CHAPITRE PREMIER

SITUATION DU STRUCTURALISME

Le structuralisme est aujourd'hui à la mode, comme le constatent, non sans une certaine exaspération et une juste méfiance, de nombreux auteurs appelés à en parler. S. Lupasco dénonce dans l'emploi du mot structure « une prolifération croissante qui va jusqu'à donner l'impression d'une mode du jour, d'une sorte de tic verbal, d'automatisme mental » (1). R. Boudon écrit de son côté, dans l'introduction à son étude *A quoi sert la notion de structure ?* (2) : « En France, le structuralisme est aujourd'hui une panacée. De la linguistique, il est passé à l'anthropologie. De là il n'a cessé de se répandre, du moins si l'on en croit la rumeur publique (car, pour affirmer qu'il se répand, il faudrait encore savoir ce qu'il est) ». L'éditorialiste des *Temps Modernes* présentait, il y a quelques années, un numéro spécial consacré aux « Problèmes du structuralisme » (3), par des considérations semblables : « Le structuralisme est en effet à la mode. La mode a ceci d'exaspérant qu'à la critiquer on y cède aussi. C'est d'ailleurs à cela qu'on la reconnaît : est à la mode ce dont il importe peu de parler pour ou contre, l'important étant qu'on en parle. L'étiquette fait alors la marchandise, et l'on va chercher le structuralisme là où il est affirmé sans pourtant forcément se trouver, tandis qu'on le méconnaît là où il est pratiqué effectivement sans être hautement proclamé ».

Si l'on en croit un récent numéro de *L'Arc* (4), le structuralisme serait même devenu la philosophie dominante : « 1945, 1960 : pour mesurer le chemin parcouru entre ces deux dates, il suffit d'ouvrir un journal ou une revue et de lire quelques critiques de livres (...). On ne parle plus de « conscience » ou de « sujet », mais de « règles », de « codes », de « systèmes » (...). On n'est plus existentialiste, mais struc-

(1) S. LUPASCO, *Qu'est-ce qu'une structure?* Christian Bourgois, Paris, 1967.

(2) Gallimard, Paris, 1968.

(3) *Les Temps Modernes*, nov. 1966.

(4) *L'Arc*, n° 30, 1^{er} trimestre 1968. Aix-en-Provence, chemin de la Repentance.

turaliste ». Il faut toutefois ajouter que ce phénomène semble se limiter à la France. En Allemagne, en Grande-Bretagne, ou aux États-Unis, le structuralisme n'est pas devenu la philosophie en vogue et le mot structure n'apparaît que dans les revues ou études scientifiques. L'on n'imagine pas que le structuro-fonctionnalisme de Parsons puisse se vendre dans les bibliothèques de gare et être commenté dans les quotidiens ou magazines à gros tirage, comme cela a été le cas en France, pour des ouvrages, pourtant austères comme les *Écrits* de J. Lacan ou *Les mots et les choses* de M. Foucault.

Nous allons donc sacrifier à la mode et parler du structuralisme, afin d'essayer de comprendre les raisons de cette mode, de montrer que le structuralisme ne se réduit pas à l'engouement qu'il suscite, et de le dégager des fausses interprétations que celui-ci favorise.

Dans une introduction au Colloque tenu en 1960 sous l'égide de la VI^e section de l'École Pratique des Hautes Études, sur le thème « sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales », R. Bastide tente d'apporter quelques clartés dans l'étude du mot lui-même et repère certains de ses itinéraires ⁽¹⁾. C'est au vocabulaire de l'architecture que le terme de structure a été emprunté. Il a gardé jusqu'au xvii^e siècle son sens étymologique (struere : construire), désignant selon Littré « la manière dont un édifice est bâti ». Cependant, il séduit bientôt avec Fontenelle les anatomistes, avec Vaugelas les grammairiens. Là encore, le Littré permet de constater qu'à l'époque où il fut publié, le terme ne se rattachait couramment qu'à des faits de caractère littéraire ou anatomique.

Il est curieux de remarquer que l'usage du mot structure allait ensuite régresser dans ces sciences qui l'avaient les premières utilisées, à mesure qu'il prenait une importance de plus en plus grande dans d'autres disciplines. Au xix^e siècle s'amorce en effet un premier itinéraire qui mène avec Spencer, de la biologie à la sociologie (celui-ci étudie l'organisme social en termes de structures et de fonctions) ; la notion de structure subissant l'influence de celle d'organisme, Radcliffe-Brown en vient à affirmer l'analogie de la structure organique et de la structure sociale. Un second itinéraire part de l'ethnologue Lewis H. Morgan (qui reste cependant fidèle au terme de « système » dans son analyse structurelle des Iroquois), passe par Marx et Engels et conduit à C. Lévi-Strauss. Un troisième part au xx^e siècle de la géographie physique et va jusqu'à la sociologie, par l'intermédiaire de la géographie humaine : Halbwachs emploie en 1938, dans sa *Morphologie sociale*, le terme de structure « ou formes de la société », à peu près dans le même sens que les géographes, pour désigner

⁽¹⁾ *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, La Haye, Mouton, 1962.

la façon dont la population se distribue sur le sol, ou sa composition par sexe et par âge. La structure pour lui est donc, essentiellement « matérielle », « physique ». Un quatrième itinéraire enfin apparaît en Allemagne avec Tönnies, qui distingue les structures communautaires et sociétaires, puis avec Max Weber qui y ajoute les structures de « castes » ou d'« ordres » (dans le sens que l'Ancien Régime donnait à ce terme) et celles des « classes sociales », pour s'achever avec Thurnwald, qui définit les principaux types de structure politique, et avec H. Freyer, qui pose le problème de la délimitation des structures sociales face à la psychologie et à l'histoire. Ces structures sociales sont envisagées essentiellement comme des « images idéales », plus que comme des descriptions d'organisations empiriques.

L'année 1930 permet de situer « l'envahissement presque explosif de toutes les sciences sociales par la préoccupation structuraliste ». Cet envahissement paraît correspondre aux crises économiques qui imposent l'idée d'une « réforme des structures », au succès de la psychologie de la Forme, et aux progrès récents de la linguistique, des mathématiques et des logiques nouvelles.

L'importance que connaît aujourd'hui le structuralisme est bien mise en évidence par le schéma de classification des tendances de la science contemporaine proposé par J. Piaget ⁽¹⁾. Sa classification repose sur deux grandes triades. La première établit la distinction primordiale de l'antiréductionnisme, qui affirme l'existence de structures irréductibles (telle la Gestalttheorie), du réductionnisme qui s'efforce de ramener le supérieur à l'inférieur ou le complexe au simple (ainsi la théorie associationniste de l'intelligence, ou en biologie la réduction du vital au physicochimique), et du constructivisme qui ne cherche la clé de l'intelligibilité, ni dans des structures toutes données, ni dans une réduction du complexe au simple, mais dans une construction progressive des structures. Cette première triade admet elle-même deux subdivisions. La première concerne les méthodes fondamentales d'approche cognitive : le recours à des « intuitions primitives » caractérise l'antiréductionnisme ; la composition atomistique, le réductionnisme ; la méthode relationnelle est le propre du constructivisme. Une deuxième subdivision est fondée sur le rapport établi entre structure et genèse, et oppose un structuralisme sans genèse à un génétisme sans structures, tandis que la coordination des deux perspectives conduit à concevoir toute structure comme le produit d'une genèse et toute genèse comme procédant à partir de structures antérieures.

La deuxième grande triade est déterminée par l'importance attri-

⁽¹⁾ In *Logique et Connaissance scientifique*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1967, p. 1266-1272.

buée sur le plan de la connaissance au sujet et à l'objet. On peut affirmer, en effet, que la connaissance est tirée de l'objet, du sujet, ou des interactions indissociables entre sujet et objet. On aboutit ainsi au tableau suivant :

	<i>Anti-réductionnisme</i> Structures sans genèse. Recours à des « intuitions primitives ».	<i>Réductionnisme</i> Genèse sans structures. Composition atomistique.	<i>Constructivisme</i> Structures et genèse. Méthode relationnelle.
Objet	1. Platonisme.	4. Empirisme.	7. « Dialectique de la nature » (marxisme).
Sujet	2. Apriorisme.	5. Nominalisme et conventionnalisme.	8. Relativisme historique.
Interaction sujet × objet	3. <i>Phénoménologie</i> .	6. Identification.	9. <i>Dialectique</i> .

Ce schéma permet de constater que la tendance fondamentale de la science contemporaine est bien structuraliste, puisque deux sur trois de ses principaux courants le sont. Il met d'autre part en évidence le fait que le structuralisme ne constitue pas une méthode, mais des méthodes distinctes. Piaget voit dans la phénoménologie et la dialectique, les deux méthodes structuralistes actuellement dominantes. Elles s'opposent toutes deux aux tendances réductionnistes de l'empirisme et du positivisme, et tendent à atteindre l'objet sans écarter l'homme ; mais elles divergent sur un point fondamental, l'une étant orientée vers le transcendantal, tandis que l'autre postule l'unité du réel et de la nature.

La classification de J. Piaget se retrouve partiellement dans celle que J. Viet propose dans son étude sur *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales* (1). Celui-ci distingue en effet quatre courants principaux dans le structuralisme : les structuralismes phénoménologique, génétique, empirique, et des modèles. Mais il constate lui-même ensuite que le structuralisme empirique (la sociologie concrète de G. Gurvitch, par exemple) qui refuse de s'appuyer sur des modèles, n'arrive pas à dépasser le niveau de la description pour se hausser à celui de l'analyse scientifique ; que d'autre part, les structuralismes génétique et phénoménologique ont tous deux recours à des modèles.

(1) Paris, Mouton, 1967.

Restent donc en définitive les deux principaux courants précédemment dégagés : les structuralismes phénoménologique et génétique ou dialectique.

Où situer dans ce schéma le structuralisme de C. Lévi-Strauss ? Ce n'est qu'après une étude approfondie de sa méthode et des postulats philosophiques qui la commandent qu'il nous sera possible de répondre à cette question (1).

Si nous avons choisi de nous consacrer à l'étude de l'œuvre de Lévi-Strauss, c'est que celle-ci occupe incontestablement une place de première importance dans le structuralisme contemporain. S'inspirant des progrès récents de la linguistique, des mathématiques et des logiques nouvelles, Lévi-Strauss a su, en effet, élaborer à partir des recherches qu'il a lui-même effectuées dans le domaine de l'ethnologie, une méthode d'analyse systématique et cohérente des faits sociaux et culturels, qui a eu une influence décisive sur l'évolution des autres sciences humaines. Pour ne citer que les exemples les plus connus, R. Barthes a cherché à l'appliquer à la critique littéraire, J. Lacan à la psychanalyse.

Mais Lévi-Strauss, quoi qu'il en dise, ne s'est pas contenté de proposer une méthode. Tirant les conclusions de ses démarches et des résultats auxquels elles lui ont permis d'aboutir, il a imposé à la pensée contemporaine une philosophie à la fois idéaliste et matérialiste, anti-humaniste et antihistorique, qui connaît un succès comparable à celui de l'existentialisme dans la période de l'après-guerre, et dont l'ampleur se mesure au fait qu'elle a partiellement réussi à s'annexer le marxisme, comme le montre l'entreprise de réinterprétation du matérialisme historique à la lumière du structuralisme amorcée par L. Sebag et poursuivie par L. Althusser et M. Godelier (2).

Nous avons donc choisi d'étudier le structuralisme de Lévi-Strauss, parce qu'il constitue la source et le modèle d'une méthode et d'une philosophie qui dominent l'horizon scientifique et idéologique de notre temps (3).

(1) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, I ; II^e partie, chap. III. Conclusion.

(2) Cf. L. SEBAG, *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964. M. GODELIER, « Système, structure et contradiction dans « Le Capital » », *Les Temps Modernes* n° 246, nov. 1966. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1966. L. ALTHUSSER, E. BALIBAR, *Lire le Capital*, Petite Collection Maspero, Paris, 1969, 2 volumes.

(3) Nous tenons à signaler le fait que notre manuscrit étant quasiment achevé avant la parution du quatrième volume des *Mythologiques*, nous n'avons pas pu nous y référer aussi souvent qu'aux trois premiers, car cela nous eût obligé à des remaniements trop importants.

CHAPITRE II

LES SOURCES DU STRUCTURALISME DE C. LÉVI-STRAUSS

Lévi-Strauss a dit lui-même l'essentiel sur sa formation intellectuelle, sur les raisons qui l'ont poussé vers l'ethnologie, sur les influences qui ont contribué, positivement ou négativement à l'élaboration de sa pensée et de sa méthode. Bien que la perspective génétique ne suffise pas à tout expliquer, elle nous paraît cependant constituer une des voies d'accès essentielles à la compréhension. Nous commencerons donc par évoquer le contexte culturel dans lequel le structuralisme de Lévi-Strauss a pris naissance.

1. PROCÈS DE LA PHILOSOPHIE

De 1927 à 1932, Lévi-Strauss poursuit des études de philosophie à la Sorbonne. Il y découvre, entre autres, les maîtres de l'école française de sociologie, A. Comte et E. Durkheim (il sera bientôt « en état d'insurrection ouverte » contre eux, et « contre toute tentative d'utiliser la sociologie à des fins métaphysiques » (TT 64)), ainsi que M. Mauss (qu'il reconnaîtra par la suite ⁽¹⁾ comme un de ses principaux maîtres à penser).

Après avoir été brillamment reçu au Concours de l'agrégation, il commence à enseigner au lycée de Mont-de-Marsan, passant une année heureuse à élaborer son cours. L'année suivante, nommé à Laon, il découvre « avec horreur » que tout le reste de sa vie consisterait à le répéter (TT 56). Il allait donc saisir la première occasion pour abandonner une carrière toute tracée et une discipline contre laquelle il avait par ailleurs de nombreuses objections à formuler.

Lévi-Strauss se montre d'abord très critique à l'égard de la méthode

(1) LÉVI-STRAUSS, « La sociologie française », in *La sociologie au XX^e siècle*, Paris, P. U. F., 1947, Vol. 2, Twentieth Century Sociology, New York, 1946, chap. xvii.
C. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P. U. F., 1950.

de pensée qu'on avait cherché à lui inculquer. Il s'agissait d'une dialectique d'inspiration hégélienne, parfaitement artificielle, que l'on utilisait comme un « passe-partout », permettant de résoudre abstraitement tous les problèmes, en substituant le « savoir-faire » à la recherche de la vérité. Le discours philosophique, renonçant à son rôle d' « auxiliaire de l'exploration scientifique », était devenu purement formel, accordant plus d'importance à sa propre cohérence qu'à son adéquation au réel. Une telle méthode impliquait d'autre part une idéologie du Progrès, que Lévi-Strauss récuse déjà (TT 55-6).

Quant aux « nouvelles tendances de la réflexion métaphysique », Lévi-Strauss s'y montrait rebelle. La phénoménologie le heurtait « dans la mesure où elle postule une continuité entre le vécu et le réel » ; il en allait de même de l'existentialisme « en raison de la complaisance qu'il manifeste envers les illusions de la subjectivité » (TT 62-3) (1).

Il ne semble connaître l'existentialisme qu'à travers l'œuvre de J. P. Sartre. Cependant, bien que rien ne permette de penser qu'il ait été directement influencé par la philosophie de Heidegger, dans la mesure où cette philosophie a contribué de façon décisive à la formation de la pensée contemporaine, elle peut être considérée comme une des sources indirectes du structuralisme.

C'est, en effet, par l'intermédiaire du positivisme logique de l'école de Vienne (2), qui devait à son tour influencer la linguistique structurale de Saussure, que son influence s'est exercée sur le structuralisme de Lévi-Strauss. Deux traits de la philosophie de Heidegger ont fait carrière, à travers le positivisme logique. Le premier, c'est la mise à l'écart de l'étant ou du réel, qui trouve une expression dans la procédure de formalisation et dans l'interprétation de la pensée formelle, lorsqu'on en oublie l'origine et la fin. Le second, c'est la dépossession de l'homme : son être et son activité, sous prétexte d'être fondés, sont confisqués au bénéfice de l'Être, ou de ces équivalents de l'Être que sont, dépouillés de leur véritable signification, le Logos, le sens, le langage. Cette dépossession de l'homme va de pair avec une subtilisation de l'histoire. L'historicité de l'homme semble le réduire aux extases de la temporalisation de l'Être, qui déterminent les époques d'une histoire dont l'homme perd la responsabilité et l'initiative (3).

Si Lévi-Strauss est resté imperméable ou hostile à l'enseignement philosophique qu'il a reçu, il a, par contre, été sensible aux séductions de ces « trois maîtresses » qu'ont été pour lui la géologie, le marxisme et la psychanalyse.

(1) Cf. I^{re} partie, chap. II, VI ; II^e partie, chap. II, II, 1) ; III^e partie, chap. I, III, A), 1).

(2) Cf. III^e partie, chap. I, I.

(3) Cf. M. DUFRENNE, *Pour l'Homme*, Paris, Le Seuil, 1968, p. 17-27.

II. LES « TROIS MAITRESSES » :
GÉOLOGIE, MARXISME ET PSYCHANALYSE

Dès l'enfance, Lévi-Strauss s'est senti profondément attiré par la géologie, au point de préférer encore aujourd'hui à « telle équipée dans une zone inconnue du Brésil central », « la poursuite au flanc d'un causse languedocien de la ligne de contact entre deux couches géologiques ». « Cette quête incohérente pour un observateur non prévenu » offre à ses yeux « l'image même de la connaissance, des difficultés qu'elle oppose, des joies qu'on peut en espérer ».

En suivant la « différence souvent imperceptible dans la forme et la consistance des débris rocheux », il a appris qu' « au-delà des spéculations agricoles, des accidents géographiques, des avatars de l'histoire et de la préhistoire, le sens auguste entre tous » est « celui qui précède, commande et dans une large mesure, explique les autres » ; que ce « maître-sens » doit être recherché « à contresens » des apparences, dans le chaos des failles et l'enchevêtrement des couches (TT 60-1). Le structuralisme sera comme la géologie, une quête de la structure intelligible et cachée des phénomènes.

L'aspect panchronique de la géologie, enchantait le structuraliste en puissance qu'était alors Lévi-Strauss : « Que le miracle se produise, comme il arrive parfois ; que, de part et d'autre de la secrète fêlure, surgissent côte à côte deux vertes plantes d'espèces différentes, dont chacune a choisi le sol le plus propice ; et qu'au même moment se devinent dans la roche deux ammonites aux involutions inégalement compliquées, attestant à leur manière un écart de quelques dizaines de millénaires : soudain l'espace et le temps se confondent ; la diversité de l'instant juxtapose et perpétue les âges » (TT 61). Cette compréhension instantanée et quasi a-temporelle des phénomènes, à laquelle la géologie permet d'accéder, le structuralisme la recherchera aussi, et pour la trouver, il privilégiera la synchronie à l'égard de la diachronie, et choisira délibérément l'étude du passé, de la « pensée sauvage » et des civilisations dites primitives, qui présentent le plus grand éloignement par rapport à la pensée scientifique et à la civilisation post-industrielle, dont elles constituent l'assise, et qui offrent un exemple unique de collaboration harmonieuse de la synchronie avec la diachronie « en quelque sorte domptée » (PS 313).

Nous ne nous attarderons pas ici sur l'influence exercée par le marxisme sur Lévi-Strauss, y consacrant plus loin un chapitre ⁽¹⁾. Pour ce qui est des théories de Freud, elles lui apparurent « tout naturellement comme l'application à l'homme individuel d'une méthode dont la géologie représentait le canon ». La découverte d'une rationa-

(1) Cf. II^e partie, chap. IV : Un néo-marxisme.

lité nouvelle se situant en-deçà de la conscience l'amena à penser qu'il existait, pour la connaissance, « une catégorie plus importante et plus valable » que « les antinomies statiques » du rationnel et de l'irrationnel, de l'intellectuel et de l'affectif, « celle du signifiant qui est la plus haute manière d'être du rationnel ». Il comprit en même temps « que ces oppositions n'étaient pas véritablement telles, puisque ce sont précisément les conduites en apparence les plus affectives, les opérations les moins rationnelles, les manifestations déclarées prélogiques, qui sont en même temps les plus signifiantes » (TT 59-60).

En quête d'une intelligibilité sûre, à l'abri de la contingence temporelle et délivrée de toute ingérence de la subjectivité, Lévi-Strauss la découvre auprès de la psychanalyse. L'inconscient va prendre dans son œuvre la première place, mais en subissant une profonde mutation : à « l'inconscient freudien de la pulsion, du désir, dans sa puissance de symbolisation », il substituera un « inconscient kantien (...) catégoriel, combinatoire » et anonyme ⁽¹⁾, imposant ses « lois structurales » à l'univers, à la société, à l'individu, à la pensée et au langage ⁽²⁾.

Ainsi Lévi-Strauss a-t-il appris de ses « trois maîtresses », « que comprendre consiste à réduire un type de réalité à un autre ; que la réalité vraie n'est jamais la plus manifeste ; et que la nature du vrai transparait déjà dans le soin qu'il met à se dérober ». Toutes trois s'étaient attaquées au problème « du rapport entre le sensible et le rationnel » qui le préoccupait également, et lui proposaient une solution dont il allait s'inspirer : « une sorte de super-rationnalisme, visant à intégrer le premier au second sans rien sacrifier de ses propriétés » (TT 62).

III. CHOIX DE L'ETHNOLOGIE

« Ma carrière s'est jouée un dimanche de l'automne 1934, à 9 heures du matin, sur un coup de téléphone » (TT 49). Lévi-Strauss reçut en effet la proposition d'un poste de professeur de sociologie à l'Université de São Paulo, émanant de Célestin Bouglé, Directeur de l'École normale supérieure. Dégoûté de l'enseignement philosophique, il accepta, et quelques semaines plus tard, il s'embarquait pour le Brésil.

Il se peut que la difficulté à s'adapter au milieu social dans lequel il était né, ait contribué à lui faire embrasser la carrière d'ethnologue (Gch 17). Il affirme quant à lui, avoir été attiré vers l'ethnographie « en raison d'une affinité de structure » entre les civilisations

⁽¹⁾ P. RICŒUR, « Structure et herméneutique », *Esprit*, nov. 1963, p. 600.

⁽²⁾ Cf. II^e partie, chap. II, II.

qu'elle étudie et celle de sa propre pensée, qu'il dit être « néolithique ». « Pareille aux feux de brousse indigène, elle embrase des sols parfois inexplorés ; elle les féconde peut-être pour en tirer hâtivement quelques récoltes, et laisse derrière elle un territoire dévasté » (TT 57).

Quoi qu'il en soit, il reconnaît lui-même qu'au moment où il s'est embarqué pour le Brésil, il ignorait tout de l'ethnologie. Ces confidences nous sont confirmées, non sans une certaine ironie, par l'ethnologue Edmund Leach, un de ses adversaires scientifiques les plus éminents : « Tout au long de ses voyages au Brésil, Lévi-Strauss ne s'est jamais arrêté nulle part plus longtemps que quelques semaines d'affilée, et (...) il n'a jamais été à même de s'entretenir dans leur langue natale avec aucun de ses informateurs indigènes.

Il y a plusieurs sortes d'enquêtes anthropologiques, mais le travail de terrain intensif, avec utilisation de la langue du pays, dans le style de Malinowski, et qui est actuellement considéré comme le modèle de technique de recherche par la plupart des anthropologues sociaux anglo-américains, est une procédure entièrement différente de la description minutieuse mais incompréhensive des us et coutumes, à l'aide d'informateurs spéciaux et d'interprètes, qui a constitué la source primordiale de la plupart des observations ethnographiques sur lesquelles Lévi-Strauss, comme ses prédécesseurs frazériens, a choisi de se fonder.

Il est parfaitement vrai qu'un anthropologue expérimenté visitant une « nouvelle » société primitive pour la première fois et travaillant avec l'aide d'interprètes compétents, peut, après quelques jours seulement, être capable de construire dans son esprit un « modèle » suffisamment compréhensif du fonctionnement du système social, mais il est également vrai que s'il y demeure pendant six mois et apprend à parler la langue locale, il ne restera que très peu de chose du « modèle » originel. En réalité, le travail de compréhension du fonctionnement du système apparaîtra alors encore plus considérable qu'il ne semblait l'être seulement deux jours après l'arrivée.

Lévi-Strauss, lui, n'a jamais eu à éprouver cette démoralisante expérience, ni à en connaître l'inévitable conséquence » (1). N'admet-il pas lui-même que « l'aventure n'a pas de place dans la profession d'ethnologue, elle en est seulement une servitude » ? (TT 14).

Il prétend que c'est en 1934 qu'il lut pour la première fois un ouvrage d'anthropologie : *Société primitive* de l'américain R. Lowie, qui devait devenir avec A. L. Kroeber et F. Boas un de ses principaux maîtres à penser. Au moment où il commence à s'intéresser à l'ethnologie, deux méthodes antithétiques s'affrontent : la méthode comparative et historique et la méthode fonctionnaliste.

(1) E. LEACH, *Lévi-Strauss*, Paris, Seghers, 1970, p. 26-7.

1) *La méthode comparative et historique.*

Cette méthode était appliquée par les écoles diffusionniste et évolutionniste, qui se sont épanouies dans la deuxième moitié du XIX^e siècle.

L'évolutionnisme en ethnologie est la répercussion directe de l'évolutionnisme biologique. Il est fondé sur une idéologie du Progrès qui considère la civilisation occidentale comme « l'expression la plus avancée de l'évolution des sociétés humaines, et les groupes primitifs comme des « survivances » d'étapes antérieures, dont la classification logique fournira, du même coup, l'ordre d'apparition dans le temps ». Il cherche donc « à découper les cultures en éléments isolables par abstraction, et à établir, non plus entre les cultures elles-mêmes, mais entre éléments de même type au sein de cultures différentes, ces relations de filiation et de différenciation progressive que le paléontologiste découvre dans l'évolution des espèces vivantes » (AS 6).

Lévi-Strauss se montre critique à l'égard d'une telle méthode qui relève à ses yeux de « l'illusion archaïque » (1). Il est d'abord difficile de préciser le critère d'évolution qui présidera à la classification des sociétés : « Les Eskimo, grands techniciens, sont de pauvres sociologues; en Australie, c'est l'inverse. On pourrait multiplier les exemples. Un choix illimité de critères permettrait de construire un nombre illimité de séries, toutes différentes » (AS 6).

D'autre part, rien n'est plus dangereux que d'assimiler l'évolution des sociétés à celle des espèces; « car, même si le développement de la génétique doit permettre de dépasser définitivement la notion d'espèce, ce qui l'a rendue et la rend encore valable pour le naturaliste, c'est que le cheval donne effectivement naissance au cheval (...). La validité historique des reconstructions du naturaliste est garantie, en dernière analyse par le lien biologique de la reproduction. Au contraire, une hache n'engendre jamais une autre hache; entre deux outils identiques, ou entre deux outils différents mais de forme aussi voisine qu'on voudra, il y a et il y aura toujours une discontinuité radicale, qui provient du fait que l'un n'est pas issu de l'autre, mais chacun d'eux d'un système de représentations (...). Il en est de même dans le domaine des institutions : on ne saurait grouper sous le même chef la coutume de tuer les vieillards pour des raisons économiques et celle d'anticiper leur départ pour l'autre monde, afin de ne pas leur en refuser trop longtemps les joies » (AS 7). Seule une « histoire détaillée » permettrait de garantir la similitude des objets ou des institutions en question. Or, cette histoire fait le plus souvent défaut pour les sociétés que l'ethnologue étudie. L'évolutionnisme est donc obligé de se satisfaire d'une histoire « conjecturale et idéologique » (AS 8). Réduire telle culture à telle étape du développement d'une autre,

(1) Cf. S E P., chap. VII.

affirmer que tel système de parenté est un vestige du régime de droit maternel, déclarer que telle croyance est plus primitive que telle autre, c'est, en effet, formuler des hypothèses invérifiables, méconnaître l'irréductible singularité des cultures, et admettre une philosophie de l'Histoire et du Progrès que Lévi-Strauss conteste violemment ⁽¹⁾.

C'est également adopter une méthode erronée. A partir de similitudes entre des éléments de cultures différentes, on infère une analogie entre les cultures elles-mêmes : « Le procédé consiste (...) à prendre la partie pour le tout ; à conclure, du fait que certains aspects de deux civilisations (l'une actuelle, l'autre disparue) offrent des ressemblances, à l'analogie de tous les aspects. Or, non seulement cette façon de raisonner est logiquement insoutenable, mais dans bon nombre de cas elle est démentie par les faits » (RH 29).

Le diffusionnisme est proche de l'évolutionnisme. Prenons l'exemple de l'organisation dualiste. L'évolutionnisme qui tend à en faire « un stade nécessaire du développement de la société, devra d'abord déterminer une forme simple, dont les formes observées seraient des réalisations particulières, des survivances ou des vestiges ; ensuite, postuler la présence ancienne de cette forme chez des peuples où rien n'atteste qu'une division en moitiés ait jamais existé. De son côté, le diffusionniste choisira un des types observés, habituellement le plus riche et le plus complexe, comme représentant la forme primitive de l'institution, et assignera son origine à la région du monde où il se trouve le mieux illustré, toutes les autres formes étant le résultat de migrations et d'emprunts à partir du foyer commun. Dans les deux cas, on désigne arbitrairement un type, parmi tous ceux fournis par l'expérience, et on fait de ce type le modèle, auquel on s'attache, par une méthode spéculative, à ramener tous les autres » (AS 14-5).

Ces deux écoles, par conséquent, opèrent selon des méthodes qui ne peuvent être considérées comme scientifiques : « Les « cycles » ou les « complexes » culturels du diffusionniste sont, au même titre que les « stades » de l'évolutionniste, le fruit d'une abstraction à laquelle manquera toujours la corroboration de témoins » (AS 8). Elles aboutissent par ailleurs à des résultats décevants, car même si leurs hypothèses présentent un caractère de haute probabilité, « elles ne nous apprennent rien sur les processus conscients et inconscients, traduits dans des expériences concrètes, individuelles ou collectives, par lesquels des hommes qui ne possédaient pas une institution sont venus à l'acquiescer, soit par invention, soit par transformation d'institutions antérieures, soit pour l'avoir reçue du dehors » (AS 9). Or une telle re-

(1) Cf. II^e partie, chap. III.

cherche devrait constituer un des buts essentiels de l'histoire et de l'ethnographie.

Franz Boas a cherché à réagir contre les insuffisances de l'évolutionnisme et du diffusionnisme. Méfiant à l'égard des généralisations abusives et des prétendues lois universelles du développement humain, conscient des conditions de travail particulièrement défavorables de l'ethnologie du fait qu'elle étudie des « peuples sans histoire », il lui assigne des objectifs de recherche précis et limités, mais n'en admet pas moins la légitimité d'un « effort modeste et consciencieux de reconstitution historique ».

Une telle entreprise se révèle non seulement contradictoire, mais vouée à l'échec. Convaincu que « la connaissance des faits sociaux ne peut résulter que d'une induction, à partir de la connaissance individuelle et concrète de groupes sociaux localisés dans l'espace et dans le temps », Boas reconnaît en même temps que celle-ci ne peut « résulter que de l'histoire de chaque groupe ». Or, « l'objet des études ethnographiques est tel que cette histoire reste hors d'atteinte, dans l'immense majorité des cas ». Ainsi, apporte-t-il « les exigences du physicien à faire l'histoire de sociétés sur lesquelles nous ne possédons que des documents qui décourageraient l'historien. Quand il réussit, ses reconstructions atteignent vraiment à l'histoire — mais une histoire de l'instant fugitif qui peut seul être saisi, une *microhistoire*, qui ne parvient pas plus à se relier au passé que la *macrohistoire* de l'évolutionniste et du diffusionniste ne parvenait à le rejoindre » (AS 12-3).

2) *Le fonctionnalisme.*

Malinowski et Radcliffe-Brown se sont orientés dans une direction inverse de celle de l'ethnologie historique comparée. L'œuvre de Boas démontrant à quel point il est décevant de chercher à « comprendre l'histoire », ils y renoncent pour se consacrer à l'étude synchronique de sociétés concrètes, qu'ils se proposent d'analyser de façon minutieuse, en mettant en évidence les relations qui existent entre les éléments divers qui les constituent (institutions, mœurs, croyances, techniques, etc.). Or, constate Lévi-Strauss, ce programme n'a rien de nouveau : il conduit simplement à faire « de la bonne ethnographie », comme Boas avait déjà pu en faire (AS 16). Les fonctionnalistes ont incontestablement fait œuvre précieuse dans le domaine de la monographie. Cependant, leur erreur est de ne pas savoir s'y cantonner, et de prétendre, en-dehors de toute étude historique et comparative, atteindre à « des vérités éternelles sur la nature et la fonction des institutions sociales » (AS 17).

Une telle ambition est d'autant plus contestable qu'elle cherche à se justifier par des postulats dénués de fondement scientifique. En effet, pour pouvoir passer du particulier qu'ils étudient, au général,

les fonctionnalistes affirment l'existence d'une analogie entre la structure sociale et la structure organique, et invoquent une nature humaine universelle, s'exprimant dans des besoins universels auxquels la culture, avec ses coutumes, ses techniques, et ses institutions, aurait pour fonction de répondre. Ils établissent ainsi entre l'ordre socio-culturel et l'ordre psycho-physiologique, un rapport de causalité qui n'est pas scientifiquement prouvé. Ce faisant, ils aboutissent généralement à des lieux communs et des truismes qui laissent échapper l'infinie diversité des mœurs et des coutumes. « Qu'avons-nous appris, se demande Lévi-Strauss, sur « l'institution du jardinage » (sic), quand on nous dit qu'elle est « universellement présente, partout où le milieu est favorable à l'exploitation du sol, et le niveau social suffisamment haut pour lui permettre d'exister ? » (AS 18). Par ailleurs, « ce qui intéresse l'ethnologue n'est pas l'universalité de la fonction, qui est loin d'être certaine, et qui ne saurait être affirmée sans une étude attentive de toutes les coutumes de cet ordre *et de leur développement historique*, mais bien que les coutumes soient si variables. Or, il est vrai qu'une discipline dont le but premier, sinon le seul, est d'analyser et d'interpréter les différences, s'épargne tous les problèmes en ne tenant plus compte que des ressemblances. Mais du même coup, elle perd tout moyen de distinguer le général auquel elle prétend, du banal dont elle se contente » (AS 19).

Lévi-Strauss conteste également l'idée que « l'observation empirique d'une société quelconque permet d'atteindre des motivations universelles » (AS 19). Selon lui, en effet, celles-ci existent, mais elles relèvent de la structure inconsciente de l'esprit humain ; elles échappent par conséquent à la simple « observation empirique », et ne peuvent apparaître qu'au terme d'une analyse rigoureuse qui découvre la structure cachée des phénomènes.

Il dénonce enfin l'illusion des fonctionnalistes qui prétendent connaître les sociétés dans le présent, en faisant abstraction de l'histoire ; ils se condamnent ce faisant « à ne pas connaître le présent, car seul le développement historique permet de soupeser, et d'évaluer dans leurs rapports respectifs, les éléments du présent. Et très peu d'histoire (puisque tel est, malheureusement, le lot de l'ethnologue) vaut mieux que pas d'histoire du tout (...). Comment analyser le costume moderne sans y reconnaître des vestiges de formes antérieures ? Reasonner autrement, c'est s'interdire tout moyen d'opérer une distinction pourtant essentielle : celle entre fonction primaire, répondant à un besoin actuel de l'organisme social, et fonction secondaire, qui se maintient seulement en raison de la résistance du groupe à renoncer à une habitude. Car dire qu'une société fonctionne est un truisme ; mais dire que tout dans une société fonctionne est une absurdité » (AS 17).

Ces critiques adressées au fonctionnalisme peuvent surprendre de la part de quelqu'un qu'on accuse souvent d'ignorer délibérément l'histoire. Elles prouvent cependant que tel n'est pas le cas, même si le structuralisme privilégie la synchronie par rapport à la diachronie. Nous verrons, en effet, que sur ce chapitre, sa position est plus complexe et nuancée qu'on n'a tendance à le penser ⁽¹⁾.

Lévi-Strauss condamne donc le fonctionnalisme pour « ce curieux mélange de dogmatisme et d'empirisme », « de simplification et d'apriorisme » qui contamine tout son système (AS 21). Certains de ses principes et de ses concepts paraissent pourtant très proches de ceux du structuralisme. Le fonctionnalisme se propose comme lui d'étudier la société en termes de système et de structure : il a su découvrir « que tous les aspects de la vie sociale — économique, technique, politique, juridique, esthétique, religieux — constituent un ensemble significatif, et qu'il est impossible de comprendre l'un quelconque de ces aspects sans le replacer au milieu des autres » ; il « tend donc à opérer du tout vers les parties ou, au moins, à donner une priorité logique au premier sur les secondes » (AS 391). La méthode d'analyse qu'il utilise cherche aussi à « ramener la diversité à un ordre, quel qu'il puisse être », partant du principe que « derrière la diversité, on peut en effet discerner des principes généraux, en nombre limité, qui sont appliqués et combinés de façons diverses » (AS 333) ⁽²⁾.

Lévi-Strauss se réfère souvent aux travaux de Radcliffe-Brown sur les systèmes de parenté, rendant hommage à l'« observateur, analyste et classificateur incomparable » (AS 336) que fut celui-ci. Il ne l'en considère pas moins comme un théoricien décevant. D'une part, il reste « fidèle à l'inspiration naturaliste de l'école anglaise », faisant de la notion de structure « un concept intermédiaire entre ceux de l'anthropologie sociale et de la biologie », et ramenant ainsi le niveau des études de parenté « à celui de la morphologie et de la physiologie descriptives » : pour lui, comme pour Malinowski, « les liens biologiques sont, tout à la fois, l'origine et le modèle de tous les types de liens familiaux ». D'autre part, son empirisme l'empêche de distinguer clairement entre « *structure sociale et relations sociales* ». « En fait, toute son œuvre réduit la structure sociale à l'ensemble des relations sociales existantes dans une société donnée » (AS 334). Pour le structuralisme, une telle confusion doit absolument être évitée ⁽³⁾.

Lévi-Strauss considère enfin que la recherche des fonctions ne saurait constituer en elle-même une explication scientifique. Elle doit faire

(1) Cf. I^{re} partie, chap. I, XV ; I^{re} partie, chap. II, III ; I^{re} partie, chap. IV, II, F ; II^e partie, chap. III.

(2) A. R. RADCLIFFE-BROWN, « The Study of Kinship Systems », *Journal of the Royal anthrop. Institute*, 1941, vol. 71, p. 17.

(3) Cf. I^{re} partie, chap. I, II.

place à la recherche des structures, qui permet seule une compréhension en profondeur des phénomènes, comme l'avait compris M. Mauss : « Là où Mauss envisageait un rapport constant entre des phénomènes, où se trouve leur explication, Malinowski se demande seulement à quoi ils servent, pour leur chercher une justification. Cette prise de position anéantit tous les progrès antérieurs, puisqu'elle réintroduit un appareil de postulats sans valeur scientifique » (MM XXXVI). Le concept de fonction ne doit pas être rejeté pour autant. La méthode structurale, si elle ne le considère pas comme un principe suffisant d'explication, l'utilise cependant comme un instrument de découverte de la structure (1).

Lévi-Strauss aborde ainsi le domaine de l'ethnologie en soumettant à une critique sévère les deux principales écoles qui s'y affrontent, et qui lui paraissent également conduire à une impasse. Tirant profit de leurs enseignements et de leurs échecs, inspiré par ses « maîtresses », la géologie, le marxisme et la psychanalyse, il va ouvrir une nouvelle voie à l'anthropologie, celle du structuralisme, en prenant la linguistique pour modèle.

IV. LE MODÈLE LINGUISTIQUE

En 1941, Lévi-Strauss est nommé professeur à la Nouvelle École de Recherche Sociale de New York. Il y enseigne plusieurs années, au cours desquelles, il se lie avec R. Jakobson, qui l'initie à la linguistique. En 1945, il faisait paraître dans la revue *Word*, fondée par Jakobson et ses collaborateurs, un article-programme, où il exposait pour quelles raisons et selon quelles modalités il envisageait d'appliquer les méthodes de la linguistique à l'étude des phénomènes sociaux et culturels (2).

La linguistique lui paraît en effet occuper « une place exceptionnelle » parmi les sciences humaines : elle est de toutes, « celle qui, de loin, a accompli les plus grands progrès ; la seule, sans doute, qui puisse revendiquer le nom de sciences et qui soit parvenue, à la fois à formuler une méthode positive et à connaître la nature des faits soumis à son analyse » (AS 37). Le rôle de science-pilote joué par la linguistique s'explique, selon lui, par le fait que le langage est, de tous les phénomènes sociaux, celui qui présente le plus clairement les deux caractères fondamentaux qui donnent prise à une étude scientifique : il « constitue un objet indépendant de l'observateur » (les conduites

(1) Cf. I^{re} partie, chap. 1, VII.

(2) Cet article figure au chap. II de l'*Anthropologie structurale*.

linguistiques se situant au niveau de la pensée inconsciente, et l'influence de l'observateur sur l'objet d'observation étant négligeable), « et pour lequel on possède de longues séries statistiques » (les documents disponibles en linguistique indo-européenne, sémitique et sinotibétaine, couvrant 4 ou 5 000 ans) (AS 64-5).

Une dizaine d'années plus tard, répondant à une enquête faite par l'Unesco sur « les tendances principales de la recherche dans le domaine des sciences sociales et humaines » (1), Lévi-Strauss affirme toujours que « dans l'ensemble des sciences sociales et humaines, la linguistique seule peut être mise de plain-pied avec les sciences exactes et naturelles. Cela pour trois raisons : a) elle possède un objet universel, qui est le langage articulé dont aucun groupe humain n'est dépourvu ; b) sa méthode est homogène ; autrement dit, elle reste la même quelle que soit la langue particulière à laquelle on l'applique : moderne ou archaïque, « primitive » ou civilisée ; c) cette méthode repose sur quelques principes fondamentaux dont les spécialistes sont unanimes (en dépit de divergences secondaires) à reconnaître la validité ». La place privilégiée de la linguistique par rapport aux autres sciences humaines est ainsi justifiée par le caractère scientifique, l'homogénéité et la généralité de sa méthode.

C'est grâce à l'essor de la phonologie que la linguistique, au début de ce siècle, a pu devenir une science appelée à « jouer, vis-à-vis des sciences sociales, le même rôle rénovateur que la physique nucléaire, par exemple, a joué pour l'ensemble des sciences exactes » (AS 39). La révolution opérée par la phonologie tient essentiellement aux quatre innovations fondamentales apportées à sa méthode par son illustre maître, N. Troubetzkoy : passage de l'étude des phénomènes linguistiques *conscients* à celle de leur infrastructure *inconsciente* ; refus de traiter les termes comme des entités indépendantes, les *relations* entre les termes étant prises comme base de l'analyse ; introduction de la notion de système ; recherche de *lois générales*, soit induites, soit déduites logiquement, et ayant par conséquent un caractère absolu. Pour la première fois, une science sociale réussit ainsi à formuler « des relations nécessaires », en indiquant les règles qui permettent d'y parvenir. La phonologie devient dès lors, selon les termes mêmes de Troubetzkoy, un « structuralisme et un universalisme systématique », qui s'oppose à l'« atomisme » de la linguistique antérieure. Alors que celle-ci trouvait dans l'histoire son principe d'explication, la phonologie le cherche d'abord dans l'ordre synchronique du système, dans sa « logique interne » (AS 40-1).

Convaincu de l'importance de la révolution méthodologique réalisée

(1) Article paru dans la *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. XVI, 1964, n° 4, et publié dans la revue *Aletheia*, n° 4, Paris, mai 1966, p. 189-212.

par la phonologie, Lévi-Strauss s'est attaché à en dégager les conséquences et les modalités d'application dans le domaine des sciences sociales et humaines. Le recours au modèle linguistique lui paraît justifié, en raison des rapports qui existent entre le langage et les autres aspects de la culture qu'étudient ces sciences. Le langage, en effet, peut d'abord être considéré comme un *produit* de la culture : « une langue, en usage dans une société, reflète la culture générale de la population » (AS 78). Lévi-Strauss le prouve, en prenant successivement pour exemples la langue et les institutions (règles du mariage, système de parenté, organisation sociale) des civilisations indo-européenne, sino-tibétaine (AS 87-90), africaine, océanienne et nord-américaine (AS 72-4). Il prétend démontrer qu'on peut par la langue accéder à la culture ; bien plus, que « seule la connaissance de la langue permet de pénétrer un système de catégories logiques et de valeurs morales différent de celui de l'observateur » (AS 404).

Le langage est également une *partie* de la culture, un de ses éléments parmi d'autres (AS 78) : « Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques, au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion » (MM XIX et AS 327).

Produit et partie de la culture, le langage en est enfin et surtout la *condition* : d'une part, c'est « au moyen du langage que l'individu acquiert la culture du groupe » ; d'autre part la culture « possède une architecture similaire à celle du langage », l'une et l'autre s'édifiant au moyen d'oppositions et de corrélations, autrement dit, de relations logiques. On peut par conséquent « considérer le langage comme une fondation, destinée à recevoir des structures plus complexes parfois, mais du même type que les siennes, qui correspondent à la culture envisagée sous différents aspects » (AS 78-9).

Le langage apparaît ainsi comme « le fait culturel par excellence (distinguant l'homme de l'animal), et celui par l'intermédiaire duquel toutes les formes de la vie sociale s'établissent et se perpétuent » (AS 392). C'est le langage articulé qui constitue « la ligne de démarcation entre culture et nature », et non l'outillage, comme ont pu le penser certains ethnologues (Gch 182). Lévi-Strauss, s'inspirant à la fois des travaux de M. Mauss, de Freud et des linguistes, définit en effet l'homme par la fonction symbolique, et la culture comme un ensemble de systèmes symboliques : langage, parenté, mythe, art, économie, etc. (MM XIX), établissant la communication à différents niveaux. Le langage étant le plus parfait, le plus important (parce que la base de tous les autres), et le mieux connu de tous ces systèmes, il est naturel que le modèle linguistique s'impose aux diverses sciences qui les étudient. L'analogie des objets d'étude justifie l'analogie des méthodes.

La linguistique peut d'abord enseigner aux autres sciences humaines « le moyen de passer de la considération d'éléments en eux-mêmes privés de signification, à celle d'un système sémantique », et leur montrer « comment le second peut s'édifier au moyen des premiers », ce problème propre au langage étant aussi et à travers lui, celui de la culture toute entière (AS 404).

Mais c'est surtout grâce au concept unificateur de communication, qu'il semble possible d'étendre le modèle linguistique à l'ensemble des sciences humaines. Il s'agit d'une véritable « révolution copernicienne », consistant à interpréter la société dans son ensemble, en fonction d'une théorie de la communication (AS 95). Cette révolution paraît d'ores et déjà réalisable à trois niveaux : au niveau des systèmes de parenté, dont les règles servent à assurer la communication des femmes entre les groupes, en même temps que celle des gènes et des phénotypes ; au niveau des systèmes économiques, conçus pour permettre la communication des biens et des services ; au niveau enfin des systèmes linguistiques, assurant la communication des messages. Ces trois formes de communication sont aussi des formes d'échange et se trouvent liées, car les relations matrimoniales s'accompagnent de prestations économiques et le langage intervient à tous les niveaux : « Il est donc légitime de rechercher s'il existe entre elles des homologies, et quelles sont les caractéristiques formelles de chaque type pris isolément, et des transformations qui permettent de passer de l'un à l'autre » (AS 96).

Ce sont les systèmes de parenté qui ont offert à Lévi-Strauss le premier analogue rigoureux des systèmes phonologiques. Ils constituent, en effet, « une sorte de langage », c'est-à-dire un ensemble d'opérations destinées à assurer, entre les individus et les groupes, un certain type de communication (AS 69). « Comme les phonèmes, les termes de parenté sont des éléments de signification ; comme eux, ils n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes ; les « systèmes de parenté », comme les « systèmes phonologiques », sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente » ; enfin, leur récurrence en des régions éloignées du monde et dans des sociétés profondément différentes, donne à croire qu'ils sont le résultat de « lois générales mais cachées » (AS 40-1).

Cependant, la société ne se réduit pas à des échanges matrimoniaux, économiques et linguistiques. On y trouve aussi ces langages que sont l'art, le mythe, le rite et la religion (AS 71, 96, 109). Les chapitres X à XIII de l'*Anthropologie structurale* leur sont consacrés. Mais après les systèmes de parenté, ce sont surtout les mythes qui retiendront l'attention de Lévi-Strauss. Ils représentent un objet privilégié pour l'application du modèle linguistique, dans la mesure où leur rapport au langage n'est pas seulement analogique, mais constitutif : le mythe

est langage, et en tant que tel relève entièrement de l'étude linguistique, même s'il utilise le langage de manière spécifique.

Les sciences humaines sont donc appelées à unifier leurs recherches et leurs méthodes sous l'égide de la linguistique. Grâce au concept unificateur de communication, il doit être possible de « consolider en une seule discipline, des recherches considérées comme très différentes » et d'« acquérir certains outils théoriques et méthodologiques indispensables au progrès dans cette direction » (AS 331).

Il n'est certes pas question de « réduire la société ou la culture à la langue » (AS 95). Lévi-Strauss se contente d'affirmer prudemment qu'entre langage et culture, « certaines corrélations sont probablement décelables, entre certains aspects et à certains niveaux » qu'il s'agit de découvrir (AS 91), ces corrélations concernant seulement « des expressions homogènes, déjà formalisées, de la structure linguistique et de la structure sociale » (AS 82). En dépit des analogies qui permettent de les rapprocher et de les étudier selon une même méthode, les phénomènes linguistiques et culturels, n'en présentent pas moins des différences irréductibles qu'il est le premier à souligner. Ainsi, après avoir affirmé dans son étude sur les systèmes de parenté que « les femmes elles-mêmes sont traitées comme des signes, dont on abuse quand on ne leur donne pas l'emploi réservé aux signes, qui est d'être communiquées », il ajoute aussitôt qu'« à l'inverse du mot, devenu intégralement signe, la femme est (...) restée, en même temps que signe, valeur » (SEP 568-9 ; AS 70) ; il insiste pareillement sur la valeur symbolique des biens qui font l'objet d'échanges : « Les biens ne sont pas seulement des commodités économiques, mais des véhicules et des instruments de réalités d'un autre ordre : puissance, pouvoir, sympathie, statut, émotion » (SEP 63). S'il se juge autorisé à traiter les systèmes de parenté et les systèmes économiques comme des systèmes linguistiques, dans la mesure où ils ont tous trois pour fonction commune la communication, il est cependant conscient de la différence qui subsiste entre ces modes de communication, qui « ne sont pas à la même échelle » (« Quand on passe du mariage au langage, on va d'une communication à rythme lent, à une autre, à rythme très rapide »), et qui font intervenir des objets de nature différente (dans le mariage, ce sont des personnes représentant une valeur ; dans le langage, des signes et des symboles ; dans le domaine de l'économie, des valeurs dont l'échange s'opère souvent par l'intermédiaire de signes et de symboles) (AS 327).

D'autre part, on ne saurait appliquer de façon mécanique la méthode phonologique dans les autres sciences humaines et sociales, sans s'exposer à commettre de graves erreurs. Ainsi, « l'analogie superficielle entre les systèmes phonologiques et les systèmes de parenté est si grande qu'elle engage immédiatement sur une fausse piste.

Celle-ci consiste à assimiler, du point de vue de leur traitement formel, les termes de parenté aux phonèmes du langage. On sait que pour atteindre une loi de structure, le linguiste analyse les phonèmes en « éléments différentiels » qu'il est possible alors d'organiser en un ou plusieurs « couples d'oppositions ». Le sociologue pourrait être tenté de dissocier les termes de parenté d'un système donné en suivant une méthode analogue. Dans notre système de parenté, par exemple, le terme père a une connotation positive en ce qui concerne le sexe, l'âge relatif, la génération ; il a par contre une extension nulle, et ne peut traduire une relation d'alliance. Ainsi on se demandera pour chaque système, quelles sont les relations exprimées, et pour chaque terme du système, quelle connotation — positive ou négative — il possède par rapport à chacune de ces relations : génération, extension, sexe, âge relatif, affinité, etc. C'est à cet étage « microsociologique » qu'on espérera apercevoir les lois de structure les plus générales, « comme le linguiste découvre les siennes à l'étage infraphonémique, ou le physicien à l'étage inframoléculaire, c'est-à-dire au niveau de l'atome » (AS 42-3). Une telle analyse a été effectivement tentée par les anthropologues américains K. Davis et W. L. Warner. Lévi-Strauss estime que ses résultats sont décevants parce qu'ils contredisent les conditions fondamentales d'une analyse véritablement scientifique qui « doit être réelle, simplificatrice et explicative ». Or, dans le cas envisagé, « au lieu d'aller vers le concret on s'en éloigne, et le système définitif — si système il y a — ne saurait être que conceptuel ». D'autre part, « le système obtenu par ce procédé est infiniment plus compliqué et difficile à interpréter que les données de l'expérience. Enfin l'hypothèse n'a aucune valeur explicative : elle ne fait pas comprendre la nature du système ; elle permet moins encore de reconstituer sa genèse » (AS 43).

Lévi-Strauss tire alors les conclusions de cet échec. Les termes de parenté, en tant qu' « éléments du discours », se situent non pas au niveau des phonèmes, mais à celui du vocabulaire. Il en est de même des mythèmes qui sont les unités constitutives des mythes. Termes de parenté et mythèmes relèvent par conséquent d'un traitement différent de celui des phonèmes, mais qui n'est pas non plus identique à celui que la linguistique applique au vocabulaire, car tout en étant des termes du vocabulaire, ils constituent un « métalangage » pour lequel des procédés d'étude appropriés doivent être trouvés. Il s'est lui-même plus particulièrement attaché à la transposition du modèle linguistique à l'analyse des mythes ⁽¹⁾. Pour ce qui est des systèmes de parenté, il se contente de souligner « les problèmes spéciaux que pose une sociologie du vocabulaire, et le caractère ambigu des rela-

(1) Cf. I^{re} partie, chap. I, IX ; I^{re} partie, chap. IV, I, 1) ; III^e partie, chap. I, IV.

tions qui unissent ses méthodes à celles de la linguistique » (AS 45), non seulement parce que « le système des appellations » « constitue, à proprement parler, un système de vocabulaire », mais aussi parce que la fonction de ce système reste jusqu'à présent problématique, alors que la fonction du langage, la communication, est depuis longtemps évidente. Il préfère donc laisser momentanément de côté l'étude du « système des appellations », et s'occuper de celle du « système des attitudes », plus facile à mener. La fonction de ce système est, en effet, connue : elle est « d'assurer la cohésion et l'équilibre du groupe ». Il s'agit par conséquent d'élucider « la nature des connexions existant entre les diverses attitudes », et leur nécessité, autrement dit de reconstituer le système et de l'expliquer, en en recherchant la structure (AS 45).

Lévi-Strauss s'attaque pour cela au problème fondamental de toute théorie des attitudes, celui de l'avunculat, essayant de « montrer comment une transposition formelle de la méthode suivie par le phonologue permet d'éclairer ce problème d'un jour nouveau » (AS 47). Pour expliquer cet aspect du système des attitudes, qui n'est lui-même qu'une des composantes du système de parenté, il est amené à le replacer dans le système général qui lui donne son sens et à découvrir qu'il est un des éléments constitutifs de la structure de parenté, et non un élément extrinsèque, comme le pensait la sociologie traditionnelle. Ce faisant, il s'est inspiré des principes fondamentaux de la linguistique structurale, considérant « les relations entre les termes », plutôt que les termes eux-mêmes, et appliquant le principe de la priorité du tout sur les parties ⁽¹⁾.

On ne saurait donc lui reprocher une assimilation de la culture au langage et une extension mécanique illégitime du modèle linguistique aux sciences humaines dans leur ensemble. Il est resté extrêmement prudent et conscient de la nécessité d'adapter ce modèle à la nature propre de l'objet à étudier. Ses disciples n'auront pas toujours les mêmes scrupules.

Tout en affirmant qu'un système de parenté est un langage, il reconnaît que « ce n'est pas un langage universel », et que « d'autres moyens d'expression et d'action peuvent lui être préférés ». Il indique ainsi aux sociologues la méthode à suivre pour une étude des cultures à la lumière de la linguistique : « En présence d'une culture déterminée, une question préliminaire se pose toujours : Est-ce que le système est systématique ? Une telle question, au premier abord absurde, ne le serait en vérité que par rapport à la langue ; car la langue est le système de signification par excellence ; elle ne peut pas ne pas signifier, et le tout de son existence est dans la signification. Au contraire, la

(1) Cf. I^{re} partie, chap. II, 11.

question doit être examinée avec une rigueur croissante, au fur et à mesure qu'on s'éloigne de la langue pour envisager d'autres systèmes, qui prétendent aussi à la signification, mais dont la valeur de signification reste partielle, fragmentaire ou subjective : organisation sociale, art, etc. » (AS 58).

Il s'agit donc d'ordonner les systèmes sociaux par ordre décroissant, mais « avec une rigueur croissante », à partir du système de signification par excellence qu'est la langue. Celle-ci constitue le système de référence, et le modèle linguistique, la méthode, qui doivent permettre d'étudier les systèmes sociaux. Lévi-Strauss ne réduit pas pour autant la culture à la langue : l'une et l'autre ne sont pour lui que « deux modalités parallèles d'une activité plus fondamentale », celle de la fonction symbolique, propre à l'esprit humain (AS 81). Ce n'est que dans la mesure où la fonction symbolique est à la fois à l'origine du langage et des institutions sociales, que l'extension du modèle linguistique se trouve justifiée. « Parce qu'ils sont des systèmes de symboles, les systèmes de parenté offrent à l'anthropologie un terrain privilégié sur lequel ses efforts peuvent presque (...) rejoindre ceux de la science sociale la plus développée, c'est-à-dire la linguistique. Mais la condition de cette rencontre (...), c'est de ne jamais perdre de vue que, dans le cas de l'étude sociologique comme dans celui de l'étude linguistique, nous sommes en plein symbolisme » (AS 62).

PREMIÈRE PARTIE

LA MÉTHODE STRUCTURALE

CHAPITRE PREMIER

DÉFINITION DES CONCEPTS

Il nous paraît indispensable de consacrer un chapitre à la définition des principaux concepts utilisés par la méthode structurale. Ces concepts empruntés essentiellement à la linguistique et aux mathématiques modernes, se sont récemment imposés dans le domaine des sciences humaines et ont fini par envahir le nouveau jargon de la presse. On peut par conséquent se demander s'il est besoin de définir des termes dont la signification semble aller de soi, puisqu'ils sont constamment employés sans que la plupart de ceux qui y ont recours se considèrent tenus à préciser le sens qu'ils leur donnent.

Or, nous avons pu constater que ces termes prenaient en réalité des significations très différentes ⁽¹⁾, et que le fait de ne pas les expliciter était une source importante de confusions et d'erreurs qui ne pouvait manquer de freiner le progrès des sciences humaines et le développement des recherches interdisciplinaires. L'on sait en effet, depuis Socrate, que tout dialogue et toute science commencent obligatoirement par une définition des concepts.

C'est pourquoi nous prendrons la peine de déterminer la ou les significations données par Lévi-Strauss à des termes aussi courants que ceux de signifiant et de signifié, ou de synchronie et de diachronie. Cela s'impose d'autant plus qu'il lui a fallu adapter ces vocables de la linguistique à l'étude des faits sociaux et culturels, et qu'il a été parfois amené, au fur et à mesure que ses recherches progressaient, à modifier les définitions qu'il avait d'abord proposées dans son *Anthropologie structurale*, sans toujours se préoccuper de le signaler.

D'autre part, la valeur d'une méthode dépend en partie de celle de son outillage conceptuel. Aussi ce chapitre a-t-il également pour but d'apprécier l'une à la lumière de l'autre.

⁽¹⁾ Ce qu'a révélé, par exemple, le colloque organisé il y a une dizaine d'années sur les « Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales », La Haye, Mouton, 1962.

Puisque c'est à la linguistique que Lévi-Strauss emprunte l'essentiel de ses concepts, nous partirons donc, chaque fois qu'il y a lieu de la linguistique, et plus particulièrement des écrits de F. de Saussure, de R. Jakobson et d'E. Benveniste qui constituent avec l'article de Troubetzkoy déjà cité, ses principales sources de référence.

1. SYSTÈME/MÉTASYSTÈME

La nouveauté de l'enseignement de Saussure se trouve dans l'idée, riche d'implications, que la langue forme un système : « La langue est un système qui ne connaît que son ordre propre » ; « la langue est un système dont toutes les parties peuvent et doivent être considérées dans leur solidarité synchronique » (1). Le caractère fondamental du système, c'est la primauté du tout sur les éléments qui le composent : il est erroné de « croire qu'on peut commencer par les termes et construire le système en en faisant la somme, alors qu'au contraire, c'est du tout solidaire qu'il faut partir pour obtenir par analyse les éléments qu'il renferme » (2). Ce principe contient en germe l'essentiel de la conception structurale. E. Benveniste en souligne les implications dans les termes suivants : « Les entités linguistiques ne se laissent déterminer qu'à l'intérieur du système qui les organise et les domine, et les unes par rapport aux autres (...). C'est tout d'abord le système qu'il faut dégager et décrire. On élabore ainsi une théorie de la langue comme système de signes et comme agencement d'unités hiérarchisées » (3).

C'est le sens que Lévi-Strauss donne au terme de système, entendant par là un ensemble significatif d'éléments interdépendants, dans lequel il y a priorité du tout sur les parties, les éléments pris isolément étant dénués de signification, et n'en acquérant qu'au niveau du tout. La modification de l'un quelconque des éléments composants entraînant une transformation de la composition du système, implique nécessairement la modification de tous les autres éléments (AS 306, 391).

Bien qu'« une structure offre un caractère de système » (4), les termes de structure et de système ne sont pas pour autant identiques. Le système, c'est l'ensemble des données objectives qui constituent l'objet d'étude du chercheur, dans tel ou tel domaine : « Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symbo-

(1) F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1966, p. 43, 124.

(2) *Ibidem*, p. 157.

(3) E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 21.

(4) Cf. à la fin de ce chapitre, la critique faite par D. Sperber de cette proposition.

liques, au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion » (MM XIX) ; « L'ensemble des coutumes d'un peuple (...) forme des systèmes » (TT 203). L'étude de ces systèmes permettra d'en dégager la ou les structures essentielles, qui expliquent leur fonctionnement : « L'avunculat pour être compris, doit être traité comme une relation intérieure à un système, et (...) c'est ce système lui-même qui doit être considéré dans son ensemble, pour en apercevoir la structure » (AS 56). S'interrogeant sur la base commune aux divers systèmes d'échange restreint, Lévi-Strauss déclare de même : « On ne peut la trouver que dans une structure globale de la parenté, plus ou moins complètement reflétée dans chaque système » (SEP 154).

Le principe d'immanence, contenu dans l'affirmation de Saussure que « la langue est un système qui ne connaît que son ordre propre », conduit à étudier le système comme une totalité close ⁽¹⁾, portant en elle-même son intelligibilité, sans qu'il soit nécessaire de prendre en considération les influences qui peuvent s'exercer sur elle de l'extérieur (facteurs historiques, géographiques, etc.). Nous verrons cependant que Lévi-Strauss a été amené à appliquer ce principe avec de plus en plus de souplesse ⁽²⁾.

Un système, pour être intelligible, doit être choisi à un niveau de généralité élevé, il doit être aussi « total » que possible ⁽³⁾. Étant donné que l'ethnologue peut toujours découvrir de nouveaux documents, et que ses sources d'information sont nécessairement fragmentaires, cette totalité est plus souvent visée qu'atteinte, elle ne peut être que « tendancielle et projective » (CC 13). Le système en tant qu'objet d'étude n'est donc pas simplement donné, il implique déjà de la part du chercheur une opération de découpage et de sélection des faits.

Métasystème.

C'est un système qui recouvre plusieurs groupes de mythes. Ainsi, Lévi-Strauss après avoir constitué un groupe de mythes d'origine du feu (S₁), un groupe de mythes d'origine du tabac (S₃), et un groupe de mythes d'origine du miel (S₋₃), établit l'unité du métasystème constitué par l'ensemble S₁, S₃, S₋₃ (MC 40) ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ C. LÉVI-STRAUSS, « Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines », *Alethéia*, n° 4, mai 1966, p. 202. On considérera, écrit Lévi-Strauss, « que pour les besoins de la cause, l'objet analysable forme un système clos ».

⁽²⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, III B).

⁽³⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, I, A, 1).

⁽⁴⁾ Cf. également la description du métasystème constitué par S₁ (mythes d'origine du feu et de la cuisine) et S₂ (mythes d'origine des cochons sauvages, donc de la viande) : I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 1), A, a).

II. STRUCTURE

Le terme de « structure », qui n'avait jamais été utilisé par Saussure, apparaît à côté de celui de système dans les travaux du premier Congrès des philologues slaves qui inaugurent en 1929 l'activité du Cercle linguistique de Prague. On y préconise « une méthode propre à permettre de découvrir les lois de structure des systèmes linguistiques et de l'évolution de ceux-ci ». La notion de structure est étroitement liée à celle de « relation » à l'intérieur du système. C'est le sens que lui donne Troubetzkoy dans son article sur « La phonologie actuelle », que nous avons signalé comme une des principales sources de référence de Lévi-Strauss : « Un système phonologique n'est pas la somme mécanique de phonèmes isolés, mais un tout organique dont les phonèmes sont les membres et dont la structure est soumise à des lois » (1). La structure apparaît donc comme la loi d'organisation du système.

E. Benveniste définit la structure comme « des types particuliers de relations articulant les unités d'un certain niveau », à l'intérieur d'un système, ajoutant : « Envisager la langue (ou chaque partie d'une langue, phonétique, morphologie, etc.), comme un système organisé par une structure à déceler et à décrire, c'est adopter le point de vue « structuraliste » (2).

Le sens du terme structure, ainsi assimilé à un ensemble de rapports invariants dans un système, est proche de celui qui lui est donné par la théorie mathématique des groupes (3).

« Le principe fondamental, affirme Lévi-Strauss, est que la notion de structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci ». Il importe par conséquent de distinguer les notions voisines et souvent confondues de « structure sociale » et de « relations sociales » : « Les *relations sociales* sont la matière première employée pour la construction des modèles qui rendent manifeste la *structure sociale* elle-même. En aucun cas, celle-ci ne saurait donc être ramenée à l'ensemble des relations sociales obser-

(1) N. TROUBETZKOY, « La phonologie actuelle », *Psychologie du langage*, Paris, 1933.

(2) E. BENVENISTE, *op cit.*, p. 21 et 96.

(3) En mathématique « un ensemble d'éléments abstraits est dit posséder une structure, ou être structuré, lorsqu'on a défini, conformément à certains axiomes, certaines relations ou opérations portant sur ses éléments, ce qui permet d'en faire une « théorie ». Les mathématiciens traduisent souvent cette définition en langage de pure extension, une structure devenant alors un schéma de construction d'un ensemble, suivant des lois, à partir d'un ou plusieurs ensembles servant de base ». N. Bourbaki, cité dans le *Vocabulaire de la philosophie*, par A. LALANDE, 7^e édit., p. 1246.

vables dans une société donnée » (AS 305-6). La notion de structure se trouve ainsi liée à celle de modèle, le modèle constituant un intermédiaire nécessaire entre la réalité empirique et la découverte de sa structure.

La structure, bien qu'elle « ne se rapporte pas à la réalité empirique », n'en fait pas moins partie du réel : elle a un « fondement objectif en-deçà de la conscience et de la pensée » (CC 35). Distinguant en effet la structure de la forme, Lévi-Strauss précise : « La forme se définit par opposition à une matière qui lui est étrangère ; mais la structure n'a pas de contenu distinct : elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel » (SF 3). La structure est donc réelle sans être directement observable ; elle est le réel rendu intelligible par une organisation logique, qui ne fait que rendre manifeste l'ordre implicite qui le sous-tend. « Être à la fois empirique et intelligible » (PS 173), on ne saurait l'identifier à un simple schéma conceptuel, bien que celui-ci soit l'intermédiaire nécessaire qui permette d'y accéder. Elle n'est point *dans* l'objet, mais plutôt « *puissance* de l'objet », par quoi « je peux le dépasser » pour construire une sorte de « super-objet » (1), qui se ramène à « certaines relations de corrélations et d'oppositions inconscientes » (AS 29). Par conséquent, « si la structure peut être vue, ce ne sera pas au niveau précédant le niveau empirique, mais à un niveau plus profond, préalablement négligé ; celui de ces catégories inconscientes que nous sommes en droit d'espérer rejoindre » (2).

Lévi-Strauss s'oppose ainsi à la fois à la sociologie empirique anglosaxonne pour laquelle la structure est donnée dans la réalité observable, et au structuralisme idéaliste et formaliste, qui considère que la structure ne correspond à rien de réel, n'étant qu'un schéma purement idéal. La structure est pour lui présente dans l'objet, mais elle a besoin pour être découverte de l'intervention du sujet scientifique (3).

Le structuralisme de Lévi-Strauss fait donc de la structure « une construction informatrice de l'objet », plutôt qu'« une définition de l'objet » (4), pour reprendre la distinction faite par R. Bastide. En tant qu'il s'appuie sur des modèles, il s'oppose au structuralisme de la sociologie concrète, pour qui la structure a une existence réelle qui défie les modèles (5). J. Piaget, quant à lui, oppose au « structuralisme global » qui « s'en tient au système des relations ou interactions obser-

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « Compte rendu du colloque sur le mot structure », in *Sens et usages du terme structure*, La Haye, Mouton, 1962, p. 144.

(2) C. LÉVI-STRAUSS, « On manipulated Sociological models », *Bijdragen tot de Taal, Land-, en Volkenkunde*, 116, I, S. Gravenhage, 1960, p. 53.

(3) Cf. I^{re} partie, Conclusion.

(4) R. BASTIDE, *Sens et usage du terme structure*, La Haye, Mouton, 1962, p. 15.

(5) J. VIET, *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, La Haye-Paris, Mouton, 1967, p. 5-8.

vables, considéré comme se suffisant à lui-même », le « structuralisme méthodique » d'un Lévi-Strauss, dont le propre est « de chercher l'explication de ce système dans une structure sous-jacente qui en permette l'interprétation en quelque sorte déductive, et qu'il s'agit de reconstituer par la construction de modèles logico-mathématiques » (1).

Comme exemple de structure, nous citerons « la structure de parenté la plus simple qu'on puisse concevoir et qui puisse exister », reposant sur quatre termes (frère, sœur, père, fils), unis entre eux par deux couples d'oppositions corrélatives, et tels que, dans chacune des deux générations en cause, il existe toujours une relation positive et une relation négative. En effet, « pour qu'une structure de parenté existe, il faut que s'y trouvent présents les trois types de relations familiales toujours donnés dans la société humaine, c'est-à-dire : une relation de consanguinité, une relation d'alliance, une relation de filiation ». Or, « la structure ici considérée est celle qui permet de satisfaire à cette triple exigence selon le principe de la plus grande économie » (AS 56). Elle est de plus « l'unique matériau de construction des systèmes plus complexes » : « Tout système de parenté est élaboré à partir de cette structure élémentaire se répétant, ou se développant par intégration de nouveaux éléments » (AS 58-9). L'explication du système de parenté consiste donc à dégager la structure élémentaire irréductible qui permet de rendre compte de toutes ses propriétés.

Il y a lieu de signaler l'apparition du terme d' « armature », à côté de celui de « structure », dans les *Mythologiques* : comme la structure, l'armature est « un ensemble de propriétés qui restent invariantes dans deux ou plusieurs mythes » (CC 205). Lévi-Strauss parle, par exemple, de « la triple opposition qui donne son armature au mythe » (M 326 a) : jour/nuit, conjonction/disjonction des sexes, conduite linguistique/conduite non linguistique (MC 359). Le terme d'armature désigne cependant une structure partielle : le message (ou contenu) d'un mythe pouvant s'interpréter selon différents codes (sociologique, astronomique, acoustique, etc.), la structure de ce mythe sera la résultante de ses différentes armatures. Ainsi pour le mythe M 326 a, l'opposition jour/nuit constitue l'armature du code astronomique ; l'opposition conjonction/disjonction des sexes, l'armature du code sociologique ; l'opposition conduite linguistique/non linguistique, l'armature du code rhétorique.

III. FORME

Lévi-Strauss, soucieux de distinguer le structuralisme du formalisme insiste, nous l'avons vu, sur la différence qui existe à ses yeux entre les

(1) J. PIAGET, *Le structuralisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1968, p. 83.

termes de structure et de forme. La notion de forme, dans la mesure où elle « se définit par opposition à une matière qui lui est étrangère », lui paraît incompatible avec une vision structuraliste du réel.

Il ne saurait en effet y avoir « d'un côté de l'abstrait, de l'autre du concret. Forme et contenu sont de même nature, justiciables de la même analyse. Le contenu tire sa réalité de sa structure, et ce qu'on appelle forme, est la « mise en structure » des structures locales, en quoi consiste le contenu (SF 22). Il précise par ailleurs que c'est par l'opération d'un « schème conceptuel », qu'« une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures » (PS 173). La notion de forme traduit donc une distinction arbitraire, que Lévi-Strauss réproouve, bien qu'il y ait parfois recours lui-même : « L'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu » (AS 28). Il retient cependant le terme, pour lui donner le sens de « structure des structures », la forme indiquant un niveau d'abstraction supérieur à celui de la structure : elle est, en quelque sorte, une « super-structure », par rapport à la structure conçue comme un « super-objet ». Ainsi définie, la forme devient synonyme d'« ordre des ordres » comme le prouve l'exemple suivant : « Quand l'anthropologue cherche à construire des modèles, c'est toujours en vue de découvrir une forme commune aux diverses manifestations de la vie sociale » (AS 399).

IV. ORDRE DES ORDRES

« La société enveloppe un ensemble de structures correspondant à divers types d'ordres » : familial, social, politique, économique (AS 347) ; elle peut être ainsi définie comme « ordre des ordres », sans être pour autant équivalente à la somme des structures partielles qui la constituent. Lévi-Strauss précise que « l'ordre des ordres n'est pas une récapitulation des phénomènes soumis à l'analyse. C'est l'expression la plus abstraite des rapports qu'entretiennent entre eux les niveaux où l'analyse structurale peut s'exercer », expression qui désigne « les propriétés formelles de l'ensemble composé des sous-ensembles, dont chacun correspond à un niveau structurel donné ». Comme l'explique J. Pouillon, qui, selon Lévi-Strauss, interprète exactement sa pensée : « Il s'agit de savoir si l'on peut élaborer un système des différences qui ne conduise ni à leur simple juxtaposition, ni à leur effacement artificiel » (AS 364-5). L'ordre des ordres correspond donc à une mise en structure des structures, au système que constitue l'ensemble des structures inventoriées. En tant que tel, il se trouve doté de propriétés distinctes, irréductibles à celles de la somme de ses éléments. Cette expression traduit une ambition de

l'anthropologie, qui est de « formuler un modèle total d'une société donnée » (AS 347).

Lévi-Strauss distingue les ordres « vécus », qui sont fonction d'une réalité objective, et qui peuvent être abordés de l'extérieur, indépendamment de la représentation que les hommes s'en font ; et les ordres « conçus », qui ne correspondent directement à aucune réalité objective, et ne se prêtent par conséquent pas à un contrôle expérimental, si ce n'est par leur mise en relation avec les ordres « vécus » : tels sont les mythes, ou la religion (AS 348). Lui-même s'est d'abord penché sur ces ordres « vécus » que sont les systèmes de parenté, pour se consacrer progressivement à l'étude des ordres « conçus » : art, totémisme, pensée sauvage et mythes.

V. MODÈLE

Le modèle est un système symbolique, construit d'après la réalité empirique, de façon à rendre compte de ses principaux aspects : c'est par son intermédiaire que l'on accède à la structure (AS 306).

On peut concevoir beaucoup de modèles différents mais commodes, à divers titres, pour décrire et expliquer un groupe de phénomènes. Néanmoins, « le meilleur sera toujours le modèle vrai, c'est-à-dire celui qui, tout en étant le plus simple, répondra à la double condition de n'utiliser d'autres faits que ceux considérés, et de rendre compte de tous » (AS 308) (1). Le modèle efficace se caractérise donc par sa conformité au réel, sa simplicité, et son caractère explicatif.

Lévi-Strauss nous renvoie lui-même à la définition plus explicite que Von Neumann et O. Morgenstern proposent du modèle, définition que nous citons, parce qu'elle permet de préciser et d'éclairer la sienne : « Des modèles (tels que les jeux) sont des constructions théoriques qui supposent une définition précise, exhaustive et pas trop compliquée : ils doivent être aussi pareils à la réalité sous tous les rapports qui importent à la recherche en cours. Pour récapituler : la définition doit être précise et exhaustive, pour rendre un traitement mathématique possible. La construction ne doit pas être inutilement compliquée, au point où le traitement mathématique pourrait être poussé au-delà du stade de la formalisation et donner des résultats numériques complets. La ressemblance à la réalité est requise pour que le fonctionnement du modèle soit significatif. Mais cette ressemblance peut être habituellement restreinte à quelques aspects jugés essentiels

(1) Cf. à la fin de ce chapitre la critique faite par D. Sperber et A. Badiou, de cette proposition.

pro tempore. Sinon les conditions ci-dessus énumérées deviendraient incompatibles » (AS 306) (1).

Les modèles peuvent prendre les formes les plus diverses, allant du modèle mathématique (c'est en général le cas des modèles utilisés dans *Les structures élémentaires de la parenté*; les figures géométriques, reproduites plus loin, qui représentent les structures sociales winnebago et indonésiennes, peuvent être également considérées comme tel), à un simple ensemble de propositions liées les unes aux autres par des symboles logico-mathématiques (la plupart des modèles utilisés dans l'analyse des mythes appartiennent à cette catégorie).

Lévi-Strauss distingue les modèles mécaniques, dont les éléments sont à l'échelle des phénomènes, et les modèles statistiques, dont les éléments sont à une échelle différente (AS 311). Ainsi, si l'on étudie les lois du mariage dans les sociétés primitives, il est possible de les représenter sous forme de modèles où figurent les individus effectivement distribués en classes ou en clans, alors que dans notre type de société, en raison du nombre des individus et de la multiplicité des facteurs qui interviennent, il devient nécessaire de déterminer des moyennes et des seuils, et par conséquent d'avoir recours à un modèle statistique.

Il distingue d'autre part les modèles conscients, élaborés par la culture considérée sous forme d'interprétations ou de constructions théoriques, et les modèles inconscients, élaborés par l'ethnologue. Celui-ci doit préférer les modèles dont il est lui-même l'auteur, à ceux que lui propose la culture indigène qu'il étudie, et qui sont généralement peu féconds, leur fonction étant « de perpétuer les croyances et les usages, plutôt que d'en exposer les ressorts ». D'autre part, les représentations conscientes des indigènes, bien qu'elles soient structurellement liées aux catégories inconscientes qui constituent la structure de leur pensée, en sont souvent très distantes (AS 308-10).

Lévi-Strauss utilise également les termes de « figure », « schéma », « diagramme », sans les définir les uns par rapport aux autres, de façon sérielle, ce qui permet de penser qu'ils sont pour lui interchangeables. Il présente, par exemple, de la façon suivante les modèles qu'il a élaborés pour décrire les systèmes d'organisation sociale des Winnebago (tribu des grands lacs américains), des Bororo (tribu indienne du Matto Grosso, au Brésil) et des Indonésiens : « Nos trois modèles (...) sont formalisables dans les trois diagrammes ci-dessous, qui sont de même famille et dont chacun illustre toutes les propriétés du système correspondant. Les trois diagrammes ont une structure identique, à

(1) J. VON NEUMANN, O. MORGENSTERN, *Theory of games and economic behaviour*, Princeton University Press, Princeton, 1944, p. 32.

savoir : 1) un groupe de trois petits cercles ; 2) un triscèle ; 3) un grand cercle ; mais la fonction de ces trois éléments n'est pas la même pour chacun ». Nous nous contenterons de reproduire les modèles winnebago et indonésien, que Lévi-Strauss commente en ces termes : « Le village winnebago comprend 12 clans répartis en 3 groupes à raison de 2 groupes de 4 (respectivement « terre » et « eau ») pour la moitié d'en bas et d'un groupe de 4 (« ciel ») pour la moitié d'en haut. Le triscèle représente les possibilités de mariage en fonction de la règle d'exogamie des moitiés. Le grand cercle, qui coïncide avec le périmètre du village, englobe le tout pour en faire une unité résidentielle (fig. 1).

Le modèle indonésien est plus complexe. Nous n'avons plus affaire à des clans groupés, mais à des classes matrimoniales non-résidentielles, c'est-à-dire dont les membres peuvent être dispersés dans plusieurs villages. La règle de mariage asymétrique entre ces classes est du type : un homme A épouse une femme B ; un homme B épouse une femme C ; un homme C une femme A, ce qui implique : 1°) une dichotomie des sexes à l'intérieur de chaque classe — le frère et la sœur ayant un destin matrimonial différent — ; cette fonction dichotomique est signalée dans le diagramme par le triscèle, qui répartit chaque classe en deux groupes : hommes d'un côté, femmes de l'autre ; 2°) dans un tel système, la résidence n'est pas significative et le grand cercle reçoit donc une autre fonction, qui est de traduire les possibilités du mariage entre hommes d'une classe et femmes d'une autre, comme on peut aisément s'en assurer par une simple inspection du diagramme (fig. 2) » (AS 171-3).

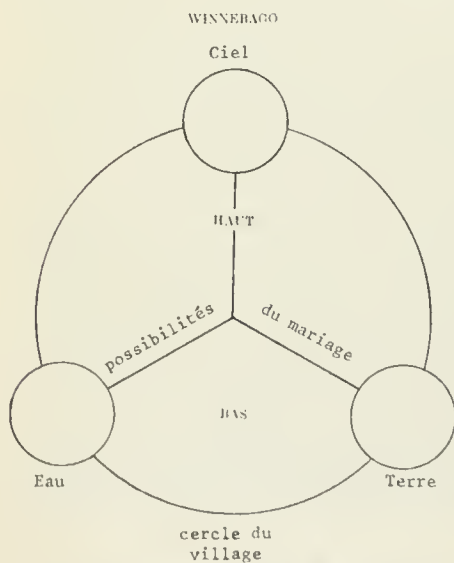


FIG. 1. — Schéma de la structure sociale winnebago.

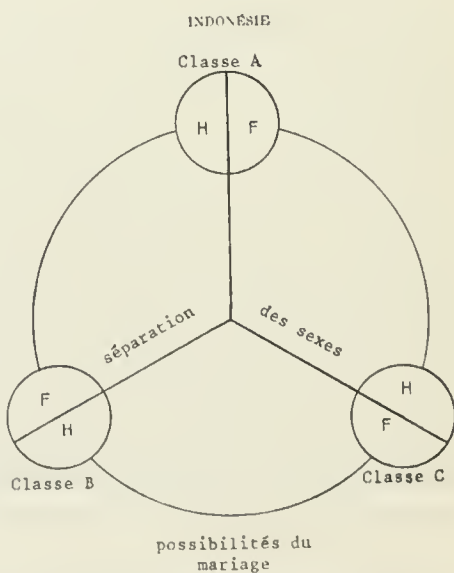


FIG. 2. — Schéma d'une structure sociale de type indonésien.

Ces deux modèles répondent donc aux conditions définies plus haut : conformité au réel, simplicité, pouvoir explicatif. Grâce à l'identité de leurs composants formels, ils permettent de découvrir les structures des systèmes considérés, de comparer ces structures, et de mettre en évidence les différences qui existent entre elles.

Les modèles permettent l'expérimentation et la prévision (1). Aussi représentent-ils le principal instrument d'investigation de la méthode structurale, indispensable pour décrire et expliquer les phénomènes, découvrir leur structure, et les rapports qui peuvent exister entre les différentes structures qui constituent une société (2).

VI. STRUCTURE ET MESURE

Lévi-Strauss tient à préciser qu'il n'existe aucune connexion nécessaire entre la notion de structure et celle de mesure (AS 310). Il déclare même qu'il n'envisage de recourir au langage mathématique qu' « à la condition qu'il permette de retrouver les propriétés exclusives de l'objet », affirmant ainsi son souci de maintenir l'analyse structurale dans une perspective qualitative (3).

Le recours au langage mathématique et à la logique symbolique, s'impose pour plusieurs raisons. Au niveau des modèles, les symboles logico-mathématiques permettent d'illustrer la description sous une forme simplifiée (CC 39). L'anthropologie a d'autre part « besoin d'un langage commun pour traduire des expériences sociales hétérogènes », le vocabulaire courant, produit de nos propres catégories sociales, y étant impropre. Ce langage doit être « très abstrait », « pour assurer la compatibilité d'expériences, de prime abord irréductibles » (4). Or, les mathématiques modernes (logique mathématique, théorie des ensembles, théorie des groupes, topologie) offrent la possibilité de traiter de manière rigoureuse des problèmes qui ne comportent pas de solution métrique. S'écartant de la perspective quantitative des mathématiques traditionnelles, donnant une importance croissante au point de vue qualitatif, elles sont appelées à jouer un rôle essentiel en anthropologie (AS 310).

Lévi-Strauss s'est ainsi servi de l'algèbre et de la théorie des groupes de permutation pour procéder à l'étude et à la classification des lois du mariage de la tribu des Murngin (SEP 194-225). Il souligne lui-même la parenté qui existe entre les modèles de Von Neumann, illustrant la théorie des jeux, et ceux qu'utilisent les ethnologues dans le domaine de la parenté (AS 328-9), ou ceux que présentent certains

(1) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. II, I, A), 2), b).

(3) « Philosophie et anthropologie », Interview de C. LÉVI-STRAUSS, *Cahiers de philosophie*, n° 1, janvier 1966, p. 55.

(4) Art. cit., p. 51.

mythes, comme le mythe yoruba (PS 177). Il se réfère d'ailleurs à la théorie des jeux pour établir le système des oppositions entre les formes élémentaires du mariage, affirmant que les mariages matrilatéral et patrilatéral « s'opposent au mariage bilatéral comme le cas général au particulier, puisque l'étude mathématique confirme que, dans toute combinaison à plusieurs partenaires, le jeu à deux doit être traité comme un cas particulier du jeu à trois » (SEP 533). La théorie des jeux lui sert également à préciser sa conception du primat des infrastructures (PS 126). Il invoque la nécessité de s'appuyer sur le calcul des probabilités pour expliquer le phénomène des mutations culturelles, et la rareté relative de cultures « plus cumulatives » par rapport aux cultures « moins cumulatives » (RH 61, 66). Il souligne l'intérêt pour l'anthropologie des « nouvelles perspectives ouvertes par la théorie de la communication », les phénomènes isolés par les recherches structurales étant « du même type que ceux dont les théories de la stratégie et de la communication permettent déjà l'étude rigoureuse », en particulier, dans le domaine linguistique (AS 350). Il lui semble ainsi possible d'introduire, dans les études relatives à la parenté et au mariage, « des conceptions dérivées de la théorie de la communication », et par là-même d'aboutir à la conversion des modèles statistiques en modèles mécaniques et inversement » (AS 330).

Il utilise les notions « de transitivité, d'ordre et de cycle, qui se prêtent à un traitement formel et permettent l'analyse de types généralisés de structures sociales où les niveaux de communication et de subordination peuvent être intégrés » (AS 346).

Des figures « en réseaux » lui permettent d'illustrer un système d'oppositions mythiques (OMT 153), ou le système des valences sémantiques du soleil et de la lune (OMT 349).

VII. FONCTION

« Fonctionnalisme et structuralisme vont de pair : le classement des unités linguistiques sur la base de leurs fonctions aboutit à établir une hiérarchie où chacune reçoit le traitement qui lui revient, non du fait de son apparence sensible, mais de celui de sa contribution au fonctionnement de l'ensemble, c'est-à-dire où les traits dégagés ne prennent de sens et de valeur linguistiques que par leur solidarité ou leur interdépendance » (1).

Ce point de vue fonctionnaliste, loin d'être partagé par tous les courants de la linguistique structurale, est propre à l'école de Prague. Troubetzkoy, par exemple, affirme que « le phonème est avant tout un concept fonctionnel, qui doit être défini par rapport à sa fon-

(1) A. MARTINET, *La linguistique synchronique*, Paris, P. U. F., 1965, p. 61-2.

tion » (1) ; Jakobson de son côté considère que « c'est du point de vue de la fonction, et de celui-là seulement », qu'il est possible de se prononcer « sur l'identité ou la non-identité des éléments linguistiques » (2). Benveniste défend les mêmes conceptions : « les parties constituantes » d'une structure « remplissent une fonction » ; la structure confère leur « signification », ou leur « fonction aux parties » (3). Dans cette perspective, la connaissance de la fonction détenue par les éléments à l'intérieur du système, est essentielle : c'est elle qui permet de les identifier, de déterminer leurs rapports et leur sens.

Si Lévi-Strauss condamne le fonctionnalisme en ethnologie (4), il partage le point de vue fonctionnaliste de la linguistique structurale, et considère que la recherche des fonctions à l'intérieur d'un système donné, permet seule d'en analyser les éléments et d'accéder à sa structure.

Il établit d'abord une distinction essentielle entre « valeur utilitaire » et fonction logique ou fonction dans le système : « une technique n'a pas seulement une *valeur utilitaire* ; elle remplit aussi une *fonction* (...). L'ensemble des fonctions fait à son tour appel à une nouvelle notion, celle de structure » (AS 391). Si valeur utilitaire et fonction logique doivent être distinguées, il existe cependant souvent entre elles, un rapport de corrélation : ainsi la pluralité des fonctions remplies dans les mythes par les mêmes objets, résulte de la pluralité des fonctions que ces objets remplissent dans la pratique ou dans l'idéologie indigènes (MC 406).

Pour Lévi-Strauss, la fonction logique s'identifie en fait au sens (5). Aussi utilise-t-il fréquemment l'expression de « fonction sémantique ». Il s'interroge, par exemple, sur la « fonction sémantique » de la sarigue, insistant sur le fait qu'il s'agit là d'un « problème de signification » (CC 194) (6). Définissant le « code » comme « le système des fonctions assignées par chaque mythe à un ensemble de propriétés invariantes, commun à deux ou plusieurs mythes », il montre que le motif des viscères surnageant, qui jouit d'une large diffusion dans la mythologie américaine, peut comme terme de code, remplir deux fonctions distinctes : « En code « aquatique », les viscères sont congrus aux poissons et aux plantes des marais. En code « céleste », ils sont congrus aux étoiles, et plus spécialement aux Pléiades » (CC 250). L'équivalence de la fonction et du sens paraît donc évidente.

La fonction, c'est-à-dire le sens des termes, n'a jamais qu'une valeur

(1) N. TROUBETZKOY, *Principes de phonologie*, Klincksieck, Paris, 1949, p. 43.

(2) R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris, 1963, Édit. de Minuit, p. 60.

(3) E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 23.

(4) Cf Introduction, chap. II, III, 2, 2).

(5) Cf. 1^{re} partie, chap. II, VII, B), 2).

(6) Pour l'élucidation de ce problème, cf. : 1^{re} partie, chap. III, 1^{re} partie, II, 3), A), b).

relative et contextuelle ⁽¹⁾, qu'une analyse logique s'appuyant sur l'ethnographie et sur la sémantique permet seule de découvrir ⁽²⁾. C'est ainsi que, confrontant le mythe M₁, dans lequel le dénicheur d'oiseaux est dénommé Geriguiguiatugo, et le mythe M₂, dont le héros porte le nom de Baitogogo, qui signifie « le confiné », Lévi-Strauss remarque : « La méthode que nous suivons exclut, pour le moment, que nous attribuions aux fonctions mythiques des significations absolues, qu'il faudrait, à ce stade, rechercher en dehors du mythe (...); il ne s'agit pas de trouver d'abord et sur un plan qui transcende celui du mythe, la signification du surnom Baitogogo, ni de découvrir les institutions extrinsèques auxquelles on pourrait le rattacher, mais de dégager par le contexte sa signification relative dans un système d'oppositions, doté d'une valeur opératoire ». Il convient donc, à titre d'hypothèse, « d'interpréter le surnom du second des deux héros par le commun dénominateur de leurs fonctions sémantiques respectives », c'est-à-dire l'attitude que tous deux adoptent dans le récit à l'égard du monde féminin (CC 64-5). Cet exemple confirme l'équivalence de la fonction et de la signification, leur valeur relative et contextuelle, et la subordination de l'analyse sémantique à l'analyse logique.

VIII. LANGUE/PAROLE — CODE/MESSAGE

A l'origine de la linguistique structurale, on trouve la distinction capitale faite par Saussure, à l'intérieur du langage, entre la langue et la parole. La langue représente l'aspect social et codifié du langage, et n'évolue que lentement ; elle impose son code à l'individu qui parle, et qui ne dispose par conséquent que d'une liberté d'expression limitée. La science du langage ne peut porter que sur la langue qui commande la parole ⁽³⁾.

Cette opposition a été interprétée, notamment par la linguistique américaine et la théorie de l'information, en termes de code et de message. Le code correspond à la langue considérée comme un répertoire, le message à la parole, ou à l'énoncé. Le code est ainsi l'organisation qui permet la construction du message, et ce à quoi on confronte chaque élément du message pour en connaître le sens.

Jakobson définit ainsi ces termes : « Le destinataire perçoit que l'énoncé donné (message) est une combinaison de parties constituantes (phrases, mots, phonèmes, etc.) sélectionnées dans le répertoire de toutes les parties constituantes possibles (code) ». Dans ces conditions, deux références servent à interpréter le signe : l'une au code, et l'autre au contexte. Une unité signifiante donnée peut être remplacée

⁽¹⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, II, A).

⁽²⁾ Cf. III^e partie, chap. I, IV, 2).

⁽³⁾ F. de SAUSSURE, *op. cit.*, p. 23-39, 112-113.

par d'autres signes plus explicites, appartenant au même code, grâce à quoi sa signification générale est révélée, tandis que son sens contextuel est déterminé par sa connexion avec d'autres signes à l'intérieur de la même séquence. Autrement dit, il s'agit de pratiquer l'épreuve de substitution, au plan paradigmatique et au plan syntagmatique (1). Jakobson précise également le sens des termes « encodage » et « décodage » : « En gros, le processus d'encodage va du sens au son, et du niveau lexico-grammatical au niveau phonologique, tandis que le processus de décodage présente la direction inverse, du son au sens, et des éléments aux symboles (2) ».

Lévi-Strauss se réfère à la distinction de la langue et de la parole : « En distinguant entre la langue et la parole, Saussure a montré que le langage offrait deux aspects complémentaires : l'un structural, l'autre statistique ; la langue appartient au domaine d'un temps réversible, et la parole, à celui d'un temps irréversible » (AS 230).

Il utilise également les termes de code et de message, avec le sens que leur donnent la linguistique et la théorie de l'information. Ces termes lui servent, par exemple, à définir les notions et croyances de type « totémique » : ce sont « des codes permettant, sous forme de systèmes conceptuels, d'assurer la convertibilité des messages afférents à chaque niveau (...) » (PS 120 ; idem PS 101, 302).

Les termes de code et de message jouent un rôle particulièrement important dans l'analyse des mythes. Ayant convenu d'appeler « armature », « un ensemble de propriétés qui restent invariantes dans deux ou plusieurs mythes », Lévi-Strauss définit le code comme « le système des fonctions assignées par chaque mythe à ces propriétés », et le message comme « le contenu d'un mythe particulier » (CC 205). Il y a donc pour chaque mythe autant d'armatures différentes que de codes utilisés. « Les mythes transmettent, en effet, le même message à l'aide de plusieurs codes » (MC 405). Le code sociologique a recours à « des oppositions fondées sur des liens d'alliance et de parenté » (CC 168). Les codes sensoriels établissent « des oppositions entre des qualités sensibles promues ainsi à une véritable existence logique » ; ils sont au nombre de cinq, puisque l'homme possède cinq sens, « montrant ainsi que toutes les possibilités empiriques sont systématiquement inventoriées et mises à contribution » (CC 172) : codes visuel, olfactif, gustatif, tactile et acoustique (CC 155-172). Sont également mis en évidence un code culinaire (ou techno-économique), un code cosmologique (ou astronomique) (MC 405), un code esthétique (CC 168), anatomique (ou physiologique) (CC 276), métalinguistique (ou rhéto-

(1) Cf. plus loin dans ce chapitre : XI.

(2) R. JAKOBSON, *op. cit.*, p. 48-9, 93.

rique) (MC 156), qui joue sur la « dualité du nom propre et du nom commun, de la métonymie et de la métaphore, de la contiguïté et de la ressemblance, du sens propre et du sens figuré » (MC 253).

Ces codes « consistent à leur tour en une grammaire et un lexique » (CC 218), le sens de ces termes se trouvant précisé dans le passage suivant relatif aux systèmes totémiques : « Sans que le contenu du message soit modifié, le groupe social peut le coder sous forme d'une opposition catégorique : haut/bas, ou élémentaire : ciel/terre, ou bien encore spécifique : aigle/ours, c'est-à-dire au moyen d'éléments lexicaux différents. Et pour assurer la transmission du message, le groupe social a également le choix entre plusieurs procédés syntactiques : appellations, emblèmes, conduites, prohibitions, etc. employés seuls ou associés » (PS 197-8).

Les codes constituent donc une sorte de répertoire, dans lequel chaque mythe choisit les mots et la syntaxe de son message. Les ressemblances ou les différences entre les mythes peuvent apparaître soit au niveau du message, soit au niveau des codes (et concerner le lexique, la grammaire, ou les deux à la fois), soit au niveau de l'armature (1).

IX. SIGNIFIANT/SIGNIFIÉ/SENS — LA DOUBLE ARTICULATION DU LANGAGE

Pour Saussure, le signe linguistique unit « un concept et une image acoustique », qu'il appelle également « signifié et signifiant ». Le lien unissant le signifié au signifiant est arbitraire, si bien que « le signe linguistique est arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité ». « Ainsi l'idée de sœur n'est liée par aucun rapport intérieur avec la suite de sons s-ö-r qui lui sert de signifiant; il pourrait être aussi bien représenté par n'importe quelle autre : à preuve les différences entre les langues et l'existence même de langues différentes : le signifié « bœuf » a pour signifiant b-ö-f d'un côté de la frontière, et o-k-s (ochs) de l'autre » (2).

E. Benveniste a justement critiqué la conception saussurienne du signe, montrant que seul le rapport entre le signe et l'objet réel qu'il désigne est arbitraire mais qu'il n'y a pas d'arbitraire dans la constitution du signe lui-même, puisqu'entre le signifiant et le signifié existe un lien nécessaire (3).

La langue est composée de signes qui n'existent « que par l'association du signifiant et du signifié » : elle est « comparable à une feuille de papier : la pensée est le recto et le son le verso ; on ne peut découper

(1) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 1), A), a).

(2) F. de SAUSSURE, *op. cit.*, p. 98-101.

(3) E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 50-5.

le recto sans découper en même temps le verso ; de même dans la langue, on ne saurait isoler le son de la pensée, ni la pensée du son ; on n'y arriverait que par une abstraction dont le résultat serait de faire de la psychologie pure ou de la phonologie pure » (1).

Saussure, cependant, définit le signe en faisant abstraction de sa valeur référentielle, c'est-à-dire de la réalité qu'il désigne. Il insiste sur le fait que le signe linguistique n'unit pas « une chose et un nom », et qu'en lui, la combinaison du signifiant et du signifié « produit une forme, non une substance » (2).

Il distingue également la signification de la valeur. La signification équivaut selon lui au concept auquel renvoie un mot, c'est-à-dire au signifié. Mais elle ne suffit pas à déterminer la valeur du mot, qui résulte de « ce qui existe en dehors de lui », autrement dit du contexte. Ainsi « le français *mouton* peut avoir la même signification que l'anglais *sheep*, mais non la même valeur, et cela pour plusieurs raisons, en particulier parce qu'en parlant d'une pièce de viande apprêtée et servie sur la table, l'anglais dit *mutton* et non *sheep*. La différence de valeur entre *sheep* et *mouton* tient à ce que le premier a à côté de lui un second terme, ce qui n'est pas le cas pour le mot français ». Le sens des mots, par conséquent, « n'a rien d'initial », « il n'est qu'une valeur déterminée par ses rapports avec d'autres valeurs similaires ; et (...) sans elles la signification n'existerait pas » ; les concepts « sont purement différentiels, définis non positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système » (3).

La comparaison de la langue à un jeu d'échecs permet d'illustrer cette idée : « La valeur respective des pièces dépend de leur position sur l'échiquier, de même que dans la langue, chaque terme a sa valeur par son opposition avec tous les autres termes » (4).

Une autre comparaison, celle de la colonne qui se trouve d'une part dans un certain rapport avec l'architrave qu'elle supporte, tout en évoquant, si elle est d'ordre dorique, la comparaison mentale avec les ordres ionique, corinthien, etc., suggère que le sens résulte non seulement des éléments présents dans la chaîne (rapports syntagmatiques), mais aussi des éléments absents constituant une « série mnémorique virtuelle » (5) (rapports paradigmatisques). Un mot comme « enseignement » par exemple, ne peut manquer de faire surgir devant l'esprit des « séries associatives » de termes ayant tous avec lui quelque chose de commun : radical (enseigner, renseigner, etc.) ; suffixe (armement, changement, etc.) ; signifiant (clément, justement, etc.) ; signifié

(1) F. de SAUSSURE, *op. cit.*, p. 144, 157.

(2) idem, *ibidem*, p. 157.

(3) idem, *ibidem*, p. 160-2.

(4) idem, *ibidem*, p. 125-6.

(5) Cf. plus loin dans ce chapitre : xi.

(instruction, éducation, etc.). Ainsi, « un terme donné est comme le centre d'une constellation, le point où convergent d'autres termes coordonnés, dont la somme est indéfinie » (1).

S'il ne faisait pas de doute pour Saussure que la linguistique, en tant que science des signes, devait étudier conjointement leurs deux aspects indissociables, le signifiant et le signifié, il ne s'en est pas moins, lui-même, surtout intéressé à l'étude du signifiant (phonologie) et de la grammaire, délaissant celle du signifié. Après lui, l'école de Prague a fondé la phonologie. Quant à l'école de Copenhague, elle s'est surtout préoccupée d'élaborer une théorie générale du langage, la glos-sémantique, qui réduit la sémantique à une combinatoire de signes.

Développant l'idée de Saussure que « la langue est une forme et non une substance », Hjelmslev choisit délibérément de n'en étudier que la forme. Il considère cette forme linguistique sous deux aspects : la forme de l'expression et la forme du contenu, qui correspond respectivement au signifiant et au signifié. Le signe linguistique est donc une unité composée d'une forme du contenu et d'une forme de l'expression, liées entre elles par un rapport de présupposition réciproque. La forme est constituée par un réseau de dépendances d'où toute substance se trouve exclue, aussi bien la substance de l'expression (vocale, graphique, gestuelle), que la substance du contenu (intentions, significations). Hjelmslev entreprend donc de créer une science de l'expression qui ne soit pas une phonétique, et une science du contenu qui ne soit pas une sémantique. Son analyse de la forme du contenu, inspirée par la logique, aboutit dès lors à l'élimination du sens. Dans un système logique, les symboles n'ont pas de contenu sémantique, leur sens est déterminé par les axiomes qui règlent leur emploi, la sémantique se résorbe dans la syntaxe. Il en va de même pour la théorie glossématique qui soumet le signifié comme le signifiant à une analyse différentielle, en partant du principe que « toute unité se définit par sa place dans le contexte », la signification qu'elle porte étant « purement contextuelle » (2). Dans cette perspective, la signification propre des mots s'efface ; le sens d'un élément n'est que la résultante de l'ensemble des rapports qu'il entretient avec d'autres, et n'apparaît par conséquent qu'à l'intérieur d'une structure, c'est-à-dire d'un système de compossibles, comme c'est le cas pour les symboles logiques. La sémantique disparaît là encore au profit de la syntaxe.

Le coup de grâce a été donné à la sémantique par la linguistique américaine, qui, avec L. Bloomfield (3) et Z. Harris notamment,

(1) F. de SAUSSURE, *op. cit.*, p. 170-5.

(2) L. HJELMSLEV, *Prolegomena to a theory of language*, Indiana University Publications, I, 1953, p. 45.

(3) Celui-ci définit le signe linguistique comme « une forme phonétique qui a un sens (...) dont on ne peut rien savoir ». Cité par A. J. GREIMAS, in *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, 1966, p. 7.

affirmait que l'analyse linguistique, pour être scientifique, devait faire abstraction du signifié, et s'attacher uniquement à la définition des phonèmes et des morphèmes d'après leur distribution dans un corpus donné. La distribution d'une unité est l'ensemble des environnements où elle peut apparaître (c'est-à-dire des éléments qui la précèdent et la suivent) ; elle est déterminée de manière formelle par la segmentation de l'énoncé et la permutation des unités ainsi obtenues.

L'école de Copenhague et celle de Prague, bien qu'elles aient négligé la sémantique, sont cependant restées fidèles à la leçon de Saussure. Jakobson a vivement critiqué l'erreur de la linguistique américaine et affirmé le dualisme indissoluble du signe linguistique : « La marque constitutive de tout signe en général, du signe linguistique en particulier réside dans son caractère double : chaque unité linguistique est bipartite et comporte deux aspects, l'un sensible et l'autre intelligible, d'une part le signifié (le signifiant de Saussure), d'autre part le signatum (le signifié).

Ces deux éléments constitutifs du signe linguistique (et du signe en général) se supposent et s'appellent nécessairement l'un l'autre (...). On ne peut mener à bien l'analyse d'un signe linguistique quel qu'il soit, qu'à la condition d'étudier son aspect sensible à la lumière de son aspect intelligible (le signifiant à la lumière du signifié) et réciproquement. Le dualisme indissoluble de tout signe linguistique est le point de départ de la linguistique moderne dans le combat obstiné qu'elle mène sur deux fronts » (1).

E. Benveniste défend un point de vue semblable : le sens « est une condition indispensable de l'analyse linguistique » ; il « est en effet la condition fondamentale que doit remplir toute unité de tout niveau pour obtenir statut linguistique » (2). Le parallélisme fondamental de structure entre « l'expression » (le signifiant) et « le contenu » (le signifié) constitue également un des points essentiels de la glossématique de Hjelmslev.

Si l'étude du niveau phonologique a été, dans l'ensemble, plus poussée que celle du niveau sémantique, c'est dans la mesure où elle était plus facile à entreprendre ; l'étude du contenu pose en effet un problème particulier, celui de la distinction entre grammaire et lexique. Cependant, dès les débuts de l'école de Prague, Jakobson a appliqué à des problèmes de contenu, le principe de l'analyse en oppositions binaires (en particulier dans ses études sur le verbe russe et sur le système des cas), avant même que ce principe ne devienne la pierre de touche de sa théorie phonologique (3), en 1938. Hjelmslev, quant à

(1) R. JAKOBSON, *op. cit.*, p. 162-3.

(2) E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 122.

(3) R. JAKOBSON : 1932 : « Zur Struktur des russischen Verbums » ; 1936 : « Beitrag zur allgemeinen Kasuslehre » (ces deux études ont été reprises dans le volume 2 des *Selected Writings*, La Haye) ; 1938 : « Observations sur le classement phonologique des consonnes », Gand.

lui, n'a cessé de mener de front l'étude des deux plans en se servant du même outillage conceptuel et des mêmes méthodes. C'est selon des méthodes essentiellement semblables à celles des phonologues que des linguistes français comme E. Benveniste, ou récemment B. Pottier, ont étudié la morphologie et la syntaxe, et c'est selon des méthodes apparentées que Halliday et Mc Intosh en Angleterre, ou Conklin aux États-Unis, s'attaquent maintenant à l'étude du lexique (1). Il n'en demeure pas moins vrai que la sémantique est restée « la parente pauvre » de la linguistique, cette situation s'expliquant par « le retard historique des études sémantiques, les difficultés propres à la définition de leur objet et la vague du formalisme » (2).

La double articulation du langage.

Le principe de double articulation du langage a été formulé par A. Martinet. La première articulation concerne les monèmes, ou plus petites unités significatives d'une langue ; chacune de ces unités présente une « forme vocale » et un « sens ». Grâce à cette première articulation, un nombre indéfini d'énoncés est possible sur la base d'un inventaire limité à quelques milliers de monèmes différents. La deuxième articulation désigne les phonèmes, par eux-mêmes dénués de signification, mais qui servent à former les monèmes signifiants. Grâce à la deuxième articulation, les langues peuvent se contenter de quelques dizaines de phonèmes pour obtenir la forme vocale de milliers de monèmes (3).

Jakobson distingue pareillement deux niveaux de langage et par conséquent de l'analyse linguistique : le niveau sémantique (première articulation), et le niveau phonologique (deuxième articulation) (4). E. Benveniste de son côté parle de « niveau phonématique » (distinguant même un niveau infraphonématique, celui des traits distinctifs, qu'il appelle « niveau mérismatique »), de « niveau du mot » (distinguant là encore un niveau supérieur, le « niveau catégorématique », c'est-à-dire celui de la proposition) (5).

A la suite de Saussure, Lévi-Strauss définit le signe « comme un lien entre une image et un concept, qui, dans l'union ainsi réalisée, jouent respectivement les rôles de signifiant et de signifié. Comme l'image, le signe est un être concret, mais il ressemble au concept

(1) Nous devons ces précisions à l'article de N. RUWET : « Linguistique et sciences de l'homme », *Esprit*, nov. 1963, p. 564-578.

(2) A. J. GREIMAS, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966, p. 6 et 7.

(3) A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, A. Colin, coll. U2, 1967, p. 14-15.

(4) J. JAKOBSON, *op. cit.*, p. 104 et 163.

(5) E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 119, 131.

par son pouvoir référentiel » (PS 28). Reprenant la terminologie de Jakobson, il distingue dans le signe deux aspects, le sensible et l'intelligible (correspondant respectivement au signifiant et au signifié) : les signes « expriment l'un par le moyen de l'autre » (CC 22).

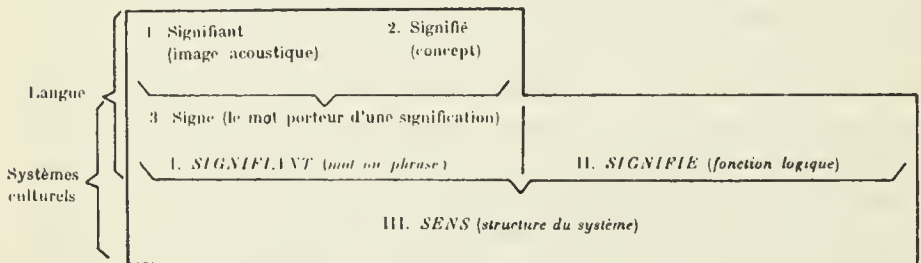
Après avoir cité et commenté l'article de Benveniste consacré à la critique du principe saussurien de la nature arbitraire du signe linguistique (AS 101 et 230), il démontre à son tour que « le signe linguistique est arbitraire *a priori*, mais qu'il cesse de l'être *a posteriori* » (AS 105 et SF 35) : admettons, écrit-il, « conformément au principe saussurien, que rien ne prédestine *a priori* certains groupes de sons à désigner certains objets, il n'en semble pas moins probable qu'une fois adoptés, ces groupes de sons affectent de nuances particulières le contenu sémantique qui leur est devenu lié » (AS 106). Bien qu'il ait commencé par affirmer qu'« il n'y a pas de relations nécessaires à l'étage du vocabulaire » (AS 44), il est amené à nuancer lui-même ce principe : « Quand nous envisageons le vocabulaire *a posteriori*, c'est-à-dire déjà constitué, les mots perdent beaucoup de leur arbitraire, car le sens que nous leur donnons n'est plus seulement fonction d'une convention. Il dépend de la manière dont chaque langue découpe l'univers de signification dont relève le mot, il est fonction de la présence ou de l'absence d'autres mots pour exprimer des sens voisins » (AS 107). Ainsi, conclut-il, le caractère arbitraire du signe linguistique n'est-il que provisoire. Le signe une fois créé, sa vocation se précise, d'une part en fonction de la structure naturelle du cerveau, de l'autre par rapport à l'ensemble des autres signes, c'est-à-dire de l'univers de la langue, qui tend naturellement au système » (AS 108). Il développe à nouveau cette idée dans *La pensée sauvage* (PS 207).

Lévi-Strauss se réfère au principe de double articulation du langage, et plus particulièrement à un article de Benveniste, qui souligne le fait que « (les) morphèmes, éléments de signification, se résolvent à leur tour en phonèmes, éléments d'articulation dénués de signification » (1). « Dans le langage articulé par conséquent, ajoute-t-il, le premier code non signifiant est, pour le second code, moyen et condition de signification : de sorte que la signification elle-même est cantonnée sur un plan » (CC 28). Il s'attache à montrer qu'il en est de même pour la peinture et la musique, qui s'efforcent de rendre signifiants en les organisant et les composant, des valeurs plastiques et des sons, en eux-mêmes dépourvus de signification. Le principe de double articulation lui permet alors de condamner la peinture non-figurative, la musique concrète et la musique sérielle, parce qu'elles cèdent à « l'utopie du siècle, qui est de construire un système de

(1) On trouve l'énoncé du même principe, mais cette fois sans référence d'auteur, dans AS 230 ; PS 295 ; SF 34.

signes sur un seul niveau d'articulation, que ce soit le premier ou le deuxième » (CC 28-32) ⁽¹⁾.

Cependant, Lévi-Strauss a choisi d'étudier des systèmes culturels (systèmes de parenté, totémiques, mythologiques) qui, bien qu'analogues au système symbolique du langage ⁽²⁾, n'en restent pas moins distincts. Les unités constitutives de tels systèmes se situant au niveau des mots, ou de la phrase, et non au niveau des phonèmes, la signification des termes de signifiant et de signifié doit être nécessairement modifiée. Le signifié du langage habituel y joue le rôle de signifiant ; celui-ci désigne donc les termes de parenté, les noms d'espèces animales ou végétales, les myèmes. La fonction logique que ces termes remplissent dans le système, c'est-à-dire les concepts ou la réalité qu'ils désignent de par les rapports de corrélation et d'opposition qu'ils entretiennent entre eux, représente le signifié. L'ensemble des rapports invariants ainsi définis, constitue le sens ou la structure du système considéré. Le schéma suivant permet d'illustrer ce décalage du signifiant et du signifié, qui s'opère quand on passe du système linguistique aux systèmes culturels.



C'est ainsi qu'après avoir constaté « la coexistence d'une même structure sociale avec des nomenclatures de parenté et des réglementations du mariage différentes », Lévi-Strauss affirme : « De ces trois types de phénomènes, la structure est toujours la plus simple ; elle consiste en un ensemble symbolique qui peut exprimer des significations différentes, sans qu'on puisse pour autant dénier qu'une corrélation fonctionnelle existe toujours entre le signifiant et le signifié » (SEP 184). Les termes de parenté équivalent donc bien au signifiant ; les rapports qu'établissent entre ces termes les règles matrimoniales constituent le signifié, tandis que la structure sociale invariante à laquelle renvoie l'ensemble de ces règles représente la signification du système. L'identification des termes de parenté aux phonèmes, est

⁽¹⁾ Cf. III^e partie, chap. I, II.

⁽²⁾ Cf. Introduction, chap. II, IV.

d'ailleurs expressément faite : « Comme les phonèmes, les termes de parenté sont des éléments de signification ; comme eux, ils n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes » (AS 40-1). Il en est de même des biens et des services, dans les systèmes économiques (AS 327). Les systèmes de classification totémiques sont également considérés comme des « systèmes de signification » (PS 295), dans lesquels « l'animal individuel joue le rôle de signifiant, et le caractère sacré s'attache non à lui ou à son icône, mais au signifié dont ils tiennent indifféremment lieu » (PS 319).

Quant aux mythes et aux contes, ils se décomposent en « grosses unités constitutives », ou « mythèmes », qui relèvent du « niveau de la phrase », et n'acquièrent une fonction signifiante que sous forme de « paquets de relations ». Ils « résultent d'un jeu d'oppositions binaires ou ternaires (ce qui les rend comparables aux phonèmes), mais entre des éléments qui sont déjà chargés de signification sur le plan du langage, (...) et qui sont exprimables par des mots du vocabulaire (...). Certes, ce sont encore des mots, mais à double sens : des mots de mots, qui fonctionnent simultanément sur deux plans, celui du langage, où ils continuent de signifier chacun pour soi, et celui du métalangage, où ils interviennent comme éléments d'une super-signification, qui ne peut naître que de leur union » (SF 35). Lévi-Strauss précise sa pensée à l'aide de l'exemple suivant : « Dans un conte, un « roi » n'est pas seulement un roi, et une « bergère », une bergère, mais (...) ces mots et les signifiés qu'ils recouvrent, deviennent des moyens sensibles pour construire un système intelligible formé des oppositions : mâle/femelle (sous le rapport de la nature) et : haut/bas (sous le rapport de la culture), et de toutes les permutations possibles entre les six termes » (SF 33). Les mythèmes se situent par conséquent, « non pas sur le plan du vocabulaire, mais sur celui des phonèmes ; avec cette différence qu'ils n'opèrent pas sur le même *continuum* (ressources de l'expérience sensible dans un cas, de l'appareil phonateur, dans l'autre), avec cette ressemblance aussi, que le continuum est décomposé, et recomposé, selon des règles, binaires ou ternaires, d'opposition ou de corrélation » (SF 34).

Fidèle à l'enseignement de la phonologie, Lévi-Strauss considère que « le sens résulte toujours de la combinaison d'éléments qui ne sont pas eux-mêmes signifiants », qu'il n'est par conséquent « jamais un phénomène premier », qu'il « est toujours réductible » (1). A la suite de Saussure, il affirme que toute signification est contextuelle et différentielle : « Les symboles n'ont pas une signification intrinsèque et invariable, ils ne sont pas autonomes vis-à-vis du contexte. Leur signification est d'abord de position » (CC 64 ; OMT 184). Cependant,

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, nov. 1963, p. 637.

il donne à cette affirmation un sens plus large que Saussure, qui par le terme de « contexte » signifiait simplement l'énoncé du discours. Lévi-Strauss précise en effet sa pensée en ajoutant : « Les termes n'ont jamais de signification intrinsèque ; leur signification est « de position », fonction de l'histoire et du contexte culturel d'une part, et d'autre part, de la structure du système où ils sont appelés à figurer » (PS 74). Le contexte, pour lui, n'est donc pas simplement linguistique, il inclut l'histoire et les différentes expressions culturelles de la société dont provient le système étudié.

X. MÉTALANGAGE — DÉNOTATION/CONNOTATION

Pour Saussure, il n'existe que des « concepts » (signifiés) et des « images acoustiques » (signifiants). Certains linguistes cependant, comme S. Ullmann ⁽¹⁾, ont jugé bon d'introduire un troisième terme, le « référent », ou la chose nommée, dans le circuit des relations sémantiques. Le sens, dans cette perspective, résulte du rapport entre ces trois termes : le signifiant, le signifié, et le référent, ce dernier étant l'élément dont l'approche ressortit le moins à la linguistique. Un cas particulier est celui du « métalangage » où les référents eux-mêmes sont des signifiés. C'est par exemple le langage employé pour la description de la langue.

Une autre distinction importante du point de vue du sens, est celle qui est faite entre la fonction référentielle et la fonction émotionnelle des signes. Elle est à la base des recherches stylistiques récentes, et se rattache à l'opposition « dénotation-connotation », déjà employée par la logique scolastique, mais admise depuis quelque temps dans la terminologie de la linguistique moderne. Le plan connotatif y a été défini comme « un système dont le plan d'expression est constitué lui-même par un système de signification » ; il s'agit donc d'un système complexe dont le langage articulé forme le premier système. Le méta-

Sa = signifiant

Sé = signifié

Sa		Sé	
Sa	Sé		

— Connotation —

Sa		Sé	
		Sa	Sé

— Métalangage —

(1) S. ULLMANN, *The principles of Semantics*, Glasgow, 1951.

langage constituerait précisément le cas opposé : le premier système y devient non le plan de l'expression, mais le plan du contenu, ou signifié du second système. Le tableau précédent résume ces deux points de vue (1).

Lévi-Strauss utilise pour la première fois le terme de « métalangage » dans son article de 1960, « La Structure et la Forme » : « Modes du langage, écrit-il, les mythes et les contes en font un usage « hyperstructural » : ils forment, pourrait-on dire, un « métalangage », où la structure est opérante à tous les niveaux » ; il précise alors les caractéristiques de ce métalangage : « Une autre dimension s'ajoute à l'habituelle, parce que règles et mots y servent à construire des images et des actions qui sont, à la fois, des signifiants « normaux » par rapport aux signifiés du discours, et des éléments de signification, par rapport à un système significatif supplémentaire, qui se situe sur un autre plan » (SF 33) (2). Cette expression est ensuite reprise dans les *Mythologiques*.

Quant au terme de connotation, il fait son apparition dans les *Mythologiques*, avec le sens que lui donne la linguistique moderne : « Dans le registre des trophées, y lit-on par exemple, le poil pubien connote la disjonction du soleil et de l'humanité (...), le scalp connote leur conjonction ». L'auteur a en effet préalablement montré que les scalps provenaient d'ogres à cheveux rouges, et rehaussaient de leur éclat la lumière du soleil. D'autre part, dans le mythe du soleil pris au piège, le héros, furieux que le soleil ait roussi son beau manteau, confectionne un lacet avec un poil pubien de sa sœur, et s'en sert pour capturer le soleil, après quoi la nuit règne sur la terre. Les mythes dans lesquels figurent scalps et poil pubien traitent de l'instauration de la périodicité saisonnière. Ainsi, le thème principal qu'ils « dénotent », se trouve-t-il enrichi de « connotations » supplémentaires par les motifs qui l'accompagnent (OMT 327).

XI. PARADIGMATIQUE/SYNTAGMATIQUE

Saussure distinguait dans le discours, les rapports syntagmatiques, ou série effective des termes enchaînés, et les rapports associatifs, ou série virtuelle des termes qui auraient pu être utilisés à la place des termes choisis : « Le rapport syntagmatique est *in praesentia* : il

(1) In *Linguistique*, Guide alphabétique sous la direction d'A. Martinet, Paris, Denoël, 1969, p. 342.

(2) Cf. plus haut dans ce chapitre : ix.

repose sur deux ou plusieurs termes également présents dans une série effective. Au contraire, le rapport associatif unit des termes *in absentia*, dans une série mnémonique virtuelle » (1).

Les disciples de Saussure parleront ensuite de plan ou de rapports syntagmatiques et paradigmatiques. Ainsi Benveniste écrit-il : « Les unités de la langue relèvent, en effet, de deux plans : syntagmatique quand on les envisage dans leur rapport de succession matérielle, au sein de la chaîne parlée, paradigmatique quand elles sont posées en rapport de substitution possible, chacun à son niveau et dans sa classe formelle » (2). Jakobson, de son côté, utilise les expressions : « axe des combinaisons » et « axe des sélections » (ou des « substitutions ») ou encore « axe métaphorique », et « axe métonymique » (3).

Lévi-Strauss reprend ces termes dans son analyse des mythes. « La chaîne syntagmatique » désigne « le déroulement du récit » ; « l'ensemble paradigmatique » est formé soit par plusieurs mythes, ou segments de mythes, soit par des segments superposables de la chaîne syntagmatique, constituant autant de variations sur un même thème » (CC 312-3) (4).

XII. MÉTAPHORE/MÉTONYMIE

Jakobson, nous l'avons vu, utilise fréquemment les adjectifs « métaphorique » et « métonymique », au lieu de « syntagmatique » et « paradigmatique ». Il donne, en effet, aux notions de métaphore et de métonymie un champ d'application très vaste, s'en servant pour l'étude des styles littéraires, aussi bien que pour celle des troubles aphasiques. La polarité métaphorique (les rapports de similarité) et la polarité métonymique (les rapports de contiguïté) constituent, d'après lui, les deux modalités fondamentales de l'expression littéraire, tant du point de vue du style, que des genres et des écoles : la première est caractéristique de la poésie, du lyrisme, du romantisme ; la seconde, de la prose, de l'épopée, du réalisme.

A l'instar de Jakobson, Lévi-Strauss a souvent recours aux termes « métaphore » et « métonymie », et aux adjectifs correspondants pour désigner un rapport, une fonction ou une transformation. Après avoir introduit ces termes dans *Le totémisme aujourd'hui* et *La pensée sauvage*, il en fait un usage systématique dans les *Mythologiques*. Il commence par les appliquer à la description des systèmes de classification totémiques : « Le niveau des espèces, écrit-il, peut élargir son

(1) F. de SAUSSURE, *op. cit.*, p. 171.

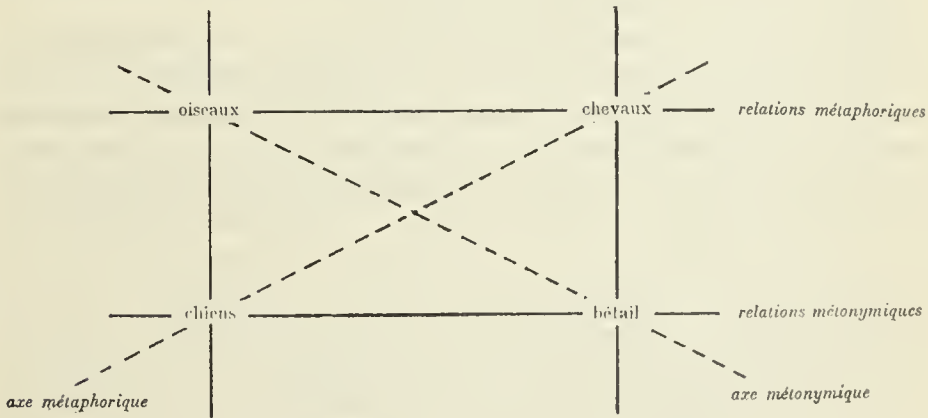
(2) E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 22.

(3) R. JAKOBSON, *op. cit.*, p. 48, 61-66.

(4) 1^{re} partie, chap. IV, II, 1), A).

réseau vers le haut, c'est-à-dire en direction des éléments, des catégories et des nombres, ou le resserrer vers le bas, en direction des noms propres (...). Le réseau engendré par ce double mouvement est lui-même recoupé à tous les niveaux, puisqu'il existe un grand nombre de manières différentes de signifier ces niveaux et leurs ramifications : appellations, différences vestimentaires, dessins ou tatouages corporels, manières d'être ou de faire, privilèges et prohibitions. Chaque système se définit ainsi par référence à deux axes, l'un horizontal, l'autre vertical, qui correspondent, jusqu'à un certain point, à la distinction saussurienne entre rapports syntagmatiques et rapports associatifs. Mais à la différence du discours, la pensée « totémique » a ceci en commun avec la pensée mythique et la pensée poétique que, comme Jakobson l'a établi pour cette dernière, le principe d'équivalence joue sur deux plans » (PS 197).

Étudiant dans cette perspective le système de dénomination et de classification de certaines espèces animales par rapport à l'espèce humaine, Lévi-Strauss aboutit aux conclusions suivantes, qu'il illustre par le schéma ci-dessous :



« Sur le plan horizontal, la ligne supérieure correspond à la relation métaphorique, positive ou négative : entre des sociétés humaine et animale (oiseaux) ou entre la société des hommes et l'anti-société des chevaux ; la ligne inférieure, à la relation métonymique entre la société des hommes d'une part, les chiens et le bétail de l'autre, qui sont membres de la première, à titre, soit de sujets, soit d'objets.

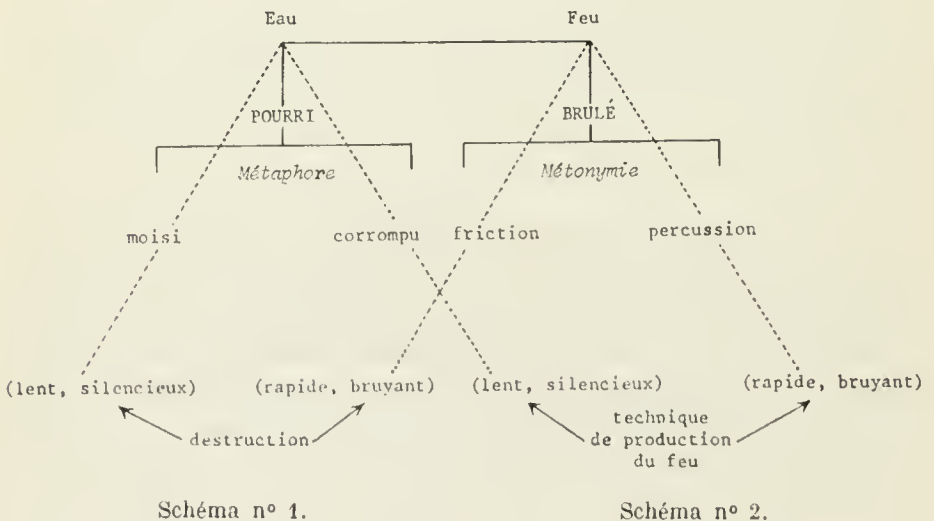
Sur le plan vertical, la colonne de gauche associe les oiseaux et les chiens, qui ont à la vie sociale un rapport, soit métaphorique, soit métonymique. La colonne de droite associe les chevaux et le bétail, qui sont sans rapport à la vie sociale, bien que le bétail en fasse partie

(métonymie) et que les chevaux de course offrent avec elle une ressemblance négative (métaphore).

Enfin, il faut ajouter deux axes obliques, puisque les noms donnés aux oiseaux et au bétail sont formés par prélèvement métonymique (soit sur un ensemble paradigmatique, soit sur une chaîne syntagmatique), tandis que les noms donnés aux chiens et aux chevaux sont formés par reproduction métaphorique (soit d'un ensemble paradigmatique, soit d'une chaîne syntagmatique). Nous avons donc affaire à un système cohérent » (PS 276-7).

L'analyse comparée des mythes M_{18} , M_{21} et M_{27} , conduit Lévi-Strauss à définir comme suit les rapports de transformation qui les unissent : « Il existe donc un rapport entre le *sens* d'une transformation : soit des hommes en loutres, ou des loutres en hommes (dans un cas métonymique : une *partie* des hommes, dans l'autre métaphorique : les loutres copulent avec les femmes *comme* des hommes) ; et le *contenu* de l'autre transformation affectant une substance avalée alors qu'il eût fallu la rejeter au-dehors : tabac ou compote ; mais soit dans un but métaphorique (pour que la fumée du tabac jouât le rôle d'offrande aux Esprits), soit de façon métonymique (en crachant les épines qui faisaient *partie* de la compote) » (MC 35).

Une « loi de la pensée mythique » veut que « la transformation d'une métaphore s'achève dans une métonymie » (PS 141) ⁽¹⁾. Cette loi trouve son illustration dans deux schémas qui figurent l'un dans *Le cru et le cuit* (CC 344, schéma n° 1 ci-dessous), l'autre dans *Du miel aux cendres* (MC 211, schéma n° 2 ci-dessous). Une des oppositions



(1) Cf. plus loin dans ce chapitre : xvi.

fondamentales qui apparaissent dans les mythes, est « l'opposition canonique de l'origine de l'eau (congrue au pourri) et de celle du feu (congru au brûlé) ». Au sein de la catégorie du brûlé, deux « modalités culturelles » sont distinguées : friction et percussion. La technique de production du feu par friction est lente et silencieuse, celle de production du feu par percussion est rapide et bruyante. Cette double opposition renvoie à celle qui était apparue au sein de la catégorie du pourri, où elle se reflète dans deux « modalités naturelles », qui sont respectivement celles du moisi (lent, silencieux) et du corrompu (rapide, bruyant). Les positions symboliques des deux modalités culturelles de la friction et de la percussion « reflètent en langage de métonymie (puisqu'il s'agit de deux causes réelles du même effet) celle qu'au sein de la catégorie du pourri occupaient métaphoriquement (les significations étant alors d'ordre moral) les modalités naturelles du moisi et du corrompu ». Ainsi du schéma n° 1 au schéma n° 2, s'opère le « passage de la métaphore à la métonymie » (MC 211).

XIII. TRAITS DISTINCTIFS, ÉCARTS DIFFÉRENTIELS, OPPOSITIONS PERTINENTES

Saussure affirmait que « dans la langue, il n'y a que des différences (...) (sans termes positifs). Qu'on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées, ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles et des différences phoniques issues de ce système. Ce qu'il y a d'idée ou de matière phonique dans un signe, importe moins que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes (...). Un système linguistique est une série de différences de sons combinées avec une série de différences d'idées » (1). Cependant le terme de « différence » ne s'applique qu'au signifiant et au signifié. Au niveau du signe et de la grammaire, on a affaire à des rapports d'« opposition ». En effet, bien que le signifié et le signifiant soient, chacun pris à part, purement différentiels et négatifs, leur combinaison dans le signe est un fait positif.

Dès lors, les signes, « termes positifs (...) ne sont pas différents, ils sont seulement distincts. Entre eux il n'y a qu'opposition (2) ». Le signe se définit donc de façon extrinsèque, par les rapports d'opposition qu'il entretient avec les autres signes du même niveau, et de façon intrinsèque, comme une différence de sons combinés avec une différence d'idées.

Depuis Saussure, la recherche des « écarts différentiels », ou des « oppositions pertinentes », constitue une des démarches essentielles

(1) F. de SAUSSURE, *op. cit.*, p. 166 et 162.

(2) Idem, *ibidem*, p. 167.

de l'analyse linguistique, de la grammaire jusqu'aux phonèmes. Benveniste et Jakobson ont entendu la leçon de Saussure : « Chacune des unités d'un système se définit ainsi par l'ensemble des relations qu'elle soutient avec les autres unités, et par les oppositions où elle entre ; c'est une entité relative et oppositive, disait Saussure » ; « il est de la nature des faits linguistiques (...) de se réaliser en oppositions et de ne signifier que par là » (1). R. Jakobson de son côté a montré que l'analyse linguistique ne devait pas s'arrêter au phonème, que celui-ci était également constitué par « un ensemble ou un faisceau de traits distinctifs (ou « éléments différentiels », au sens de Saussure) ». Il a réduit ces « traits distinctifs » à douze oppositions binaires, de validité universelle : vocalique/non vocalique, consonantique/non consonantique, grave/aigu, nasal/oral, voisé/non voisé, etc. (2). Ces douze oppositions sont nécessaires et suffisantes pour la description de n'importe quelle langue. L'intérêt des recherches effectuées par Jakobson réside moins dans l'analyse du phonème en traits distinctifs, que dans le caractère binaire qu'il reconnaît à ceux-ci. Alors que le phonème, pour Saussure, n'exige pas son opposé, le trait distinctif, lui, est uniquement caractérisé par la présence ou l'absence d'une certaine qualité. L'inventaire et la définition des phonèmes d'une langue peuvent être déduits d'un tableau où la liste des douze oppositions et la liste des phonèmes figurent l'une en ordonnée et l'autre en abscisse : à chaque phonème correspond une colonne de douze cases, une case pour chaque opposition, et dans chaque case, on met un + ou un — pour indiquer la présence ou l'absence des qualités en question (ou en d'autres termes, leur caractère « marqué » ou « non-marqué »), et un zéro, si l'opposition n'est pas pertinente : « La signification générale d'une catégorie marquée réside en ceci qu'elle affirme la présence d'une certaine propriété (positive ou négative) A ; la signification générale de la catégorie non-marquée correspondante n'avance rien concernant la présence de A, et est employée principalement, mais non exclusivement pour indiquer l'absence de A » (3).

La logique binaire élaborée par Jakobson a vu son succès consacré par la théorie de l'information qui en a fait la base de ses démarches. La plupart des linguistes l'ont adoptée. Un des seuls à en avoir fait la critique, est A. Martinet, qui, tout en acceptant la notion de traits pertinents, refuse leur définition binariste.

Le but premier de l'anthropologie est, selon Lévi-Strauss, « d'analyser et d'interpréter les différences » (AS 19), d'étudier les sociétés

(1) E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 21 et 175.

(2) R. JAKOBSON, *op. cit.*, p. 165.

(3) R. JAKOBSON, *op. cit.*, p. 185.

« en fonction des caractères différentiels, propres aux systèmes de rapports qui les définissent les uns et les autres » (AS 110) : « comme en linguistique, ce sont ces « écarts différentiels » qui constituent son objet propre » (AS 358) ⁽¹⁾.

Aussi se réfère-t-il à la méthode phonologique pratiquée par Troubetzkoy et Jakobson, qui permet de « définir une langue par un petit nombre de relations constantes dont la diversité et la complexité apparente du système phonétique ne font qu'illustrer la gamme possible des combinaisons autorisées » (MM XXXV) : elle consiste pour atteindre une « loi de structure », à analyser les phonèmes en « éléments différentiels », et à organiser ensuite ceux-ci en un ou plusieurs « couples d'oppositions » (AS 42).

Lévi-Strauss insiste cependant sur la nécessité d'adapter cette méthode à la nature propre de l'objet étudié. Si les systèmes de parenté, par exemple, peuvent être rapprochés des systèmes phonologiques, avec lesquels ils présentent certaines analogies, on ne peut traiter les termes de parenté comme des phonèmes, parce qu'ils se situent au niveau du vocabulaire (AS 42-5). Il se rendra compte bientôt, en abordant l'analyse des contes et des mythes, que la méthode phonologique peut être appliquée au niveau du vocabulaire lui-même, à condition de substituer à la signification intrinsèque des mots, la signification relative et contextuelle que désigne leur fonction logique et qui s'exprime par des couples d'oppositions. Chaque personnage, dans cette perspective, « loin de constituer une entité, est, à la manière du phonème, tel que le conçoit Roman Jakobson, un « faisceau d'éléments différentiels » » (SP 26) ⁽²⁾.

Lévi-Strauss utilise fréquemment, surtout dans les *Mythologiques*, les expressions de « terme pertinent », « opposition pertinente », « fonction pertinente », comme le montrent les exemples suivants. Dans la série des moyens magiques illustrés par les mythes cariri, mundurucu, tenetehara et kubenkranken pour expliquer la transformation des humains en cochons, le tabac constitue, écrit-il, « le terme pertinent » (MC 21). Les mythes Tacana (M₁₉₈ à M₂₀₁) répartissent les animaux en deux camps : chenille/grillon, singe/jaguar, grillon/jaguar, renard/jaguar, grillon/melero : « Il semble, conclut l'auteur, que les oppositions pertinentes se situent entre animaux respectivement grands et petits, terrestres et célestes » (MC 71). Les mythes M₇ à M₁₂ et M₁₇₉, paraissent avoir pour « commun dénominateur (...) l'attribution d'une même fonction pertinente à des conduites diverses concernant le bruit » (CC 321).

Il a également recours aux signes + et —, utilisés par Jakobson et

⁽¹⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, V.

⁽²⁾ Cette conclusion fait suite à l'exemple du « roi » et de la « bergère » qui figure plus haut : IX.

correspondant aux catégories « marqué », « non-marqué » ⁽¹⁾ pour indiquer la présence ou l'absence d'une certaine qualité. Il propose ainsi un tableau destiné à montrer « que la cuisine d'une société est analysable en éléments constitutifs qu'on pourrait appeler dans ce cas des « gustèmes », lesquels sont organisés selon certaines structures d'opposition et de corrélation. On peut par exemple distinguer la cuisine anglaise de la française au moyen de trois oppositions : endogène/exogène (c'est-à-dire, matières premières nationales ou exotiques) ; central/périphérique (base du repas et environnement) ; marqué/non marqué (c'est-à-dire, savoureux ou insipide). On aurait alors un tableau où les signes + et — correspondent au caractère pertinent ou non-pertinent de chaque opposition dans le système considéré » (AS 99) :

	<i>Cuisine anglaise</i>	<i>Cuisine française</i>
Endogène/exogène	+	—
Central/périphérique	+	—
Marqué/non marqué	—	+

Cependant, s'il utilise la logique binaire, vulgarisée par la phonétique structurale et l'informatique, Lévi-Strauss a également recours à une logique dialectique, qui ne se préoccupe pas seulement de définir les propriétés de son objet de manière exclusive, en termes de présence ou d'absence, mais aussi de manière inclusive, en élucidant les rapports de corrélation plus complexes qui les caractérisent ⁽²⁾.

XIV. VARIANTES COMBINATOIRES

La notion de « variante combinatoire » peut s'appliquer soit aux phonèmes, soit aux « signifiants de monèmes », soit enfin aux « signifiés de monèmes ». A Martinet définit ainsi cette notion, dans le cas des phonèmes : « On parle de variantes combinatoires ou contextuelles lorsqu'on prend conscience de la différence des réalisations d'un même phonème dans des contextes différents ». Ainsi en espagnol, le phonème /d/ est prononcé différemment dans « nada » (où il apparaît comme une spirante apico-interdentale [ð]) et dans « fonda » (où il apparaît comme une occlusive apico-dentale [d]), parce que dans le premier cas il figure entre deux voyelles et dans le second entre une nasale et une voyelle. Dans le cas des monèmes, il y a variante du signi-

⁽¹⁾ Lévi-Strauss utilise aussi ces termes, comme le montre la citation suivante : « Nous avons montré que les prohibitions alimentaires ne sont pas un trait distinctif du totémisme : on les rencontre associées à d'autres systèmes, qu'elles servent pareillement à « marquer » et réciproquement, les systèmes de dénominations inspirés par les règnes naturels ne s'accompagnent pas toujours de prohibitions alimentaires : ils peuvent être « marqués » de diverses façons » (PS 172).

⁽²⁾ Nous reviendrons plus loin sur cet aspect important de la méthode structurale : cf. I^{re} partie, chap. II, V, C) et D).

fiant lorsque le signifié « aller » s'exprime par /... al.../ dans /nuzalõ/ nous allons et par /... i.../ dans /nuzirõ/ nous irons ; et variante du signifié « court » dans les exemples suivants : il court après l'autobus, il court après la fortune, il court le cerf. Les signifiants de monèmes et leurs variantes s'identifient en termes d'unités distinctives discrètes ou de zéro. Par contre dans le cas des phonèmes ou des signifiés de monèmes, les variantes ne se définissent pas en termes de grandeurs discrètes : toute réalisation d'un phonème est une variante, puisque physiquement elle diffère tant soit peu des autres ; de même le sens du mot varie aussi largement selon les contextes ou les situations ⁽¹⁾. Autrement dit le terme de « variantes combinatoires » désigne les oppositions non pertinentes, qui n'ont pas d'incidence sur la signification. Ainsi les signifiants fer/mère/père/terre, sont distingués grâce aux écarts différentiels qui existent entre f/m/n/t : les oppositions entre f/m/p/t sont pertinentes, alors que celles entre er/ère/erre apparaissent comme non-pertinentes.

C'est dans un sens semblable que Lévi-Strauss utilise la notion de variante combinatoire, pour désigner des termes « remplissant la même fonction dans des contextes différents » (AS 247 ; OMT 22). Il montre ainsi que dans les mythes sud-américains, le poison de pêche ou de chasse est une « variante combinatoire du séducteur, empoisonneur de l'ordre social » (CC 287) ; que la fonction du préa qui met le feu à la brousse peut se réduire à celle de « variante combinatoire de la sarigue : l'un et l'autre se trouvant du côté du feu et de la saison sèche, mais l'un activement, comme incendiaire, l'autre passivement comme incendié » (MC 67) ; que « le collier de perles magiques et la tête coupée de M₄₇₄, celle de M₄₇₅, la tête ou le scalp emperlé de M_{475 a, b}, constituent manifestement des variantes combinatoires du même mytheme » (OMT 285).

XV. SYNCHRONIE/DIACHRONIE

Les termes de synchronie et de diachronie désignent respectivement pour Saussure « un état de langue et une phase d'évolution » : « Est synchronique tout ce qui se rapporte à l'aspect statique de notre science, diachronique, tout ce qui a trait aux évolutions » ⁽²⁾. Avant Saussure, la linguistique consistait essentiellement en une génétique des langues, qui les dissociait en éléments isolés pour en suivre les transformations à travers l'histoire, sans se préoccuper de la nature intrinsèque de la langue. Saussure a renouvelé la conception et les méthodes de la linguistique, en affirmant que « la langue est un système dont toutes les parties peuvent et doivent être considérées dans leur

⁽¹⁾ A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, A. Colin, Paris 1967, Coll. U₂, p. 75 et 106-7.

⁽²⁾ F. de SAUSSURE, *op. cit.*, p. 117.

solidarité synchronique » (1). Il laisse à la « linguistique externe », le soin d'étudier les influences qui peuvent s'exercer de l'extérieur sur ce système (questions d'origine, d'influences, de diffusion, etc.), la « linguistique interne » ne devant s'occuper que de l'étude du système lui-même, « des facteurs constitutifs de tout état de langue », « des rapports logiques et psychologiques reliant des termes coexistant et formant système » (2). Saussure ne semble pas envisager la possibilité d'une étude structurale diachronique.

Selon lui, en effet, les changements linguistiques, ou « faits diachroniques », ont toujours un « caractère accidentel et particulier » (3) ; ils ne portent pas « sur l'agencement » du système, mais « sur les éléments agencés », ne modifiant pas le système, en lui-même immuable, mais faisant apparaître un nouveau système (4). On passe ainsi d'un état de langue à un autre, sans que le changement en tant que tel soit analysable : il n'appartient ni à l'état antérieur, ni à l'état subséquent, « or les états sont seuls importants » (5), parce que seuls dotés d'une réalité objective.

La perspective synchronique adoptée par Saussure, est également celle que choisissait, à la même époque, la linguistique américaine et qui a orienté ensuite les recherches de l'École de Copenhague. L'École de Prague, par contre, avec notamment R. Jakobson et A. Martinet, allait se distinguer par son intérêt pour les recherches diachroniques. Tout en affirmant comme principe méthodologique, dans le premier volume de ses *Travaux*, que l'analyse synchronique de faits actuels est le meilleur moyen de connaître « l'essence et le caractère » d'une langue, elle ne s'opposait pas expressément à la méthode diachronique ; d'autre part, elle remplaçait la théorie saussurienne des changements accidentels et particuliers, par la théorie de « l'enchaînement selon les lois des faits évolutifs », préférant l'hypothèse d'une évolution convergente à celle d'une expansion mécanique et fortuite : « L'histoire d'une langue ne peut être que l'histoire d'un système linguistique, qui subit différentes mutations. Chaque mutation doit être analysée du point de vue du système, tel qu'il était avant et tel qu'il est après la mutation. Synchronie n'est pas égal à statique » (6).

Lévi-Strauss considère quant à lui que « l'opposition entre diachronie et synchronie est largement illusoire, bonne seulement aux étapes préliminaires de la recherche ». Il cite à l'appui de sa thèse, le passage suivant d'un article de Jakobson : « Ce serait une faute grave de considérer la statique et la synchronie comme des synonymes. La coupe

(1) Idem, *ibidem*, p. 124.

(2) Idem, *ibidem*, p. 140-1.

(3) Idem, *ibidem*, p. 131.

(4) Idem, *ibidem*, p. 121.

(5) Idem, *ibidem*, p. 126.

(6) R. JAKOBSON, *op. cit.*, p. 35-6.

statique est une fiction : ce n'est qu'un procédé scientifique de secours, ce n'est pas un mode particulier de l'être. Nous pouvons considérer la perception d'un film, non seulement diachroniquement, mais aussi synchroniquement : toutefois l'aspect synchronique d'un film n'est pas identique à une image isolée extraite du film. La perception du mouvement est présente aussi dans l'aspect synchronique. Il en va de même pour la langue (...). Les tentatives pour identifier la synchronie, la statique et le domaine d'application de la téléologie d'une part, et d'autre part la diachronie, la dynamique et la sphère de la causalité mécanique, rétrécissent illégitimement le cadre de la synchronie, font de la linguistique historique une agglomération de faits dépareillés et créent l'illusion, superficielle et nuisible, d'un abîme entre les problèmes de la synchronie et de la diachronie » (AS 102-3) (1). Il proteste encore, quelques années plus tard, dans sa *Leçon inaugurale*, contre l'idée de Saussure que le diachronique, contrairement au synchronique, est non structural, et affirme dans sa contribution au Colloque sur le sens et les usages du terme structure, qu'« en droit et en fait, il existe des structures diachroniques et des structures synchroniques » (2). Sa position sur ce problème, un des plus importants et des plus discutés de la méthode structurale, étant complexe et fluctuante, nous nous réservons de l'étudier de façon plus approfondie dans un prochain chapitre (3). Nous tenions simplement à situer le structuralisme de Lévi-Strauss, par rapport aux différents courants de la linguistique structurale.

XVI. GROUPES DE TRANSFORMATION, DE PERMUTATION, OU DE SUBSTITUTION/MÉTAGROUPE

C'est d'abord aux mathématiques modernes qu'il convient de se référer pour comprendre le sens de ces termes, notamment à la théorie des ensembles. Un ensemble d'opérations de nature quelconque, portant sur des éléments quelconques, qu'elles changent, ou modifient, ou transforment en d'autres éléments, constitue un groupe, lorsque le produit de deux opérations quelconques de l'ensemble en fait encore partie, en sorte que cet ensemble se laisse inscrire dans une « table de Pythagore » généralisée ; et lorsque toute opération a une inverse qui fait aussi partie de l'ensemble ; enfin celui-ci comprend l'opération identique qui ne change rien. Les modifications que le groupe engendre sont par conséquent réversibles : il peut détruire les changements qu'il a produits.

Un ensemble d'opérations ne constitue un groupe que par la pro-

(1) R. JAKOBSON, « Principes de phonologie historique », in N. TROUBETZKOY, *Principes de phonologie*, trad. française, Paris, 1949, p. 333-6.

(2) C. LÉVI-STRAUSS « Les limites de la notion de structure en ethnologie », in *Sens et usages du terme structure*, Mouton, La Haye, 1962, p. 44.

(3) Cf. I^{re} partie, chap. II IV.

priété de laisser subsister certaines relations invariantes, qui représentent la structure du groupe. Selon que les changements apportés par les opérations du groupe sont plus ou moins forts, la structure invariante sera plus ou moins pauvre. La nature des éléments qui portent la structure, est jusqu'à un certain point indifférente. Cela provient de ce qu'un groupe défini comme tel par sa « table de Pythagore » — c'est ce qu'on nomme un groupe abstrait — peut trouver différentes réalisations, c'est-à-dire plusieurs ensembles d'opérations concrètes ou mathématiques portant sur des éléments différents mais ayant même table. Ces groupes concrétisés, issus d'un même groupe abstrait sont dits « isomorphes » et les structures qu'ils définissent sont les mêmes (1).

Une *application* est une correspondance qui, à chaque élément x d'un ensemble A (appelé ensemble de départ de l'application) associe un et un seul élément y d'un ensemble B (dit ensemble d'arrivée de l'application). Une application f est donc définie par :

- 1) son ensemble de départ A ;
- 2) son ensemble d'arrivée B ;
- 3) la liaison entre les éléments de A et les éléments de B .

On dit que f est une application de A dans B . On note :

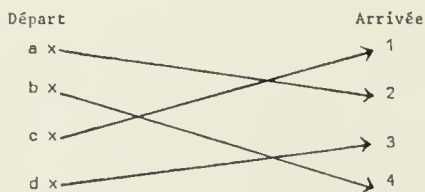
$$f = A \longrightarrow B$$

Pour chaque élément x de A , l'élément y de B qui lui correspond par f est noté :

$$y = fx$$

On dit que y est l'image de x par f (ou dans f).

Une *bijection* est une application telle que tout élément de l'arrivée soit image d'un et d'un seul élément de départ. Exemple :



En chaque point de l'arrivée, aboutit une et une seule flèche.

Une *permutation* d'un ensemble E est une bijection de cet ensemble dans lui-même.

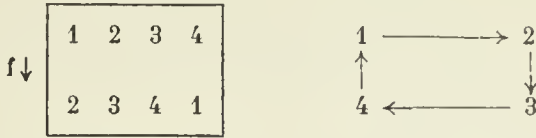
Pour toute permutation f , on peut définir une permutation inverse,

(1) In *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1967, p. 695-8.

notée f^{-1} , qui s'obtient à partir de f , en renversant le sens de toutes les liaisons. Exemple :

$$E = (1, 2, 3, 4)$$

La permutation f , et le réseau qui la figure :



La permutation inverse f^{-1}



Lévi-Strauss a appliqué la théorie des groupes de permutation à l'étude et à la classification des lois du mariage de la tribu des Murngin (SEP 194-225).

La linguistique de son côté, s'inspirant de ces concepts mathématiques et des calculs rigoureux qu'ils permettent, mettait au point un mode d'analyse fondé sur les épreuves de substitution (ou de commutation) et de permutation. C'est encore dans le *Cours de linguistique générale* de Saussure que se trouvent les éléments de base d'une telle analyse. Saussure soulignait en effet « le caractère linéaire du signifiant », c'est-à-dire le fait que les sons et les mots sont perçus dans un certain ordre de succession temporelle, qui n'est pas sans influencer sur leur valeur, celle-ci résultant du contraste avec ce qui précède et ce qui suit dans la chaîne parlée (2). Il invoquait d'autre part la nécessité, pour définir un terme, d'examiner les rapports qu'il entretient avec d'autres termes, *in praesentia*, sur le plan syntagmatique (comme nous venons de l'expliquer), et « *in absentia*, dans une série mnémorique virtuelle », sur le plan paradigmatique (3).

La permutation est une opération qui consiste à mettre en évidence le caractère pertinent de l'ordre linéaire de l'énoncé, autrement dit, le rôle déterminant pour le sens de l'ordre dans lequel deux éléments sont donnés. Ainsi une simple différence d'ordre distingue d'une part « il »/il/ et « lit »/li; d'autre part « Pierre aime Paul » et « Paul aime Pierre » : on dira donc que /l/ et /i/ ou « Pierre » et « Paul » permutent.

(1) Cf. Marc BARBUT, *Mathématiques des sciences humaines*, I. Combinatoire et algèbre, Coll. Sup. P. U. F., 1967, p. 13-4, 22-3, 36.

(2) F. de SAUSSURE, *op. cit.*, p. 103.

(3) Idem, *ibidem*, p. 171, 177-9 ; cf. également : xi de ce chapitre.

Pour le distributionnalisme, c'est la notion d' « environnement » (éléments qui précèdent et qui suivent) qui permet de définir la « distribution » d'une unité (l'ensemble des environnements où elle peut apparaître), et de l'identifier. Dans la théorie glossématique de Hjelmslev, c'est la simple notion de « coexistence » dans un contexte défini (le fait que tel élément se rencontre en même temps que tel autre), qui sert à identifier une unité : s'il parle de permutation, c'est pour désigner un échange de fonction et non de place (mais place et fonction sont souvent liées).

La commutation (ou substitution) désigne la mise en correspondance d'unités ou de combinaisons d'unités dans un contexte déterminé. Prenons par exemple l'énoncé : « Il dessine une carte. » On rapprochera cet énoncé (a) d'énoncés tels que : « Il plie une carte » (b), « Il dessine une carpe » (c), etc. Le rapprochement de (a) et (b) établit une correspondance entre « dessine » et « plie » ; le rapprochement de (a) et (c), une correspondance entre /t/ et /p/ (ou si l'on veut entre carte et carpe). Cette opération effectuée sur une vaste échelle, doit permettre d'identifier les phonèmes et les monèmes ⁽¹⁾.

Permutation et commutation consistent donc à définir tout élément linguistique (phonème ou monème) « par l'ensemble des environnements où il se présente, et au moyen d'une double relation, relation de l'élément avec les autres éléments simultanément présents dans la même portion de l'énoncé (relation syntagmatique) ; relation de l'élément avec les autres éléments mutuellement substituables (relation paradigmatic) » ⁽²⁾. L'école de Prague mit d'abord au point ces procédés d'analyse, suivie par l'école de Copenhague et l'école distributionnelle américaine, qui les appliqua de manière systématique et exclusive.

Lévi-Strauss, quant à lui, utilise indifféremment les termes de « transformation » (ou « transformer »), « permutation » (ou « permuter »), et « substitution ». Il affirme, par exemple, que « comprendre le sens d'un terme, c'est toujours le permuter dans tous ses contextes » (SF 26), et parle de « groupes de substitution, et de transformation » (SF 16).

Il n'est donc pas possible de comprendre la signification que Lévi-Strauss donne à l'expression « groupe de transformation », sans se référer aux mathématiques modernes et à la linguistique structurale. *Les structures élémentaires de la parenté* font uniquement appel à la théorie mathématique des groupes. *L'Anthropologie structurale* fait

⁽¹⁾ In *Linguistique*, Guide alphabétique sous la direction d'André MARTINET, « Médiations », Paris, Denoël, 1969, p. 29-32, 35.

⁽²⁾ E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 120.

une première tentative pour appliquer conjointement la théorie mathématique et la méthode linguistique à l'analyse des mythes. Dans les *Mythologiques* enfin, l'instrument est au point et est constamment utilisé.

La notion de transformation, dans la mesure où elle permet d'étudier les rapports entre éléments d'un ensemble, « abstraction faite des contenus » (AS 366), donne la possibilité, pense Lévi-Strauss, de comparer des structures d'ordres différents (mythologie, rituel, art, idéologie politique, « code » de la politesse, cuisine, etc.), qui sont autant d'« expressions partielles — mais privilégiées pour l'étude scientifique — de cette totalité qu'on appelle la société » (AS 98). Dans le domaine de l'analyse mythique, elle est utilisée « pour résoudre l'antinomie apparente entre la constance de la forme et la variabilité du contenu » (SF 16), le contenu des mythes pouvant varier à l'infini, tandis que leur structure demeure identique. Lévi-Strauss a pu en effet constater que « les écarts différentiels exploités par les mythes ne consistent pas tant dans les choses mêmes, que dans un corps de propriétés communes, exprimables en termes géométriques et transformables les unes dans les autres au moyen d'opérations qui sont déjà une algèbre » (MC 407).

Un bon exemple d'application de la notion de transformation, se trouve dans les pages que Lévi-Strauss consacre à la critique de la méthode d'analyse des contes pratiquée par V. Propp. La structure du conte, telle que celui-ci la dégage, se présente comme une succession chronologique de 31 fonctions qualitativement distinctes. Or, affirme Lévi-Strauss, « parmi les 31 fonctions qu'il distingue, plusieurs apparaissent réductibles, c'est-à-dire assimilables à une *même* fonction, réapparaissant à des moments *différents* du récit, mais après avoir subi une ou plusieurs *transformations* (...) si bien que plusieurs fonctions distinguées par Propp constitueraient, en réalité, le groupe des transformations d'une seule et même fonction. Ainsi, on pourrait traiter la « violation » comme l'inverse de la « prohibition », et celle-ci comme une transformation négative de l'« injonction ». Le « départ » du héros, et son « retour », apparaîtraient comme la même fonction de disjonction, négativement ou positivement exprimée ; la « quête » du héros (il poursuit quelque chose ou quelqu'un) deviendrait la converse de sa « poursuite » (il est poursuivi par quelque chose ou quelqu'un), etc. En d'autres termes, au lieu du schéma chronologique de Propp, où l'ordre de succession des événements est une propriété de la structure :

A, B, C, D... M, N, H, ... T, U, V, W, X.

il faudrait adopter un autre schéma, présentant un modèle de structure définie comme le groupe des transformations d'un petit nombre

d'éléments. Ce schéma aurait l'apparence d'une matrice à 2 ou 3 dimensions, ou davantage :

$$\begin{array}{cccc}
 w & -x & \frac{1}{y} & 1-z \\
 -w & \frac{1}{x} & 1-y & z \\
 \frac{1}{w} & 1-x & y & -z \\
 1-w & x & -y & \frac{1}{z}
 \end{array}$$

et où le système des opérations se rapprocherait d'une algèbre de Boole (...). Si l'on adopte notre conception, l'ordre de succession chronologique se résorbe dans une structure matricielle a-temporelle, dont la forme est en effet constante, et les déplacements de fonctions ne sont plus qu'un de leurs modes de permutation (par colonnes, ou fractions de colonnes, verticales) » (SF 27-9).

C'est à partir de la notion de transformation qu'il est possible de retrouver et de regrouper les variantes d'un même mythe. A l'intérieur des groupes de mythes, de multiples transformations marquent en effet le passage d'un mythe à l'autre, ce qui explique qu'il ne soit pas toujours possible d'apercevoir à première vue leur parenté. Pour passer, par exemple, des mythes « à miel » du Chaco (M_{207} à M_{208}) à ceux de Guyane (M_{233} à M_{235}), les transformations suivantes sont nécessaires : miel/gibier, mâle/femelle, cru/cuit, conjoint/allié, sens propre/sens figuré, diachronie/synchronie, sec/humide, haut/bas, vie/mort (MC 140) ⁽¹⁾.

Comme dans la théorie mathématique des groupes, la réversibilité des opérations de transformation effectuées au sein d'un groupe de mythes constitue la preuve de la réalité de ce groupe. Ainsi, après avoir élucidé les règles permettant de transformer S_1 (mythes dont le héros est un dénicheur d'oiseaux) en S_2 (mythes d'origine des cochons), Lévi-Strauss déclare : « Notre démonstration serait validée de façon décisive s'il était possible de répéter la démarche, mais dans l'autre sens, et, partant cette fois de mythes concernant l'origine du jaguar, de revenir au dénicheur d'oiseaux » (CC 107). C'est à quoi il s'attache dans les pages qui suivent ⁽²⁾.

Les transformations peuvent prendre appui sur des modèles, chaque transformation engendrant un modèle différent, mais de même famille que ceux dont on est parti : « Tout modèle appartient à un groupe de

⁽¹⁾ On trouvera d'autres exemples de ces transformations mythiques, des démarches qui permettent de les découvrir, et des applications qui en sont faites dans les chapitres suivants : I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 1), A) ; I^{re} partie, chap. IV, I, 2) ; I^{re} partie, chap. IV, II, 1), B) et C).

⁽²⁾ Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 3), B), b).

transformations dont chacune correspond à un modèle de même famille si bien que l'ensemble de ces transformations constitue un groupe de modèles » (AS 306). C'est ainsi que les modèles que nous avons présentés ⁽¹⁾ des structures sociales winnebago et indonésiennes, doivent être considérés comme des modèles de même famille ayant une structure identique ⁽²⁾.

Métagroupe.

Ce terme désigne deux ou plusieurs groupes de mythes, comme l'indique l'exemple suivant : « Consolidés l'un avec l'autre, le cycle de la fille folle de miel et celui du tapir séducteur forment donc un métagroupe dont les contours reproduisent à plus grande échelle, ceux que nous avons tracés dans la deuxième partie en nous guidant seulement d'après un des deux cycles » (MC 256).

XVII. SYMÉTRIE, ÉQUIVALENCE, HOMOLOGIE, ISOMORPHIE, TRANSITIVITÉ, RÉFLEXIVITÉ

Les notions d'équivalence, de réflexivité, de transitivité, de symétrie et d'isomorphie, ont été empruntées par Lévi-Strauss à la théorie mathématique des ensembles. La relation d'équivalence définit dans un ensemble une sous-classe d'objets indifférenciés, correspondant à la notion intuitive de « qualitativement identiques ». Cette relation est naturellement susceptible d'être déterminée par des propriétés purement formelles : réflexivité (pour tout a , a équivalent à a), symétrie (quels que soient a et b , si a équivalent à b alors b équivalent à a), transitivité (quels que soient a , b et c , si a équivalent à b et b équivalent à c , alors a équivalent à c). C'est ainsi que l'arithmétique introduit la notion de congruence : deux nombres entiers seront dits congruents *modulo* n s'ils diffèrent entre eux d'un multiple de n et ils seront dans cette perspective considérés comme équivalents ⁽³⁾. La notion d'isomorphie désigne la correspondance entre deux ensembles apparentés par l'existence d'un même système de relations ; celle d'homologie, la correspondance entre éléments appartenant à des ensembles différents liés par une relation ⁽⁴⁾.

Lévi-Strauss emploie indifféremment les termes de congruence, d'homologie et de correspondance, qu'il désigne par le même symbole : \equiv . Il reconnaît lui-même qu'il donne à tous ces termes des « acceptions très lâches » : « Nous les utilisons pour désigner de gros

⁽¹⁾ Cf. plus haut dans ce chapitre : v.

⁽²⁾ Cf. à la fin de ce chapitre la critique faite par D. Sperber de cette proposition.

⁽³⁾ G. G. GRANGER, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 111.

⁽⁴⁾ Cf. « Petit Robert », *Dictionnaire*, Société du Nouveau Littre, Paris, 1967.

paquets de relations dont nous percevons confusément qu'elles ont quelque chose en commun » (CC 39).

Ainsi constate-t-il que dans les mythes M_{15} à M_{20} , les termes de la série des moyens magiques transformant les hommes en animaux sont liés : « La fumée de tabac et la fumée de plumes ont en commun d'être piquantes, mais l'une puante et l'autre parfumée ; les compotes de fruits sont savoureuses (puisqu'on les mange dans tous les cas), mais plus ou moins bien préparées : lisses au gosier quand les fruits ont été débarrassés de leurs épines, ou bien piquantes ; le miel aussi peut être lisse ou grumeleux. Il y a donc deux fumées, deux compotes, deux miels. Enfin, dans les mythes homomorphes (ayant même armature), le miel et le tabac sont en rapport de symétrie inversée » (MC 23). Étant donné que dans le mythe M_{16} sur l'origine des cochons sauvages, la fumée de tabac ingérée (qui, chez les Bororo, transforme les hommes en loutres) est l'opérateur de leur transformation en cochons (alors que, chez les Bororo, la compote épineuse remplit cette seconde fonction), il est possible de comprendre la raison de l'intervention des loutres, maîtresses des poissons comme les cochons le sont du gibier terrestre : « Les deux espèces sont symétriques sous réserve des transformations, homologues entre elles, du sec en mouillé, du tabac en compote, de la chasse en la pêche, et finalement du feu en eau » (MC 35).

Dans la mythologie de la cuisine, les « émetteurs de bruit » (pierre et bois) sont des « opérateurs, permettant d'exprimer l'isomorphisme de tous les systèmes d'oppositions relevant de la sensibilité, et donc de poser comme totalité, un groupe d'équivalences associant la vie et la mort, l'alimentation végétale et le cannibalisme, la pourriture et l'imputrescibilité, la mollesse et la dureté, le silence et le bruit » (CC 161) (1).

L'*Anthropologie structurale* utilise pour la première fois les expressions de « chaînes cycliques et intransitives » (présentées comme caractéristiques de certaines institutions des sociétés animales, comme le *pecking order* chez les poules) et de « chaînes transitives et non-cycliques » (qui seraient le propre des sociétés humaines), impliquant que « celui qui siège au bas bout est, par définition, exclu du haut bout ». L'article où figurent ces expressions date de 1952. Lévi-Strauss a ajouté en note, lors de sa parution au chapitre quinze de son ouvrage, qu'en 1957 la distinction qu'il avait faite ne lui paraît plus valable. Il a en effet été amené depuis, à étudier des « sociétés où l'on observe des cycles hiérarchiques et intransitifs, tout à fait comparables au *pecking order* ». C'est le cas des relations de vasselage qui subsistaient jusqu'au début du xx^e siècle dans les Iles Fidji et qui impliquaient

(1) Cf. 1^{re} partie, chap. III, 1^{re} partie, II, 1), A), C).

qu' « une seigneurie A fût vassale d'une autre B, B de C, C de D, et D de A », et cela parce qu'au vasselage par coutume se superpose un vasselage par conquête : à la suite d'une guerre malheureuse, la seigneurie D a pu récemment tomber sous le vasselage de A. « Non seulement, constate Lévi-Strauss, la structure ainsi réalisée est la même que celle du *pecking order*, mais — sans qu'on s'en soit aperçu —, la théorie ethnologique a devancé de plusieurs années l'interprétation mathématique, puisque celle-ci se fonde sur la distinction de deux variables opérant avec un certain décalage » (AS 345-6).

Les Mythologiques présentent une situation identique, où « la structure intransitive du cycle : terre > eau > ciel (> terre) se ramène, comme c'est souvent le cas (...), à l'action conjuguée de deux variables non explicitées » (OMT 264-5) (1).

Confrontant, par ailleurs, deux groupes de mythes (M_{233} à M_{237} et M_{238} et M_{239}), dans lesquels un animal (abeille ou jaguar) s'oppose à un héros humain, Lévi-Strauss montre la transformation qui s'opère dans ces groupes d'un « système à deux termes, cyclique et non transitif, en un système transitif comprenant plusieurs termes » : « La première partie de M_{238} transforme le système polaire en système cyclique, sans introduire de nouveaux termes ; cette transformation a lieu au sens propre puisque les deux adversaires se donnent matériellement la chasse en tournant autour d'un arbre, qui est une chose. Cette poursuite se solde par une conjonction positive dont la portée est encore restreinte : l'homme triomphe du jaguar. Le système cyclique et ordonné apparaît d'abord sous une forme verbale et figurée dans M_{239} (1^{re} partie), où il est sanctionné par une disjonction positive (l'homme échappe au jaguar), puis au sens propre et sous forme réelle dans M_{238} (2^e partie), avec pour sanction une conjonction positive dont la portée est maintenant générale : l'homme est devenu le maître de tous les gibiers » (MC 149-50).

(1) Cf. 1^{re} partie, chap. II, V, D), Analyse des mythes M_{400} et M_{401} .

CONCLUSION

Il est paradoxal de constater que les critiques les plus importantes que le structuralisme de Lévi-Strauss ait suscitées, s'adressent à la philosophie plus qu'à la méthode elle-même, qui constitue pourtant son apport essentiel et le plus novateur.

Dan Sperber ⁽¹⁾ est à notre connaissance le premier qui ait fait la critique systématique de la méthode structurale, notamment de son outillage conceptuel. Nous ne pouvons présenter ici qu'un aperçu de son argumentation, non qu'elle nous paraisse en tous points décisive, mais parce qu'elle a le mérite de montrer que cette rigueur scientifique, dont le structuralisme se targue, et qui est généralement considérée comme son acquis le plus certain, est elle aussi contestable.

Nous ne retiendrons donc à titre d'exemple que les commentaires de D. Sperber concernant les définitions de la structure et des modèles. La première proposition qu'il discute est la suivante :

(I) « En premier lieu une structure offre un caractère de système. Elle consiste en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres » (AS 306).

« Comme Lévi-Strauss l'a souvent noté, remarque D. Sperber, et comme la proposition (I) l'implique, ce sont les rapports entre les éléments et non les éléments eux-mêmes qui définissent la structure ». Or, si une structure « consiste en éléments », on ne peut pas dire qu'un système réel et un modèle construit ont la même structure, les éléments n'étant pas les mêmes. « Il semble donc plus juste de définir la structure comme les propriétés d'un ensemble — en particulier les contraintes d'un système et les règles d'un modèle — que comme l'ensemble muni de ces propriétés ». L'auteur démontre alors, en prenant l'exemple du système que constitue la terminologie de parenté fran-

⁽¹⁾ In *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, « Le structuralisme en anthropologie », Paris, 1968, Seuil, p. 169-238.

çaise, que « pour qu'un ensemble soit muni d'une structure ou constitue un système, il n'est pas nécessaire qu'il existe une dépendance absolue entre ses éléments, ni « qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres ».

Il passe ensuite à l'examen de cette deuxième proposition : (II) « En second lieu, tout modèle appartient à un groupe de transformations dont chacune correspond à un modèle de même famille, si bien que l'ensemble de ces transformations constitue un groupe de modèles » (AS 306).

Cette proposition implique d'une part que les modèles peuvent être construits déductivement à partir d'une définition générale ; d'autre part, elle spécifie le mode de cette construction par des « transformations » qui portent sur des modèles et engendrent des modèles exclusivement. Or, il n'y a pas de « raison *a priori* pour que les modèles soient engendrés à partir de règles propres à une famille d'entre eux ; il y en a encore moins pour que ces règles soient des règles de transformation du type envisagé. Ce sont là des *possibilités* logiques ; si on veut y voir des *nécessités* (...), il faut le justifier empiriquement ».

D. Sperber constate alors que « les modèles de permutation des structures élémentaires de la parenté constituent une des seules familles de modèles en anthropologie, qu'on puisse construire à partir d'une définition générale », que c'est en tout cas la seule « pour laquelle on puisse concevoir les transformations conformes à la proposition (II) ». S'appuyant sur l'exemple du système *kariera*, il démontre que les transformations conformes à cette proposition, « qui opèrent uniquement à l'intérieur d'une famille de modèles, ne sont nécessairement ni toutes, ni seules pertinentes ». Il avait préalablement montré qu'une faible partie seulement des « modèles » de permutation utilisés dans *Les structures élémentaires de la parenté* étaient des modèles au sens strict, c'est-à-dire « aptes à représenter des systèmes empiriquement possibles ». Il conclut donc que la proposition (II) est non seulement infirmable du point de vue théorique, mais encore injustifiée sur le plan empirique.

(III) « Troisièmement, les propriétés indiquées ci-dessus permettent de prévoir de quelle façon réagira le modèle, en cas de modification d'un de ses éléments » (AS 306).

« Cette proposition (III) n'est juste que si une modification d'un élément obéit à une règle générale du modèle [proposition (I)], et si cette règle n'est que la réalisation particulière d'une règle générale à un groupe de modèles [proposition (II)]. Nous avons contesté que ceci ou cela soit épistémologiquement nécessaire. »

(IV) « Enfin le modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement puisse rendre compte de tous les faits observés » (AS 306).

Que signifie, se demande D. Sperber, le terme « tout » ? « Tout » ne désigne jamais tout, mais la totalité d'un ensemble ». Pour déterminer un tel ensemble, il y a des choix à faire. « Soit les éléments de cet ensemble sont pris tels quels dans la réalité ; soit ils sont pris dans une situation idéale, abstraite de la réalité dont on aura éliminé les facteurs externes à l'objet de la recherche. Quoi qu'on en pense, c'est cette deuxième possibilité qui s'impose : on ne saurait rendre compte, au moyen d'un modèle, de phénomènes qui ne sont pas dus au système que le modèle représente. Mais ce choix ne va pas sans difficulté ; il rend nécessaire une hypothèse théorique sur la nature du système ; sinon on éliminerait ce dont il est difficile de rendre compte, avec ce qui ne peut ni ne doit être expliqué ». Or, cette hypothèse faisant défaut, un certain arbitraire intervient nécessairement dans la constitution de l'objet d'étude. D'autre part, les conditions d'adéquation énoncées par cette proposition, ne sont ni nécessaires, ni suffisantes. En effet, « certains faits observés ne doivent pas être expliqués » (pouvant être simplement accidentels) ; « il faut par contre représenter des phénomènes qui ne sont pas donnés à l'observation ; Lévi-Strauss ne dit pas autre chose lorsqu'il maintient, à tort ou à raison, le modèle d'un système d'alliance patrilatéral (...) bien qu'un tel système ne se rencontre pas ».

Les conclusions que tire l'auteur de telles critiques sont les suivantes : « Si la recherche structuraliste a pu progresser avec des instruments beaucoup plus spécifiés qu'il n'est méthodologiquement nécessaire, c'est en se satisfaisant de critères d'adéquation beaucoup trop vagues. Les analyses ainsi produites ne sont pas pour autant mauvaises, loin de là, mais tant que le « tout se passe comme si » ⁽¹⁾ reste à la fois intuitif et arbitraire, il n'est guère possible de les valider pleinement ».

Nous ne partageons pas entièrement ces conclusions. Il y a certes dans toute science, et même dans les sciences exactes, une part d'intuition et d'arbitraire, qui ne suffit pas à condamner la science. C'est en fait à la pratique de prouver le bien-fondé de la théorie (et non l'inverse, comme semble le vouloir D. Sperber), la théorie n'ayant d'autre but que d'orienter la pratique. Or, l'article théorique que critique D. Sperber date de 1952, c'est-à-dire d'une époque où Lévi-Strauss n'a encore produit que *Les structures élémentaires de la parenté*, et où par conséquent l'essentiel de son œuvre est encore en gestation. S'il prend alors la peine de définir les grandes lignes de sa méthode, c'est pour faire le point, et surtout pour forger les instruments, poser

⁽¹⁾ D. Sperber a noté auparavant que les structuralistes font un usage générique de cette formule.

les jalons et indiquer la direction de ses recherches ultérieures. Il n'hésitera pas à modifier sa méthode au fur et à mesure que ses travaux progressent ⁽¹⁾, n'attachant à l'aspect théorique de son œuvre qu'une importance relative et secondaire, dans la mesure où il se considère avant tout comme un « artisan laborieux » ⁽²⁾.

Si, comme nous le pensons, l'outillage conceptuel n'a pas une valeur absolue, mais une valeur opératoire, la théorie structuraliste ne peut être jugée sans tenir compte de son évolution ultérieure et des analyses qu'elle a permises.

A. Badiou dénonce également le caractère faussement scientifique du structuralisme de Lévi-Strauss, en démontrant que le concept de modèle, qui en constitue la clé de voûte, est un concept plus philosophique ou idéologique que scientifique.

Son entreprise est inspirée par la volonté de traquer les idéologies, où qu'elles se trouvent. Il s'en prend ici à cette « formation idéologique particulière, distribuant le discours de la science selon une différence présupposée : la différence de la réalité empirique et de la forme théorique (...). Cette différence commande une image de la science, définie, en gros, comme représentation formelle de son objet donné. Dans cette figuration, l'élément tenu pour dominant peut être la présence effective de l'objet. Dans ce cas, on convient de la désigner comme empirisme ; mais la dominance peut aussi bien revenir à l'antériorité des dispositifs formels, au code mathématique où l'objet présent est représenté. On désigne alors la figuration comme un formalisme (...). Ce qui constitue l'épistémologie bourgeoise n'est ni l'empirisme, ni le formalisme, mais l'ensemble des notions par lesquelles on désigne, dans un premier temps leur différence, dans un deuxième temps leur corrélation. C'est très exactement ainsi que le positivisme logique, épistémologie dominante dans les pays anglo-saxons depuis plus de vingt ans, pose le problème de l'unité de la science » ⁽³⁾. A. Badiou se propose de prouver que cette conception idéologique de la science inspire également le structuralisme de Lévi-Strauss.

Sa démonstration s'appuie sur les thèses suivantes :

« Thèse 1 : Il existe deux instances épistémologiques du mot « modèle ». L'une est une notion descriptive de l'activité scientifique ; l'autre un concept de la logique mathématique.

Thèse 2 : Quand la deuxième instance sert de support à la première, on a un recouvrement idéologique de la science, c'est-à-dire une catégorie philosophique, la catégorie de modèle ». A. Badiou considère, en

⁽¹⁾ Cf. I^{re} partie, chap. IV, II, 1), A).

⁽²⁾ C. LÉVI-STRAUSS, Discours prononcé lors de la réception de la médaille d'or du C. N. R. S., *Le Monde*, 12 janvier 1968.

⁽³⁾ A. BADIOU, *Le concept de modèle*, Paris, Maspéro, 1969, p. 9.

effet, que la philosophie est pour l'essentiel, « recouvrement idéologique de la science » (1).

La première partie de la Thèse 1 se trouve, selon A. Badiou, parfaitement illustrée par la définition du modèle donnée par Lévi-Strauss : « Le couple empirisme/formalisme y revêt la forme de l'opposition entre la neutralité de l'observation des faits et la production active d'un modèle. Autrement dit, la science est ici pensée comme le vis-à-vis d'un objet réel, sur lequel on doit enquêter (ethnographie), et d'un objet artificiel destiné à reproduire, à imiter dans la loi de ses effets, l'objet réel (ethnologie). En tant qu'objet artificiel (Lévi-Strauss dit précisément : « construit »), le modèle est contrôlable. On peut « prévoir de quelle façon le modèle réagira en cas de modification d'un de ses éléments. » Cette prévision, en quoi réside la transparence théorique du modèle, est évidemment liée au fait qu'il est intégralement monté (Lévi-Strauss dirait volontiers : bricolé), en sorte que l'opacité attribuable au réel en est absente. De ce point de vue, le modèle n'est pas une transformation pratique du réel, de son réel : il appartient au registre de l'invention pure, il est doté d'une « irréalité formelle » (2).

Le problème épistémologique qui se pose est celui du rapport entre le modèle et le réel empirique. Sur ce point, les expressions qu'utilise Lévi-Strauss sont extrêmement vagues. Les modèles, dit-il, sont construits « d'après » la réalité empirique. Et par ailleurs, « le modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement puisse rendre compte de tous les faits observés ». A Badiou commente ainsi ces définitions : « Le mot « rendre compte » (plus loin on trouvera « décrire » et « expliquer ») supporte à lui seul la charge épistémologique. Or, les « faits observés » dont le modèle rend raison, sont dans un état de dispersion neutralisée : ils sont donnés comme tels, en dehors de toute intervention théorique, puisque cette intervention commence précisément avec la construction du modèle, avec *l'artifice* du montage (...). Lévi-Strauss confronte ainsi, dans la tradition positiviste, une information passive à une activité dont le sens est de reproduire la règle où l'information se rassemble ». Pour lui, autrement dit, « la science se divise en intervention productrice d'une part (invention et montage des modèles), constatation empirique ou enquête d'autre part. La question du sens et de la valeur de l'intervention est dès lors inévitable, dans la logique même d'un tel dispositif.

La poser, c'est d'abord prendre acte de la multiplicité des modèles. L'empirique, étant inactif, n'en indique par soi aucun : toutes les tentatives sont possibles, dans la liberté inventive de l'artifice (...).

(1) Idem, *ibidem*, p. 13-4.

(2) Idem, *ibidem*, p. 14.

Dès lors, si le modèle représente la vérité du travail scientifique, cette vérité n'est jamais que celle du meilleur modèle. Ainsi se trouve restaurée la dominance de l'empirisme : entre des modèles nécessairement multiples, l'activité théorique ne peut choisir, puisqu'elle est précisément l'activité fabricante de modèles. C'est donc le « fait » qui tranche, en désignant le meilleur modèle, c'est-à-dire la meilleure approximation de lui-même. « Le meilleur modèle, écrit Lévi-Strauss, sera toujours le modèle vrai, c'est-à-dire celui qui, tout en étant le plus simple, répondra à la double condition de n'utiliser d'autres faits que ceux considérés et de rendre compte de tous ».

Le cercle est évident : à la question : Qu'est-ce qu'un modèle?, on répond : l'objet artificiel qui rend raison de tous les faits empiriques considérés ; mais à la question : Quel est le critère du « rendre raison », quel est le vrai modèle?, on répond d'office : le vrai modèle est celui qui rend compte de tous les faits. On ajoutera, pour faire bonne mesure, la classique condition d'élégance : le modèle doit être le plus simple.

Ces critères : exhaustivité et simplicité, on y reconnaîtra les normes de la raison classifiante à l'âge classique, et les catégories fondamentales d'une philosophie de la représentation (...). Pour l'épistémologie des modèles, la science n'est pas un procès de transformation pratique du réel, mais la fabrication d'une image plausible.

Aussi, de tous les types de modèles (...), les plus évidemment imitatifs, l'automate et le simulateur économique, ont dans cette doctrine une fonction exemplaire. La référence constante de Lévi-Strauss dans son texte est le livre classique de Von Neumann et Morgenstern. » Il « cite avec faveur des textes où une relation aussi faible que la ressemblance est explicitement évoquée, ainsi par exemple : « Les modèles doivent être semblables à la réalité sous tous les rapports qui importent à la recherche en cours » ou : « La ressemblance à la réalité est requise pour que le fonctionnement du modèle soit significatif. »

On voit assez comment l'analogie extérieure, la simulation, sont ici convoquées pour réduire l'écart initial entre l'opacité inerte des faits et l'activité du constructeur de modèles » (1).

Le discours de Lévi-Strauss est donc plus philosophique que scientifique, dans la mesure où il s'appuie sur la « catégorie philosophique » (et non sur le concept scientifique) de modèle, qui ne fait que dissimuler un empirisme vulgaire. L'« objectif inaperçu » d'un tel discours, sa signification idéologique est « d'effacer la réalité de la science comme procès de production des connaissances, procès qui nulle part ne confronte la préexistence d'un réel à des opérations idéales, mais développe, à l'intérieur d'une matérialité historique spécifiée, des démonstrations et des preuves ; de brouiller la distinction entre *production*

(1) Idem, *ibidem*, p. 18-21.

des connaissances et *régulation* technique d'un processus concret » (1). Avec le structuralisme, par conséquent, « l'idéologie est dominante, et la science asservie » (2).

Les critiques d'A. Badiou mettent justement en lumière les implications philosophiques de la méthode structurale, notamment le mélange d'empirisme et de formalisme qui la caractérise. Cependant nous ne pensons pas que ce soit là une raison suffisante pour lui dénier tout caractère scientifique et la remiser au domaine des idéologies, car il n'existe pas de méthode scientifique qui ne soit fondée sur des postulats philosophiques explicites ou implicites.

Cela dit, il est certain que la méthode structurale n'est pas aussi rigoureuse que Lévi-Strauss le proclame parfois et c'est le mérite d'A. Badiou, comme de D. Sperber, que d'en avoir montré les failles.

Néanmoins, nous le répétons, une méthode ne peut pas être jugée dans l'absolu, et par rapport à son seul outillage conceptuel : pour porter sur elle un jugement objectif, il est nécessaire de tenir compte de son évolution, de ses démarches, de ses résultats et de l'objet d'étude auquel elle s'est appliquée. C'est ce que nous nous proposons de faire dans les chapitres qui suivent ; nous reviendrons au terme de cet examen sur les critiques qui ont été présentées ici.

(1) Idem, *ibidem*, p. 22.

(2) Idem, *ibidem*, p. 59.

CHAPITRE II

LES PRINCIPES ESSENTIELS DE LA MÉTHODE STRUCTURALE

I. L'EXIGENCE DE TOTALITÉ

A) *Au niveau de l'objet d'étude.*

1) *Le fait social total.* Selon Lévi-Strauss, « l'exigence de totalisation (...) va de soi » pour l'ethnologue (PS 331), qui voit dans la vie sociale « un système dont tous les aspects sont organiquement liés ». Si pour parvenir à la connaissance de ce système complexe et divers, il est obligé de le morceler, de façon à pouvoir étudier scientifiquement, à l'aide de modèles particuliers, ses aspects politique, économique, social, culturel, c'est toujours en vue de « formuler un modèle total d'une société donnée » (AS 347). Le social n'étant réel qu'intégré en système, « après avoir forcément un peu trop divisé et abstrait, il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout » (MM XXV).

Mais le fait total ne réussit pas à être tel, par simple réintégration des aspects discontinus, familial, technique, économique, juridique, religieux, sous l'un quelconque desquels on pourrait être tenté de l'appréhender exclusivement. Il présente en effet un caractère tridimensionnel : « Il doit faire coïncider la dimension proprement sociologique avec ses multiples aspects synchroniques, la dimension historique ou diachronique, et enfin, la dimension physio-psychologique. Or, c'est seulement chez les individus que ce triple rapprochement peut prendre place (...), autrement dit nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir atteint le sens et la fonction d'une institution, si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence sur une conscience individuelle. Comme cette incidence est une partie intégrante de l'institution, toute interprétation doit faire coïncider l'objectivité de l'analyse historique ou comparative, avec la subjectivité de l'expérience vécue » (MM XXV-XXVI).

2) *Un idéal qui ne peut être que partiellement atteint.*

a) *Antinomie entre connaissance subjective et objective, synchronique et diachronique.* En se donnant pour objet d'étude le fait social total, l'anthropologie se heurte à une difficulté apparemment insurmontable, étant donné l'opposition qui existe entre moi et autrui, entre subjectivité et objectivité, entre synchronie et diachronie (1). Lévi-Strauss prétend néanmoins dépasser en partie ces antinomies de la connaissance, grâce au postulat d'un inconscient structural, universel et intemporel, servant de terme médiateur entre les pôles anti-thétiques. Nous reviendrons plus loin sur ce point (2). Il s'agissait simplement ici de souligner l'ambition totalisante de la méthode structurale.

b) *L'analyse structurale n'est praticable qu'à certains niveaux du tout.*

L'anthropologue d'autre part doit être conscient du fait « qu'une société concrète ne se réduit jamais à sa, ou plutôt ses structures » (AS 357), et que par conséquent, il ne saurait être question « d'appréhender la société globale (entreprise en tout état de cause, irréalisable *stricto sensu*), mais d'y discerner des niveaux qui soient comparables, et deviennent ainsi significatifs » (AS 100). En effet, toute société peut être considérée comme « un univers où des masses discrètes seulement seraient hautement structurées », du fait qu'elle est « toujours donnée dans le temps et dans l'espace, donc sujette à l'incidence d'autres sociétés et d'états antérieurs de son propre développement ; du fait aussi que même dans une société théorique qu'on imaginerait sans relation avec aucune autre, et sans dépendance vis-à-vis de son propre passé, les différents systèmes de symboles, dont l'ensemble constitue la culture ou civilisation, resteraient irréductibles entre eux (la traduction d'un système dans un autre étant conditionnée par l'introduction de constantes qui sont des valeurs irrationnelles) » (MM XIX-XX). Toute société présenterait donc des aspects a-structuraux, en raison de son caractère évolutif, des déstructurations et restructurations incessantes dont elle est l'objet. D'autre part, l'irréductibilité des systèmes symboliques qui la constituent, rendrait de toute façon impossible une connaissance totale.

Lévi-Strauss cependant ne s'est pas laissé arrêter par ce dernier obstacle. Un des principaux objectifs qu'il fixe à la méthode structurale, est précisément d'« élaborer une sorte de code universel » (AS 71) qui permette de vaincre l'hétérogénéité des systèmes sociaux : « Qu'on limite l'examen à une seule société, ou qu'on l'étende à plusieurs, il faudra pousser l'analyse des différents aspects de la vie sociale assez

(1) Cf. I^e partie, chap. II, IV.

(2) Cf. II^e partie, chap. II, I, 2), A), a) et II, 2).

profondément pour atteindre un niveau où le passage deviendra possible de l'un à l'autre ; c'est-à-dire élaborer une sorte de code universel, capable d'exprimer les propriétés communes aux structures spécifiques relevant de chaque aspect. L'emploi de ce code devra être légitime pour chaque système pris isolément, et pour tous quand il s'agira de les comparer. On se mettra ainsi en position de savoir si l'on a atteint leur nature la plus profonde et s'ils consistent ou non en réalités du même type » (AS 71). Il ne s'agit ni de « substituer un contenu original à un autre », ni de « réduire celui-ci à celui-là, mais de savoir si les propriétés formelles offrent entre elles des homologies et quelles homologies, des contradictions et quelles contradictions, ou des rapports dialectiques exprimables sous forme de transformations » (AS 98) (1).

La méthode structurale doit pouvoir réaliser cet objectif, puisqu'elle permet de « construire des modèles dont les propriétés formelles sont, du point de vue de la comparaison et de l'explication, réductibles aux propriétés d'autres modèles relevant eux-mêmes de niveaux stratégiques différents » (2). Lévi-Strauss espère ainsi réussir à « abattre les cloisons entre les disciplines voisines et promouvoir entre elles une véritable collaboration » (AS 313). Il s'est cependant surtout consacré à la comparaison de systèmes sociaux de même ordre : systèmes de parenté, systèmes totémiques et systèmes mythologiques. Il n'en a pas moins tracé les grandes lignes d'une étude comparée de systèmes d'ordres différents, dans son *Anthropologie structurale*, où il examine les rapports qui peuvent exister entre la langue et des institutions comme les règles du mariage, les systèmes de parenté, l'organisation sociale, dans les civilisations indo-européenne et sino-tibétaine (AS 87-90) ; entre la langue et le système de parenté, dans les grandes aires sino-tibétaine, africaine, océanienne et nord-américaine (AS 72-4) ; entre les mythes et le système de parenté chez les Hopi, à Zuna, à Acoma (AS 84-6) ; entre le procédé artistique de dédoublement de la représentation, figuration graphique du masque, et un type précis de civilisation, caractérisé par « la lutte des prestiges, la rivalité des hiérarchies, la concurrence des privilèges sociaux et économiques, toutes fondées sur le témoignage des masques et sur la vénération des lignées » (AS 269-94).

B) Au niveau de la méthode.

1) Détermination du champ d'investigation.

Les recherches peuvent être menées dans deux directions, l'une horizontale, l'autre verticale. Dans le premier cas, il s'agit d'étendre le

(1) Cf. I^{re} partie, chap. 1, XVI.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, I et II.

plus possible le champ d'investigation, de façon à accumuler les exemples permettant de corroborer et d'illustrer au mieux une thèse ; dans le second cas, au contraire, on choisit de limiter ce champ, de façon à l'étudier en profondeur. Lévi-Strauss déclare avoir d'abord pratiqué ces deux méthodes conjointement, parce qu'elles lui paraissaient complémentaires, correspondant à des moments différents de la démonstration ; la première se propose d'attester « avec une force tirée du nombre et de la surprise, la présence du semblable sous le différent », tandis que la seconde a pour but de confirmer l'impression précédente, au moyen d'exemples typiques, soigneusement choisis et qui permettent de réaliser une expérience répondant à toutes les conditions du problème. Aux débuts de la recherche, le champ d'observation doit être aussi étendu que possible, et être ensuite circonscrit et rétréci, au fur et à mesure que l'enquête progresse (SEP XII). La première et la deuxième partie des *Structures élémentaires de la parenté*, suivent respectivement l'une et l'autre de ces méthodes. Parti d'une approche très générale et théorique des problèmes de la parenté et de l'alliance, à partir des principes de prohibition de l'inceste, de réciprocité et d'échange, s'appuyant sur des exemples éclectiques, Lévi-Strauss en est venu progressivement à restreindre son champ d'investigation pour permettre à la recherche de s'approfondir, si bien que la deuxième partie se présente comme un groupe de trois monographies, consacrées à l'organisation matrimoniale de l'Asie du Sud, de la Chine et de l'Inde.

Il s'est ensuite prononcé en faveur de la seconde méthode, le dilemme lui paraissant le suivant : « Soit étudier des cas nombreux, d'une façon toujours superficielle, et sans grand résultat ; soit se limiter résolument à l'analyse approfondie d'un petit nombre de cas, et prouver ainsi qu'en fin de compte, une expérience bien faite vaut une démonstration » (AS 317). Il estime donc désormais qu'une étude scientifique ne peut se faire qu'à partir d'un objet strictement défini, dans un champ d'investigation étroitement délimité. Cette condition est en effet nécessaire pour la construction de modèles mécaniques, aussi bien que de modèles statistiques, qui, tout en exigeant l'accumulation de faits très nombreux, veulent également que ces faits relèvent tous d'un même type.

De fait, depuis une dizaine d'années, Lévi-Strauss s'est consacré exclusivement à l'étude de la mythologie des Indiens d'Amérique, reprenant et approfondissant dans les quatre volumes des *Mythologiques*, l'analyse des mêmes mythes.

2) Une méthode exhaustive.

La méthode structurale s'inspire elle aussi d'un idéal de connaissance totale. Les réductions structurales ne seront « légitimes, et même

possibles, qu'à deux conditions dont la première est de ne pas appauvrir les phénomènes soumis à réduction, et d'avoir la certitude qu'on a préalablement ramassé autour de chacun tout ce qui contribue à sa richesse et à son originalité distinctives » (PS 327). « La méthode que nous suivons, affirme encore Lévi-Strauss, n'est légitime qu'à condition d'être exhaustive (...) ou l'analyse structurale réussit à épuiser toutes les modalités concrètes de son objet, ou on perd le droit de l'appliquer à l'une quelconque de ces modalités » (CC 155). Elle doit permettre de « comprendre l'intégralité des faits observés » (SEP 253) (1).

Nous verrons plus loin par quels moyens le structuralisme réalise cette ambition (2).

II. PRIORITÉ DU TOUT SUR LES PARTIES

La définition du système comme totalité composée d'éléments interdépendants, conduit nécessairement à privilégier le tout par rapport aux parties, « à donner une priorité logique au premier sur les secondes » (AS 391). Ce principe fondamental de la méthode structurale, Lévi-Strauss le doit non seulement à la linguistique saussurienne, mais aussi à l'*Essai sur la magie* de M. Mauss qui affirmait déjà que « l'unité du tout est encore plus réelle que chacune des parties » (MM XXXVIII). Dès *Les structures élémentaires de la parenté*, il présente lui-même les institutions humaines comme « des structures dont le tout, c'est-à-dire le principe régulateur, peut être donné avant les parties, c'est-à-dire cet ensemble complexe constitué par la terminologie de l'institution, ses conséquences et ses implications, les coutumes par lesquelles elle s'exprime, et les croyances auxquelles elle donne lieu » (SEP 117). On peut dès lors considérer que tout système, « arbitraire au niveau des termes (...) devient cohérent quand on l'envisage dans son ensemble » (PS 74). C'est à la lumière de ce postulat que Lévi-Strauss a entrepris d'étudier les systèmes de parenté, les classifications totémiques et les mythes (3). Dans chaque cas, il lui a fallu reconstituer le système global à l'intérieur duquel les systèmes concrets et apparemment hétéroclites auxquels il se trouvait confronté pouvaient devenir intelligibles. Il a été ainsi amené à examiner plus de huit cent mythes sud et nord-américains pour parvenir à en expliquer un seul, le sens d'un mythe n'étant pas donné au niveau de ses épisodes, ni même du mythe entier, mais au niveau du tout, représenté d'abord par le groupe de ses variantes, ensuite par d'autres groupes

(1) Cf. I^{re} partie, chap. II, VII, A) et C) ; III^e partie, chap. I, IV.

(2) Cf. La critique faite par D. Sperber de telles propositions : I^{re} partie, chap. I, conclusion.

(3) Cf. Introduction, chap. II, IV ; I^{re} partie, chap. II, VII, C) ; I^{re} partie, chap. III et IV.

apparentés : « La signification est tout entière dans la relation dynamique qui fonde simultanément plusieurs mythes ou parties d'un même mythe, et sous l'effet de laquelle ces mythes et ces parties, sont promus à l'existence rationnelle, et s'accomplissent ensemble comme les paires opposables d'un même groupe de transformations » (CC 313).

A) La signification des termes est contextuelle.

Dans un système caractérisé par la priorité du tout sur les parties, les éléments composants « ne peuvent avoir qu'une signification contextuelle » (1). Dès lors, « comprendre le sens d'un terme, c'est toujours le permuter dans tous ses contextes » (SF 26 ; AS 237). Dans le domaine de la mythologie, ceux-ci sont constitués à la fois par le mythe lui-même et l'ensemble de ses variantes formant un « groupe », et par la culture dont le mythe est le produit. Ainsi, constatant que dans les mythes qu'il étudie, l'arbre « ceiba », de la famille des bombacées, joue partout le rôle de terme invariant, Lévi-Strauss remarque que « cette fascination exercée sur la pensée mythique, depuis la Guyane jusqu'au Chaco, par des arbres de la famille des bombacées, ne tient pas seulement à certains caractères objectifs et dignes d'attention : tronc renflé, bois léger, fréquence d'une cavité interne » ; que si les Carib n'abattent pas le /ceiba/, c'est que « cet arbre possède une contrepartie surnaturelle : arbre du monde, contenant dans son tronc creux l'eau primordiale et les poissons, ou arbre du paradis ». Mais il ajoute aussitôt : « Fidèle à notre méthode, nous n'aborderons pas ces problèmes d'étymologie mythique, qui nous obligeraient d'ailleurs, dans ce cas particulier, à étendre l'enquête aux mythes de l'Amérique centrale. Puisque l'arbre /ceiba/, ou des essences voisines constituent des termes invariants de notre groupe, il nous suffira, pour déterminer leur sens, de confronter les ensembles contextuels où ils sont appelés à figurer » (MC 340). Il est ainsi amené à établir que l'arbre sert tantôt de refuge, tantôt de piège et parfois les deux à la fois. Sa signification s'identifie donc à la fonction qu'il remplit au sein du système mythique. Mais nous reviendrons plus loin sur cette identification du sens à la fonction logique (2).

B) Le « primat des rapports sur les termes qu'ils unissent » (SEP 133).

C'est là une autre conséquence du principe de la priorité du tout sur les parties : « L'erreur de la sociologie traditionnelle, comme de la linguistique traditionnelle, est d'avoir considéré les termes, et non les relations entre les termes » (AS 57). Le structuralisme prend le contre-

(1) Cf. I^{re} partie, chap. 1, IX.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. II, VII, B), 2).

pie de cette méthode erronée. Dans l'échange, affirme Lévi-Strauss, « le rapport d'échange est donné antérieurement aux choses échangées, et indépendamment d'elles », de telle sorte que « si les biens considérés isolément sont identiques, ils cessent de l'être lorsqu'on les situe à la place qui leur appartient dans la structure de réciprocité » (SEP 16). Pour comprendre les systèmes de classifications dits totémiques, il fallait se rendre compte qu'ils constituent « une méthode de dénomination différentielle, dont les caractères subsistent, quel que soit le type de dénotation employé » (noms animaux, végétaux, ou autres) (TA 17). Quant à l'explication des mythes, elle exigeait qu'on s'avisât du fait que « des structures logiques analogues peuvent se construire au moyen de ressources lexicales différentes », les éléments du récit variant, bien que les relations qu'ils entretiennent entre eux demeurent constantes (PS 72). La vérité du mythe, par conséquent « n'est pas dans un contenu privilégié. Elle consiste en rapports logiques dépourvus de contenu, ou, plus exactement, dont les propriétés invariantes épuisent la valeur opératoire, puisque des rapports comparables peuvent s'établir entre les éléments d'un grand nombre de contenus différents » (CC 246). Lévi-Strauss montre ainsi que les mythes M_2 et M_{124} sont identiques bien qu'ils diffèrent par le contenu au point que nul ne songerait à les rapprocher, et cela, parce que leurs messages sont réductibles aux mêmes rapports d'opposition : apport/retrait d'un élément, feu/eau, terrestre/céleste, disjonction, verticale/horizontale (CC 218) ; qu'il en est de même pour les mythes d'origine des cochons sauvages (M_{15} , M_{16} , M_{18}) et le mythe bororo d'origine des biens culturels (M_{20}), qui utilisent la même syntaxe, mais avec des mots différents (CC 101) (1).

III. LE PRINCIPE D'IMMANENCE

A) Clôture du système et refus de l'explication historique.

C'est là un des principes fondamentaux de la linguistique structurale. Pour Saussure, « la langue est un système qui ne connaît que son ordre propre » (2). La « linguistique interne » doit se limiter à l'étude du système de la langue, laissant à la « linguistique externe » ou historique, le soin d'examiner les influences qui s'exercent de l'extérieur sur ce système (3). De toute façon, l'étude du système doit nécessairement précéder l'étude de son évolution historique ou géographique.

Lévi-Strauss estime également que les sociétés « chaudes », dont l'histoire est « cumulative », constituent le domaine de l'histoire,

(1) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 1), A), a).

(2) F. de SAUSSURE, *op. cit.*, p. 43.

(3) Cf. I^{re} partie, chap. I, XV.

l'ethnologie structurale se réservant celui des sociétés « froides », dont l'histoire est « stationnaire » (1). Il juge aussi du ressort de l'histoire l'analyse des « facteurs externes » (2), ou « éléments allogènes » (tels que l'incidence d'autres sociétés, les variations démographiques, l'altération du milieu naturel) (MM XIX), à l'influence desquels toute société est exposée, mais qui ne relèvent pas, selon lui, d'une analyse structurale (3). A la suite de Saussure, il affirme en effet que tout objet analysable doit être considéré comme formant « un système clos » (4), qui porte en lui-même son intelligibilité, et peut être expliqué sans qu'il soit nécessaire de faire appel à des interprétations d'ordre historique ou géographique.

Aussi Lévi-Strauss souligne-t-il à plusieurs reprises, au cours de son étude sur les systèmes de parenté, qu'il a « eu soin d'éliminer toute spéculation historique, toute recherche relative aux origines, comme toute tentative pour reconstruire un ordre de succession hypothétique des institutions » (SEP 165); qu'il s'est « constamment gardé des reconstructions historiques », cherchant à définir des « aires d'affinité », non des « itinéraires de migration » (SEP 527). Car il est convaincu qu'« un système fonctionnel, comme l'est un système de parenté, ne peut jamais s'interpréter intégralement par des hypothèses diffusionnistes. Il est lié à toute la structure de la société qui l'applique, et, par conséquent, tient sa nature des caractères intrinsèques de cette société, plutôt que des contacts culturels et de migrations » (SEP 449). Il refuse par conséquent « toute interprétation historico-géographique, qui ferait de l'échange restreint ou de l'échange généralisé, la découverte de telle ou telle culture particulière, ou de tel stade du développement humain », se bornant à affirmer que « partout où l'échange restreint existe, il est accompagné d'échange généralisé », la contamination de l'échange généralisé apparaissant comme une « propriété intrinsèque » de cette forme d'échange, alors que « la contamination de l'échange restreint, s'exprime plutôt sous une forme extrinsèque », chaque système étant simple et cohérent, mais toujours assiégé par d'autres systèmes (SEP 532). Il estime pareillement avoir trouvé une explication satisfaisante à l'existence de structures de parenté complexes (ne comportant pas la détermination positive du type de conjoint préféré), en prouvant qu'elles sont « le résultat du développement, ou de la combinaison des structures élémentaires ». Se demandant alors si cette priorité logique conférée aux structures élémentaires correspond également à un privilège historique, il répond lui-même que « c'est à l'historien des cultures de le rechercher » (SEP 534).

(1) Pour la définition de ces termes, cf. II^e partie, chap. III, III.

(2) C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, nov. 1963, p. 638.

(3) Cf. I^{re} partie, chap. II, IV.

(4) C. LÉVI-STRAUSS, « Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines », *Alethéia*, n° 4, Paris, mai 1966, p. 202.

Le même esprit a présidé à l'étude des systèmes de classification totémiques. Lévi-Strauss montre, par exemple, qu'entre les systèmes des îles Loyauté et de l'Archipel Salomon d'une part, des Aranda d'Australie, d'autre part, il existe une relation « logique et non génétique », les deux premiers systèmes étant de nature « statistique et non universelle », tandis que le dernier est de caractère statistique et d'application universelle, le domaine qu'il régit étant coextensif à la société globale (PS 107).

Le principe d'immanence se trouve réaffirmé dans les *Mythologiques* : « La terre de la mythologie est ronde (...) elle constitue un système clos » (MC 201, 220). Il convient autrement dit « de ne rien expliquer du mythe que par le mythe », en refusant de lui chercher des causes extrinsèques (HN 561-2). Cependant, une certaine évolution nous paraît décelable dans l'œuvre de Lévi-Strauss sur ce chapitre : si dans *Les structures élémentaires de la parenté*, il applique à la lettre le principe d'immanence, dans les *Mythologiques*, il l'interprète de façon plus souple et nuancée, et il en vient à donner une place importante aux considérations d'ordre historique et surtout ethnographique.

B) L'analyse structurale des mythes s'appuie cependant sur l'histoire et l'ethnographie.

Lévi-Strauss précise ainsi les conditions dans lesquelles l'analyse structurale peut se permettre de recourir à l'histoire et à l'ethnographie : « Quand on adopte un point de vue structural, on n'a pas le droit d'invoquer des hypothèses historico-culturelles chaque fois que les principes, dont on se réclame par ailleurs, se heurtent à des difficultés d'application. Car les arguments historico-culturels se réduiraient alors à de simples conjectures, improvisées pour les besoins du moment. En revanche, on a certainement le droit, et même le devoir, de tenir soigneusement compte des conclusions auxquelles les ethnographes sont parvenus par l'étude linguistique et historique, quand eux-mêmes les tiennent pour solides et bien fondées » (CC 156). Autrement dit, l'ethnologue doit s'interdire d'avoir recours à des hypothèses historico-culturelles pour compenser les déficiences de l'analyse formelle, qui doit pouvoir aboutir par ses propres moyens à une explication exhaustive et cohérente de son objet d'étude. Il peut cependant s'appuyer sur les informations que lui fournissent l'histoire et l'ethnographie, quand elles sont certaines, pour orienter, étayer ou confirmer son analyse formelle.

C'est ainsi qu'après avoir constaté qu'il existait des points communs entre le mythe bororo M_1 et les mythes tupi relatifs à l'origine du feu, M_{66} - M_{68} , Lévi-Strauss se livre aux considérations suivantes : « Comment faut-il interpréter les caractères propres qui distinguent notre mythe

de référence des mythes d'origine du feu, dont nous l'avons rapproché ? Ils pourraient résulter de la situation historique et géographique des Bororo, coïncés — si l'on peut dire — entre des groupes guarani et des groupes gé, empruntant aux uns et aux autres, et fusionnant des thèmes (...). L'hypothèse est plausible ; mais elle est insuffisante. Elle n'explique pas, en effet, que chaque mythologie et chaque groupe de mythes pris à part forment, comme notre discussion l'a montré, autant de systèmes cohérents. Il est donc indispensable d'envisager aussi le problème sous l'angle formel, et de se demander si les mythes gé, d'une part, et les mythes tupi, d'autre part, ne relèvent pas d'un ensemble plus vaste qui les inclut, et au sein duquel il se différencient comme des ensembles subordonnés » (CC 151). C'est ce qu'il s'attache alors à démontrer par une méthode d'analyse strictement formelle.

1) *L'histoire*. Lévi-Strauss affirme avoir toujours dit « qu'on ne pouvait entreprendre aucune analyse structurale avant d'avoir demandé à l'histoire tout ce qu'elle était susceptible de nous apporter pour nous éclairer », tout en reconnaissant que cela ne représente malheureusement « pas grand-chose, quand il s'agit de sociétés sans écriture » (1). Il revient sur ce point, à peu près dans les mêmes termes, quelques années plus tard : « On ne fait pas de bonne analyse structurale, si on ne fait pas d'abord une bonne analyse historique. Si nous ne faisons pas une bonne analyse historique dans le domaine des faits ethnographiques, ce n'est pas parce que nous la dédaignons, c'est parce que malheureusement elle nous échappe » (2).

On retrouve effectivement dans ses œuvres des déclarations semblables (3). Il reconnaît que l'analyse des structures synchroniques elle-même, implique un recours constant à l'histoire : « En montrant des institutions qui se transforment, celle-ci permet seule de dégager la structure sous-jacente à des formulations multiples, et permanente à travers une succession d'événements » (AS 29). L'histoire doit donc être sollicitée d'abord et sans trêve, et ce n'est que quand elle ne fournit pas de réponse capable de rendre compte de ressemblances observées entre des cultures différentes, et qui semblent n'avoir eu aucun contact les unes avec les autres, qu'il faut alors se tourner « vers la psychologie ou vers l'analyse structurale des formes », et se demander « si des connexions internes, de nature psychologique ou logique, ne permettent pas de comprendre des récurrences simultanées, avec

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, nov. 1963, p. 648.

(2) « Philosophie et anthropologie », Interview de C. Lévi-Strauss, *Cahiers de Philosophie*, n° 1, janvier 1966.

(3) Cf. les critiques formulées par Lévi-Strauss contre l'ethnologie fonctionnaliste qui prétend étudier les sociétés dans le présent, en faisant abstraction de l'histoire : Introduction, chap. II, III, 2).

une fréquence et une cohésion qui ne peuvent résulter du simple jeu des probabilités » (AS 273).

Ces déclarations de Lévi-Strauss, loin d'infirmar le principe d'immanence, servent au contraire à le justifier. L'ethnologie structurale ne méconnaît pas l'utilité de l'histoire, mais dans la mesure où elle choisit d'étudier les sociétés « sans histoire », elle est bien obligée de s'en passer, et de considérer son objet d'étude comme un système clos, puisqu'il se présente généralement comme tel dans la réalité. Si l'aide que lui fournit l'histoire en tant que source d'informations, et moyen d'intelligibilité, est pour ainsi dire nulle, il n'en va pas de même sur le plan méthodologique : la méthode historique se révèle « indispensable pour inventorier l'intégralité des éléments d'une structure quelconque » (PS 348) (1).

Néanmoins, « si respectueuse qu'elle soit de l'histoire, et empressée à profiter de toutes ses leçons, l'analyse structurale refuse de se laisser enfermer dans les périmètres déjà circonscrits par l'investigation historique » (CC 16). Lévi-Strauss précise dans ses *Mythologiques*, que parti d'un mythe, provenant d'une société, il élargira progressivement son enquête à des mythes de sociétés voisines, puis plus lointaines, « à la condition qu'entre les unes et les autres, des liens réels d'ordre historique ou géographique, soient avérés, ou puissent être raisonnablement postulés » (CC 9). Cette restriction est importante, car, en fait, la pauvreté des informations historiques concernant les tribus dont il a entrepris d'étudier la mythologie, l'oblige le plus souvent à mener son enquête en marge de l'histoire, et à s'appuyer au contraire sur les résultats de l'analyse structurale pour tenter prudemment de reconstituer une histoire qui fait défaut.

Ainsi, se trouvant confronté à un certain nombre de mythes provenant des Apinayé d'une part, des Timbirakraho d'autre part, Lévi-Strauss a l'impression qu'ils constituent autant de variantes de l'histoire de la fille folle de miel des mythes du Chaco, bien que ces mythes soient parfois si différents qu'on puisse hésiter à les y rattacher. Après s'être demandé s'il est légitime de les considérer comme appartenant au même groupe, et de les analyser à la lumière les uns des autres, il répond par l'affirmative, l'histoire et l'ethnographie lui ayant révélé que les affinités structurelles décelables dans ces mythes « ont un fondement objectif », ces peuples encore très proches par la langue et la culture, n'étant pas « réellement distincts, puisque leur séparation date d'une période suffisamment récente pour que les Apinayé en conservent le souvenir dans leurs récits légendaires » (MC 107).

Mais il prend le plus souvent la liberté de rapprocher dans un même

(1) Lévi-Strauss, en effet, après avoir d'abord considéré l'histoire comme une discipline parallèle et complémentaire de l'ethnologie, finit par lui dénier tout objet propre, et par la réduire à sa méthode. Cf. 11^e partie, chap. III, I et II.

groupe, des mythes de provenances très diverses, posant par là-même un problème à l'histoire, à laquelle il incombe d'expliquer l'existence d'un tel groupe, dont il a, quant à lui, démontré qu'elle était objective. Il pense ainsi avoir fourni la preuve que « les Gé, loin d'être les marginaux qu'on imaginait en 1942 (...) représentent en Amérique du Sud, un élément pivotale » (CC 17), hypothèse qu'il avait déjà formulée dans son *Anthropologie structurale*, mais qui avait alors paru aventureuse. Les affinités qu'il découvre ensuite entre les mythes des Bororo et ceux des Iranxé, dont le territoire, situé au nord-ouest de l'ancien territoire bororo, était jusqu'alors resté inexploré, le conduisent à supposer « que la culture bororo avait aussi une ouverture en direction du bassin amazonien » (MC 52).

De même, la similitude des mythes bororo et gé d'une part (M_1 , M_7 à M_{12}), des mythes tacana d'autre part (M_{230} et M_{303}), dont un épisode en particulier résulte logiquement de la transformation de l'épisode correspondant des mythes bororo et gé ⁽¹⁾, permet de confirmer les hypothèses des spécialistes des Tacana, qui admettent que ces Indiens pourraient avoir une origine orientale (MC 295). Ayant par ailleurs constaté que dans ce même groupe, les mythes gé traitent de l'éducation des filles, les mythes guyano-amazoniens de celle des garçons, tandis que les mythes tacana présentent un traité d'éducation mixte, Lévi-Strauss conclut son étude par les considérations suivantes : « Nous ignorons quel type d'évolution historique peut être responsable de la coexistence empiriquement attestée, de principes opposés d'éducation en des points différents de l'Amérique tropicale (...). L'analyse structurale ne résout pas ces problèmes. Au moins a-t-elle le mérite de les poser et même de suggérer qu'une solution est plus vraisemblable que l'autre, puisque la comparaison sur le plan formel que nous avons faite d'un épisode de M_{303} et de l'épisode correspondant de M_1 , M_7 - M_{12} , nous a conduit à penser que le mythe tacana pouvait dériver des mythes bororo-gé, mais que l'hypothèse inverse se heurterait à d'énormes difficultés ». Aussi se hasarde-t-il à avancer l'hypothèse que « l'idéal d'éducation mixte des Tacana pourrait procéder d'un effort pour adapter une tradition orientale d'initiation masculine à une tradition occidentale mettant surtout l'accent sur l'éducation des filles. Cet effort aurait abouti au remaniement, afin de les intégrer dans un système global, de mythes jadis rattachés à l'une ou à l'autre tradition, mais dont le caractère de transformation réciproque atteste qu'ils s'étaient eux-mêmes déjà différenciés à partir d'un fonds plus ancien » (MC 307).

L'analyse de la mythologie des Indiens d'Amérique aboutit donc à la conclusion que « de manière sans doute inconsciente, les populations

(1) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 1), C).

« savent » trop de choses les unes sur les autres pour que nous n'admettions pas que leur répartition actuelle a fait suite à des répartitions différentes, produits de brassages innombrables qui se sont succédés au cours des temps. Les écarts que nous pouvons observer entre les cultures, l'éloignement géographique des habitants, ne sont pas des faits offrant une signification intrinsèque, et moins encore des preuves à l'appui d'une reconstitution historique. Ces différences superficielles reflètent seulement l'image appauvrie d'un devenir très ancien et très complexe, à l'instant où la découverte du Nouveau Monde l'a brusquement figée » (MC 376). Ainsi l'analyse structurale apporte-t-elle une aide aux reconstitutions historiques, quand l'histoire faisant défaut, elle ne peut s'appuyer sur elle (1).

2) *L'ethnographie*. Si l'apport de l'histoire est peu important quand il s'agit d'étudier les institutions sociales ou les œuvres culturelles de peuples « sans histoire », il n'en est pas de même pour ce qui est de l'ethnographie. Lévi-Strauss reconnaît que sans elle, l'étude des mythes est impuissante (CC 11) : « Nous revendiquons pour notre usage toute manifestation de l'activité mentale ou sociale des populations étudiées », dans la mesure où elle permet « de compléter le mythe ou de l'éclairer » (CC 12).

L'ethnographie est surtout indispensable aux étapes préliminaires de l'analyse structurale, pour constituer le « champ sémantique » des premiers mythes étudiés : ceux-ci se réduisent en effet « presque entièrement à une chaîne syntagmatique dont le message doit être déchiffré par référence à des ensembles paradigmatiques qu'à ce stade les mythes ne fournissent pas encore, et qu'on doit rechercher en dehors du champ mythique, c'est-à-dire dans l'ethnographie » (MC 305). C'est en confrontant les informations qu'elle fournit au contexte de ces mythes, qu'il est possible de commencer à en déchiffrer le contenu. Elle permet, en particulier, de préciser la fonction logique des termes, qui est le plus souvent en rapport avec la fonction qu'ils remplissent dans la théorie ou la pratique indigènes (2).

L'enquête ethnographique se trouve cependant limitée du fait que l'ethnologie « a pour lot ce « résidu » de sociétés dont les sciences humaines traditionnelles n'avaient pas daigné s'occuper (parce qu'elles les considéraient « astructurales ») » (AS 357). Les informations qu'elle peut apporter sont fragmentaires et toujours sujettes à révision, « s'agissant d'une réalité mouvante, perpétuellement en butte aux atteintes d'un passé qui la ruine et d'un avenir qui la change » (CC 11).

Aussi, à mesure que l'analyse progresse, et que s'épuise l'information ethnographique disponible, est-ce de plus en plus par la

(1) Cf. 1^{re} partie, chap. IV, II, 1), F).

(2) Cf. 1^{re} partie, chap. I, VII, et chap. II, VII, B), 2).

comparaison avec d'autres mythes de la même société ou de sociétés voisines, que chaque mythe pourra être expliqué (3).

De fait, les dix premières pages de *Le cru et le cuit* sont consacrées uniquement à la présentation de documents ethnographiques nécessaires pour commencer à déchiffrer le message du mythe de référence M₁. Le volume de la documentation s'allège ensuite progressivement. La place faite à l'ethnographie n'en est pas moins très importante dans les *Mythologiques*. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter à l'« Index général », à la fin des volumes. Une note nous avertit que n'y figurent pas les « références ethnographiques, si nombreuses et si fréquemment répétées qu'on a jugé qu'elles encombreraient inutilement l'index, compliquant la recherche au lieu de la simplifier » (CC 373, MC 419, OMT 425 HN 637). Cependant, la rubrique « infrastructure » et généralement les noms d'animaux, de végétaux, d'astres, de phénomènes atmosphériques, d'instruments, etc. qui y figurent, renvoient à des considérations d'ordre ethnographique (4).

IV. SYNCHRONIE CONTRE DIACHRONIE

La primauté de l'analyse synchronique, établie par Saussure, découle du principe d'immanence. Lévi-Strauss, cependant, a adopté sur ce point, une attitude beaucoup plus nuancée que celle de son maître, qu'on lui attribue souvent à tort, attitude qui tient compte de l'évolution ultérieure de la linguistique structurale, en particulier de l'intérêt manifesté par l'école de Prague pour un structuralisme diachronique (5).

A) *Incompatibilité entre étude des procès et étude des structures.*

L'idée d'une impossibilité de mener de front l'étude des procès et celle des structures, constitue un principe fondamental et invariant de la pensée de Lévi-Strauss : « La prétention de mener solidairement l'étude des procès et celle des structures, relève au moins en anthropologie, d'une philosophie naïve, et qui ne tient pas compte des conditions dans lesquelles nous opérons. C'est que les structures n'apparaissent qu'à une observation pratiquée du dehors. Inversement, celle-ci ne peut jamais saisir les procès qui ne sont pas des objets analytiques, mais la façon particulière dont une temporalité est vécue par un sujet » (6). Le dilemme de la structure et du procès lui paraît caractéristique des sciences sociales et humaines : « On ne peut percevoir l'un qu'en ignorant l'autre et inversement, ce qui soit dit en

(1) Cf. I^{re} partie, chap. IV, II, 1), E).

(2) Cf. I^{re} partie, chap. I, XV.

(3) C. LÉVI-STRAUSS, « Les limites de la notion de structure en ethnologie », in *Sens et usages du terme structure*, La Haye, Mouton, 1962, p. 44.

passant, fournit un moyen commode d'expliquer la complémentarité entre histoire et ethnologie » (1).

B) *Vers un dépassement de l'opposition synchronie/diachronie.*

Ce principe méthodologique posé, Lévi-Strauss, s'inspirant de Jakobson, s'est efforcé de surmonter l'opposition entre synchronie et diachronie, refusant d'identifier la synchronie au statique, et la diachronie à la dynamique historique. La linguistique phonologique lui donnait en effet le modèle d'une science sociale « parvenue au point où l'explication synchronique et l'explication diachronique se confondent, parce que la première permet de reconstituer la genèse des systèmes et d'en opérer la synthèse, tandis que la seconde met en évidence leur logique interne et saisit l'évolution qui les dirige vers un but » (SEP 564-5). Les travaux de G. Dumézil lui semblaient d'autre part prouver que « la méthode historique n'est nullement incompatible avec une attitude structurale », bien que les phénomènes synchroniques offrent une « homogénéité relative qui les rend plus faciles à étudier que les phénomènes diachroniques » (AS 319). Ces exemples inspirent à Lévi-Strauss les conclusions suivantes : « Il ne suffit pas que des événements se situent dans le temps pour considérer qu'ils échappent à une analyse structurale ; simplement, c'est plus difficile. Mais la position des linguistes sur ce point est claire : ils admettent une linguistique diachronique comme une linguistique synchronique ; la première pose davantage de problèmes, le principal étant qu'il faut commencer par découvrir des séquences récurrentes dans un devenir qui ne permet pas toujours d'isoler des termes de comparaison » (2).

1) *Les systèmes sont de nature synchro-diachronique.* Lévi-Strauss ne s'est pas contenté de refuser théoriquement l'opposition entre synchronie et diachronie : il souligne le caractère illusoire d'une telle opposition dans les systèmes qu'il étudie. Il montre, par exemple, que « même la structure de parenté la plus élémentaire, existe simultanément dans l'ordre synchronique et dans celui de la diachronie », le déséquilibre initial qui se produit dans une génération donnée, entre celui qui cède une femme et celui qui la reçoit, ne pouvant se stabiliser que par les contre-prestations prenant place dans les générations ultérieures (AS 57).

La structure du mythe lui paraît également double, « à la fois historique et anhistorique » : « Un mythe se rapporte toujours à des événements passés : « avant la création du monde », ou « pendant les premiers âges », en tout cas, « il y a longtemps ». Mais la valeur intrin-

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines », *Alethéia*, n° 4, mai 1966, p. 205.

(2) C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, nov. 1963, p. 649.

sèque attribuée au mythe provient de ce que ces événements censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur » (AS 231). Ainsi la séquence des quatre oiseaux dans le mythe M_{192} sur l'origine du miel « est-elle méthodiquement exploitée pour construire un système à plusieurs dimensions permettant d'intégrer des attributs synchroniques et des attributs diachroniques dont les uns sont de l'ordre de la structure et les autres de l'ordre de l'événement » (MC 65) ⁽¹⁾.

Le mythe et le rituel constituent un autre exemple de « système synchro-diachronique » : « Grâce au rituel, le passé « disjoint » du mythe s'articule, d'une part avec la périodicité biologique et saisonnière, d'autre part avec le passé « conjoint » qui unit, tout au long des générations, les morts et les vivants » (PS 313).

Il n'est pas jusqu'aux systèmes de classification élaborés par la pensée sauvage qui ne prouvent le caractère illusoire de « l'antinomie que certains croient déceler entre l'histoire et le système », par « la relation dynamique qui s'y manifeste entre ces deux aspects » : « Formant transition de l'un à l'autre, il y a place entre eux pour une construction diachronique et non arbitraire. A partir de l'opposition binaire, qui offre l'exemple le plus simple qu'on puisse concevoir d'un système, cette construction se fait par agrégation, à chacun des deux pôles, de nouveaux termes choisis parce qu'ils entretiennent avec celui-ci des rapports d'opposition, de corrélation ou d'analogie » (PS 212).

Les institutions indigènes réussissent ainsi à se maintenir « toujours à distance raisonnable de Charybde et de Scylla : diachronie et synchronie, événement et structure (...), leur nature n'a pu qu'échapper à ceux qui prétendaient la définir seulement par un aspect » (PS 99).

La volonté de dépasser l'antinomie de la synchronie et de la diachronie apparaît dans le projet évoqué par Lévi-Strauss d'une « histoire structurale » qui étudierait les conditions de possibilité du changement ⁽²⁾.

2) *Étude de systèmes diachroniques soustraits à l'incidence des facteurs extérieurs.*

a) *Les facteurs du changement sont recherchés à l'intérieur du système.* Lévi-Strauss a cherché à étudier les facteurs du changement, dans « l'hypothèse théorique » d'une société soustraite à l'influence des facteurs extérieurs, en se limitant d'abord à l'un des multiples systèmes qui constituent une société, pour découvrir s'il ne recèle pas un déséquilibre interne qui doit l'orienter vers tel ou tel état.

⁽¹⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, V, C).

⁽²⁾ Cf. sur ce point : II^e partie, chap. III, I.

C'est ainsi qu'il constate que « les systèmes de parenté, les règles de mariage et de filiation forment un ensemble coordonné dont la fonction est d'assurer la permanence du groupe social, en entrecroisant à la façon d'un tissu, les relations consanguines et celles fondées sur l'alliance ». Par conséquent, « en l'absence d'influences externes, cette machine fonctionnerait indéfiniment, et la structure sociale conserverait un caractère statique ». Comme tel n'est pas le cas, il conclut à la nécessité d'« introduire dans le modèle théorique des éléments nouveaux, dont l'intervention puisse expliquer les transformations diachroniques de la structure, en même temps qu'elle rendrait compte des raisons pour lesquelles une structure sociale ne se réduit jamais à un système de parenté » (AS 342). Il conçoit lui-même deux façons différentes de répondre à cette double question.

Il dialectise d'abord la notion de structure sociale, et par là-même celle de structure de parenté, en montrant qu'elle implique à la fois des « structures de communication » qui règlent les rapports entre membres d'une même génération, et des « structures de subordination » qui caractérisent la « relation de subordination ou de dominance » d'une génération avec celle qui la précède ou celle qui la suit (AS 343). Les structures de communication sont « bi-univoques », et les structures de subordination sont « univoques et non-réversibles » (1).

A partir de cette distinction, il s'interroge sur la façon dont les structures de communication et les structures de subordination réagissent les unes sur les autres et propose d'abord une solution théorique à ce problème. L'évolution d'un système de parenté lui semble pouvoir résulter de la « relation dialectique » qui s'établit entre ces deux types de structures. Des corrélations existent en effet « entre certaines positions (statiques) dans la structure de parenté (réduite à sa terminologie) et les conduites (dynamiques) correspondantes, telles qu'elles s'expriment dans les droits, devoirs et obligations d'une part, et de l'autre, dans les privilèges, prohibitions, etc. » (AS 343). Le système des attitudes constitue une « intégration dynamique » du système des appellations (AS 47). « Les règles de conduite entre parents, dans une société quelconque, traduiraient une tentative pour résoudre les contradictions découlant du système terminologique et des règles d'alliance ; dans la mesure où les premières tendent à se constituer en système, de nouvelles contradictions apparaissent, qui provoquent une réorganisation de la terminologie, laquelle retentit sur les attitudes, et ainsi de suite, sauf pendant de rares périodes d'équilibre, vite menacées » (AS 343-4).

Mais il existe des sociétés où le système de parenté ne régit pas des alliances matrimoniales entre égaux, c'est-à-dire où les partenaires

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, nov. 1963, p. 638.

des échanges matrimoniaux sont des groupes hiérarchisés en fait ou en droit, du point de vue politique ou économique. Tel est le cas de la polygamie, qui « repose parfois, pense Lévi-Strauss, sur l'intégration de deux formes de garanties : l'une collective et politique, l'autre individuelle et économique » (TT 350-65) ; et de l'hypergamie (ou de l'hypogamie), dont l'étude reste à faire, qui devrait permettre d'aboutir à « une théorie cohérente du système des castes, et indirectement, de toutes les structures sociales fondées sur des distinctions de statut » (AS 345).

La deuxième méthode présente un caractère plus formel : « Elle consisterait dans une étude *a priori* de tous les types de structures concevables, résultant de relations de dépendance et de domination apparaissant au hasard. » Cette étude s'inspirerait des travaux de Rapoport (1949) qui a appliqué un traitement mathématique aux phénomènes cycliques de domination chez les poules (AS 345). Ces chaînes cycliques et intransitives semblent à première vue offrir peu de rapport avec les structures sociales, transitives et non-cycliques ⁽¹⁾. Cependant, l'exemple des systèmes de parenté permet d'affirmer que dans certaines conditions, « la transformation d'un ordre transitif et non-cyclique en un autre, intransitif et cyclique, n'est pas inconcevable ». On peut l'observer dans une société hypergamique avec mariage préférentiel d'un homme avec la fille du frère de la mère. Un tel système consiste en une chaîne terminée à une extrémité par une fille du plus haut rang, et donc incapable de trouver un mari qui ne lui soit pas inférieur, et à l'autre, par un garçon à jamais privé d'épouse (puisque toutes les filles du groupe, à l'exception de sa sœur, ont un rang supérieur au sien). Par conséquent, « ou bien la société en question succombe à ses contradictions, ou bien son système transitif et non-cyclique doit se transformer en système intransitif et cyclique, temporairement ou localement ». Ainsi, conclut Lévi-Strauss, « s'introduisent dans nos études des notions telles que celles de transitivité, d'ordre et de cycle, qui se prêtent à un traitement formel et permettent l'analyse de types généralisés de structures sociales où les niveaux de communication et de subordination peuvent être intégrés » (AS 346).

Lévi-Strauss a par ailleurs montré comment certains systèmes peuvent porter dans leur structure même, le mécanisme de leur dynamisme, qui résulte de la complexité, de l'inégalité ou des contradictions internes qui lui sont propres : tels sont les systèmes d'organisation, prétendus dualistes, qui se présentent le plus souvent comme un « mélange inextricable » de trois formules : dualisme diamétral, dualisme concentrique et triadisme. Selon Lévi-Strauss, le dualisme

(1) Cf. I^{re} partie, chap. 1, XVII.

en tant que tel n'existe pas ; il n'est qu'une forme limite du triadisme. Il voit dans le dualisme concentrique, dynamique et asymétrique, car porteur d'un triadisme implicite, un médiateur entre le dualisme diamétral, statique et symétrique, et le triadisme, asymétrique : « C'est par son intermédiaire que le passage d'une forme à l'autre se fait » (AS 166-8). L'organisation dualiste est donc considérée par lui comme un système ternaire, dont l'instabilité assure le dynamisme.

Dans tous les cas que nous avons envisagés ici, la diachronie apparaît comme un cadre vide, dans lequel la logique propre du système se développe, indépendamment du contexte historique, géographique ou social. Cependant, dans les sociétés « froides » (1), chaque système pris isolément, se caractérise plus par la résistance au changement, que par le dynamisme, comme le prouvent les systèmes de classification dits totémiques, qui manifestent « une sorte d'antipathie foncière » pour l'histoire (PS 307), et réussissent à intégrer le devenir « comme une forme sans contenu » (PS 311) grâce au « dynamisme logique » qui les caractérise (PS 210). Les Aranda d'Australie, par leur système de parenté parfaitement équilibré, et leur mythologie fondée sur un temps cyclique toujours identique à lui-même, sont un exemple frappant de cette « fidélité têtue à un passé conçu comme modèle intemporel, plutôt que comme une étape du devenir » (PS 312). Il en est de même pour les systèmes mythiques : « Les peuples des deux Amériques semblent n'avoir conçu leurs mythes que pour composer avec l'histoire et rétablir, sur le plan du système, un état d'équilibre au sein duquel viennent s'amortir les secousses plus réelles provoquées par les événements » (HN 543).

b) Les facteurs du changement sont recherchés dans les rapports qu'entretiennent entre eux les différents systèmes qui constituent une société. Les systèmes pris isolément se caractérisant plus par la résistance au changement que par le dynamisme, c'est surtout dans l'étude des rapports qu'entretiennent entre eux les différents systèmes qui constituent une société, que Lévi-Strauss cherchera l'explication des transformations diachroniques, dont toute société se trouve affectée. Il s'agit donc de découvrir « quels sont, à l'intérieur d'une société réduite à un certain nombre d'agencements structuraux empilés les uns sur les autres, ou imbriqués les uns dans les autres, les moyens de rétablir des sortes d'équilibre qui expliquent pourquoi une société, même si elle était à l'abri des influences extérieures, « bougerait » de toute façon » (2). La source des changements dont toute société ne peut manquer d'être affectée, le principe de son dynamisme et de son évolution tiendrait par conséquent à la superposition des systèmes qui la

(1) Pour la définition de ce terme, cf. II^e partie, chap. III, III.

(2) C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, nov. 1963, p. 638.

constituent et à la dysharmonie, aux contradictions qui existent entre ces différents systèmes. Ce sont là cependant de simples hypothèses de travail, dont la validité et les modalités d'application restent à démontrer.

3) *Étude de systèmes diachroniques exposés à l'incidence des facteurs extérieurs.*

Lévi-Strauss, conscient du fait « qu'une société est toujours donnée dans le temps et dans l'espace, donc sujette à l'incidence d'autres sociétés » (MM XIX-XX), se hasarde parfois à étudier l'évolution de systèmes soumis à l'influence des facteurs externes. Il s'inspire alors de la théorie des affinités linguistiques, formulée par Meillet, Troubetzkoy, et Jakobson, qui montre que les langues sont exposées à des changements qui ne sont dus, ni à des facteurs purement internes, ni à des facteurs extra-linguistiques, mais à l'introduction de traits empruntés à des langues voisines.

Il s'efforce d'appliquer cette théorie à l'étude de la diffusion des mythes, mettant en œuvre les principes d'une dialectique souple et nuancée : « L'affinité ne consiste pas seulement dans la diffusion, en dehors de leur aire d'origine, de certaines propriétés structurales ou dans la répulsion qui s'oppose à leur propagation : l'affinité peut aussi procéder par antithèse et engendrer des structures qui offrent le caractère de réponses, de remèdes, d'excuses ou même de remords » (AS 266).

Il confronte d'autre part les structures synchroniques des systèmes dits totémiques, au phénomène diachronique des changements démographiques, constatant qu'un conflit permanent existe « entre le caractère structural de la classification et le caractère statistique de son support démographique » (PS 89-92, 307), autrement dit, « entre la structure et l'événement », conflit qui peut faire éclater la structure. Cependant, « si l'orientation structurale résiste au choc », il lui est possible de rétablir l'équilibre général du système, étant donné que celui-ci comporte plusieurs dimensions (appellations claniques, mythes de création et d'origine, rituel), qui ne sont pas également vulnérables aux changements démographiques : l'ensemble du système réagit alors à tout changement affectant d'abord une de ses parties « comme une machine à « feed-back » : asservie (dans les deux sens du terme) par son harmonie antérieure, elle orientera l'organe dérégulé dans le sens d'un équilibre qui sera, à tout le moins, un compromis entre l'état ancien et le désordre introduit du dehors » (PS 92).

Ainsi, « le dynamisme logique qui est une propriété du système » (PS 210) peut-il parvenir à surmonter l'incidence que l'évolution démographique pourrait avoir sur le système classificatoire, et qui ne se manifeste que par le fait que progressivement, « la part de la motiva-

tion s'affaiblit, et celle de l'arbitraire augmente » (PS 211). Par conséquent, « la forme de la structure peut parfois survivre, quand la structure elle-même succombe à l'événement » (PS 307) : les systèmes de classification se perpétuent, bien qu'ils ne correspondent plus à la réalité sociale dont ils prétendaient rendre compte, et ne signifient plus que la pensée intemporelle qui a présidé à leur élaboration.

Tels sont les éléments épars dans l'œuvre de Lévi-Strauss qui permettent d'imaginer ce que pourrait être cette « histoire structurale », dont il a plusieurs fois évoqué le projet, mais de façon toujours assez vague. Les quelques incursions qu'il a faites dans ce domaine sont loin d'être concluantes et laissent deviner son embarras. Elles nous paraissent néanmoins instructives à un double titre.

Elles manifestent d'abord son souci de dépasser l'antinomie de la synchronie et de la diachronie. Il semble dès lors inexact d'affirmer, comme on le fait souvent, que le structuralisme se définit par le choix qu'il fait de la synchronie contre la diachronie. Paul Ricœur l'a justement souligné : « Ce qui importe, c'est la subordination, non l'opposition de la diachronie à la synchronie » (1). Si Lévi-Strauss s'en tient pratiquement à l'analyse synchronique, ce n'est pas en raison d'un choix délibéré, mais parce qu'il s'est rendu compte que l'étude des structures diachroniques posait des problèmes trop complexes pour qu'il puisse les résoudre dans l'immédiat : il a donc préféré la laisser de côté pour se consacrer aux aspects sur lesquels il avait solidement prise (2).

Les rares exemples d'analyse diachronique qu'il nous propose n'en sont pas moins révélateurs de la tendance fondamentale de sa méthode et de sa pensée, qui consiste, à l'instar de la pensée totémique, « non pas à nier le devenir historique, mais à l'admettre comme une forme sans contenu » (PS 311), à l'intérieur de laquelle se déroule l'auto-évolution des structures. Lévi-Strauss n'affirme-t-il pas que « l'espace et le temps sont les deux systèmes de référence qui permettent de penser les relations sociales, ensemble ou isolément », mais que « l'espace « social » et le temps « social » n'ont d'autres propriétés que celles des phénomènes sociaux qui les peuplent » (AS 318) ? Tantôt, c'est dans le système lui-même qu'il cherche l'explication des transformations diachroniques ; tantôt, il fait de la société une « machine à feed-back », qui annule automatiquement le changement par un réajustement de ses structures. Le phénomène de régulation structurale du devenir historique, qu'il met en évidence, aboutit en fait à la mé-

(1) P. RICŒUR, « Structures et herméneutique », *Esprit*, nov. 1963, p. 599.

(2) C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, nov. 1963, p. 649.

connaissance de la praxis individuelle, de l'histoire et du Progrès, comme nous le montrerons plus loin ⁽¹⁾.

V. L'INTELLIGIBILITÉ RÉDUITE A LA DIFFÉRENCE

A) *La connaissance relationnelle et différentielle est substituée à la connaissance de l'un et du semblable.*

« La subordination logique de la ressemblance au contraste » (PS 141) constitue un des principes méthodologiques fondamentaux du structuralisme. « La ressemblance, affirme Lévi-Strauss, n'existe pas en soi : elle n'est qu'un cas particulier de la différence, celui où la différence tend vers zéro » (HN 32). Dès lors, le but des recherches structurales « n'est pas tellement de savoir ce que sont chacune pour son compte les sociétés étudiées, que de découvrir la façon dont elles diffèrent les unes des autres » (AS 358), « les constantes » liées à l'ensemble des « écarts significatifs », qui permettent de les définir les unes par rapport aux autres (AS 325). Ce sont ces constantes qui représentent la structure intelligible du système considéré. Le structuralisme, autrement dit, peut être défini comme une recherche du semblable au sein même du différentiel. Dans le domaine de la mythologie, par exemple, la tâche que Lévi-Strauss s'est assignée « consiste à prouver que des mythes *qui ne se ressemblent pas*, ou dont les ressemblances paraissent à première vue accidentelles, peuvent néanmoins présenter une structure identique et relever du même groupe de transformations » (OMT 164).

B) *Utilisation de la logique binaire.*

La méthode structurale, dans la mesure où elle se donne pour but la recherche des caractères différentiels qui constituent la structure logique d'un système donné, est appelée à utiliser constamment la logique binaire. Pour définir les rapports existant entre les termes, elle a généralement recours à des couples d'oppositions, accompagnés des signes + ou — pour indiquer le caractère pertinent (marqué) ou non pertinent (non marqué) de l'opposition, la présence ou l'absence d'un des termes qui la constituent. Les résultats obtenus par la linguistique structurale et l'informatique, semblaient prouver que la logique binaire, en dépit de son apparente rigidité, permettait de décrire de manière adéquate les systèmes linguistiques les plus complexes et de traduire fidèlement le contenu des messages. Jakobson n'a-t-il pas réussi à définir « les traits distinctifs » des phonèmes,

⁽¹⁾ Cf. II^e partie, chap. II 11 ; II^e partie, chap. III.

⁽²⁾ Cf. I^{re} partie, chap. III, II^e partie ; II^e partie, chap. II, II, 2).

au moyen de douze oppositions binaires, de validité universelle, nécessaires et suffisantes pour la description de n'importe quelle langue ? ⁽¹⁾. Lévi-Strauss tout en s'inspirant de cet exemple, n'en a pas moins été conscient des contraintes qu'imposait l'utilisation de la logique binaire : « Une des difficultés majeures de la linguistique structurale, et qu'elle n'a encore qu'imparfaitement surmontée, tient à ce que la réduction qu'elle accomplit grâce à la notion d'opposition binaire, doit être payée par une diversité de nature, insidieusement reconstituée au profit de chaque opposition : diminué sur un plan, le nombre des dimensions se rétablit sur un autre. Il se pourrait cependant, qu'au lieu d'une difficulté de méthode, nous ayons là une limite inhérente à la nature de certaines opérations intellectuelles, dont la faiblesse, en même temps que la force, seraient de pouvoir être logiques, tout en restant enracinées dans la qualité » (PS 89). Autrement dit l'utilisation de la logique binaire implique un appauvrissement, une simplification des données ; cependant, cet inconvénient peut être compensé par la multiplication des oppositions, qui doit permettre de reconstituer par le nombre, la richesse et la complexité des données qu'il avait d'abord fallu sacrifier. Il serait ainsi possible d'aboutir à une expression quantitative rigoureuse du qualitatif.

L'étude de la pensée sauvage apportait à Lévi-Strauss la conviction que cette possibilité existait réellement, et que la logique binaire était capable d'intégrer toute espèce de contenu : « Comment cette pensée quantifiée, aux vertus de laquelle nous avons attribué, sur le plan pratique, les grandes découvertes de la révolution néolithique, aurait-elle pu se satisfaire elle-même — du point de vue théorique — et s'attaquer efficacement au concret, si ce concret recélait un résidu d'inintelligibilité à quoi, en fin de compte, se réduirait la concrétude même, et qui serait par essence rebelle à la signification ? Pour une pensée fondée sur l'opération dichotomique, le principe du tout ou rien n'a pas seulement une valeur heuristique, il exprime une propriété de l'être : tout offre un sens, sinon rien n'a de sens » (PS 228).

Les classifications totémiques donnent une preuve irréfutable de la capacité de la logique binaire à exprimer tous les aspects du réel. Elles s'organisent autour d'un axe qui « unit le général au spécial, l'abstrait au concret ; mais, que ce soit dans un sens ou dans l'autre, l'intention classificatrice peut toujours aller jusqu'à son terme. Celui-ci se définit en fonction d'une axiomatique implicite pour qui tout classement procède par paires de contrastes (...). Quand l'intention classificatrice remonte, si l'on peut dire, vers le haut : dans le sens de la plus grande généralité et de l'abstraction la plus poussée, aucune diversité ne l'empêchera d'appliquer un schème sous l'action duquel

(1) Cf. I^{re} partie, chap. 1, XIII.

le réel subira une série d'épurations progressives, dont le terme sera fourni, en conformité avec l'intention de la démarche, sous l'aspect d'une simple opposition binaire (...). Vers le bas, le système ne connaît pas non plus de limite externe, puisqu'il réussit à traiter la diversité qualitative des espèces naturelles comme la matière symbolique d'un ordre, et que sa marche vers le concret, le spécial et l'individuel n'est même pas arrêtée par l'obstacle des appellations personnelles : il n'est pas jusqu'aux noms propres qui ne puissent servir de termes à une classification. Il s'agit donc d'un système total » (PS 288). Une telle pensée est « simultanément analytique et synthétique » (PS 290), et se définit à la fois « par une dévorante ambition symbolique », et « par une attention scrupuleuse entièrement tournée vers le concret » (PS 291).

Lévi-Strauss s'est donc attaché à son tour à exploiter toutes les ressources de la logique binaire, en variant à l'infini les termes de ses oppositions, de manière à leur permettre d'exprimer tous les aspects du réel. Il utilise ainsi des oppositions d'ordre qualitatif (sec/humide, frais/pourri, continu/discontinu, etc.) ; formel (vide/plein, contenant/contenu, interne/externe, etc.) ; spatial (haut/bas, proche/lointain, etc.) ; temporel (rapide/lent, périodique/apériodique, etc.) ; sociologique (conjoint/disjoint, endogame/exogame, allié/non allié, etc.) ; cosmologique (ciel/terre, soleil/humanité, etc.) ; rhétorique ou métalinguistique (sens propre/sens figuré, métonymie/métaphore, non propre/non commun, etc.).

Nous nous contenterons d'illustrer ce dernier type d'oppositions, qui est peut-être le plus original. Dans le mythe guyanais M_{235} et dans les mythes « à miel » du Chaco, M_{207} à M_{218} , « la signification alimentaire du miel se transforme, affirme Lévi-Strauss, en signification sexuelle ; c'est-à-dire que le miel, toujours tenu pour « séducteur », l'est ici au sens propre, et là au sens figuré ». En effet, « dans les mythes du Chaco, l'épouse est folle de miel au sens propre, c'est-à-dire alimentaire, et la belle-sœur exerce involontairement sur son beau-frère Renard une séduction d'ordre sexuel. Dans M_{235} , c'est le contraire : les belles-sœurs y sont à leur tour folles de miel, mais au sens figuré, puisque le mari de leur sœur s'appelle « Miel », et qu'il exerce involontairement sur elles une séduction d'ordre sexuel » (MC 138).

En faisant varier le contenu des oppositions, et en multipliant leur nombre, Lévi-Strauss prétendait réussir, comme la pensée sauvage, à intégrer toute espèce de contenu, et, plus particulièrement, se flattait d'aboutir à une explication exhaustive des systèmes de parenté et de classification totémiques, produits d'une pensée combinatoire, opérant elle-même (s'il faut en croire Lévi-Strauss) selon une logique binaire.

Cependant, quoi qu'il en dise, ni la pensée sauvage (telle qu'il nous la présente), ni la méthode qu'il lui applique, ne s'en tiennent effectivement à une logique binaire. La preuve en est qu'il fait dans *La pen-*

sée sauvage et dans *Le totémisme aujourd'hui*, un usage systématique des notions de « rapports métaphoriques » (ou de similarité), et de « rapports métonymiques » (ou de contiguïté) ⁽¹⁾, qui, s'ils relèvent de la logique binaire, dans la mesure où ils constituent les pôles d'une opposition, établissent par eux-mêmes des rapports analogiques, qui eux ne relèvent pas de la logique binaire, non plus d'ailleurs que les autres termes du code rhétorique (sens propre/sens figuré, nom propre/nom commun). On peut d'autre part y trouver la mention d'autres types de rapports (de complémentarité, d'homologie, de symétrie inversée, etc. ⁽²⁾) qui ne sont plus du domaine de la logique binaire de l'exclusion, mais instaurent une logique de la participation. Il semble donc que Lévi-Strauss, fasciné par la virtuosité classificatrice de la pensée sauvage, et impressionné par les progrès récents de la linguistique structurale et de la théorie de l'information, se soit lui-même un moment abusé sur les pouvoirs illimités de la logique binaire. Cela ne l'a pas en tout cas empêché, tout en lui accordant une place importante, d'avoir également recours, dès ses premiers écrits, à une autre logique, de type dialectique ⁽³⁾, qui dans les *Mythologiques* tend même à prendre la première place.

C) De la logique binaire à la logique dialectique.

Lévi-Strauss proteste dans les *Mythologiques* contre le reproche qui lui a été adressé, de faire exclusivement appel à des schémas bi-

⁽¹⁾ Cf. I^{re} partie, chap. 1, XII.

⁽²⁾ Nous reviendrons sur ce type de rapports au paragraphe suivant.

⁽³⁾ Nous employons ce terme au sens que lui donne G. Gurvitch : « La dialectique est la manifestation et la mise en relief du fait que des éléments du même ensemble se conditionnent réciproquement, et qu'à l'exception des antinomies proprement dites (par exemple l'être et le néant, ou la nécessité absolue et la liberté créatrice illimitée), la plupart des manifestations conflictuelles peuvent aussi bien s'interpénétrer à différents degrés, que se combattre avec plus ou moins d'intensité. Bref, la dialectique débouche sur une *infinité de degrés intermédiaires entre les termes opposés* qu'il s'agit d'étudier dans toutes leurs variétés effectives : ainsi par exemple, les degrés intermédiaires entre le quantitatif et le qualitatif, entre la liberté et le déterminisme, entre l'organisé et le spontané, entre individus et collectivités », etc. cf. *Dialectique et Sociologie*, Flammarion, Paris, 1962, p. 26-7. G. Gurvitch définit dans cette perspective « cinq procédés opératoires dans lesquels se manifeste la méthode dialectique : 1) la complémentarité dialectique 2) l'implication dialectique mutuelle 3) l'ambiguïté dialectique 4) la polarisation dialectique 5) la réciprocité de perspective » (*op. cit.*, p. 189-218). La « polarisation dialectique » qui correspond à la logique binaire, ne représente donc qu'un des aspects le plus élémentaire de la logique dialectique.

Lévi-Strauss utilise fréquemment les termes de rapports ou relation dialectique, dans un sens qui nous semble identique à celui que lui donne G. Gurvitch, bien qu'il n'ait jamais pris la peine de le définir. Il approuve, par exemple, la méthode suivie par Radcliffe-Brown, qui distingue dans la réalité sociale différents niveaux interdépendants : « Les coutumes renvoient aux croyances, et celles-ci renvoient aux techniques ; mais les différents niveaux ne se reflètent pas simplement les uns les autres : ils réagissent dialectiquement entre eux, de telle sorte qu'on ne peut espérer en connaître un seul, sans avoir d'abord évalué dans leurs relations d'opposition et de corrélation respectives, les institutions, les représentations et les situations » (TA 131).

Les exemples que nous développerons dans le paragraphe qui suit, prouvent suffisamment que, même s'il n'utilise pas toujours le terme, Lévi-Strauss n'en utilise pas moins une méthode dialectique.

naires (MC 74). Il précise en effet dans la « Table des symboles », placée à la fin de chacun de ses volumes (CC 348, MC 409, OMT 423, HN 622), que les signes + et — qui figurent dans ses tableaux « sont utilisés avec des connotations variables en fonction du contexte : plus, moins ; présence, absence ; premier, deuxième terme d'un couple d'oppositions ». Quand ces signes connotent la présence ou l'absence, le premier ou le deuxième terme d'un couple d'oppositions, on a affaire à la logique binaire. Par contre, quand ils connotent « le caractère plus ou moins marqué de certaines oppositions variant, au sein d'un groupe de mythes, en raison directe ou inverse les unes des autres » (MC 74), on se trouve dans le domaine de la logique dialectique. C'est le cas du tableau suivant :

	M ₇	M ₈	M _{9a}	M ₉	M ₁₀	M ₁₁	M ₁₂
1. Conduite du héros	(+)	(+)	—	—	—	(—)	+
2. Souillure du héros.....	+	+	—	—	—	—	0
3. Attention du jaguar...	+	+	+	—	—	—	0
4. Démarche du jaguar...	—	+	—	—	—	—	—
Désintéressement du jaguar	+	+	—	—	—	—	—
5. Sort de la femme.....	+	+	+	+	—	—	+
6. Antagonisme jaguar/humains	+	0	—	—	0	0	0

Le signe + désigne une « attitude forte », le signe — une « attitude faible », le signe 0, l'absence d'indication relative au motif considéré. Lévi-Strauss a construit ce tableau en comparant sept versions du mythe d'origine du feu. Il y est question d'un dénicheur d'oiseaux, qui à la suite d'une querelle qu'il a avec son beau-frère, se trouve prisonnier sur une paroi rocheuse (ou un arbre), d'où il finit par descendre grâce à l'aide d'un jaguar secourable qui l'adopte ; cependant, le héros se heurte à l'hostilité de la femme du jaguar ; il finit par la tuer (ou blesser) avec l'arc et les flèches que le jaguar lui procure, puis il s'enfuit et regagne son village, incitant ses compatriotes à aller dérober au jaguar le feu dont il était alors le maître et que les hommes ignoraient.

En dépit de ces points communs, les mythes en question comportent un certain nombre de différences, portant sur des détails, mais que Lévi-Strauss n'en juge pas moins significatives. Ce sont ces différences qu'il résume dans le tableau ci-dessus, qu'il accompagne du commentaire suivant :

« 1) L'origine de la querelle se trouve tantôt dans la timidité du héros qui n'ose pas saisir les oisillons (M₇, 10, 11), tantôt dans sa malignité : il trompe sciemment son beau-frère (M₁₂). Sous ce rapport,

M₇ et M₈ occupent une position intermédiaire, peut-être seulement en raison de l'imprécision du texte.

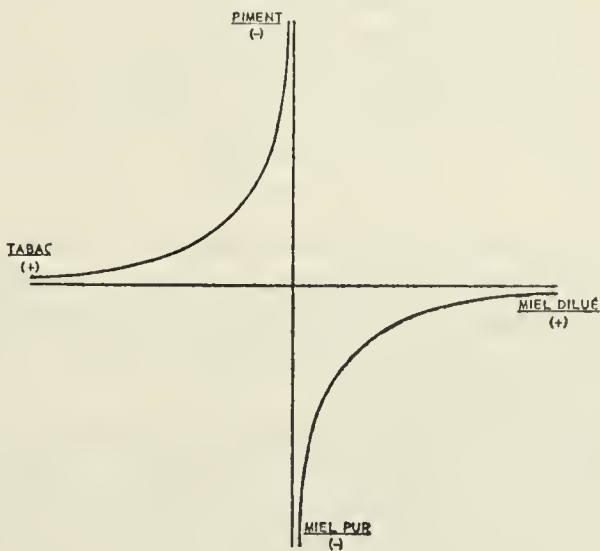
2) Selon les versions, la souillure du héros est faible ou forte : couvert des déjections des oiseaux dans M₉, M₁₀, M₁₁ ; contraint de manger ses propres déjections dans M₇ et M₈.

3) L'attention du jaguar est spontanément éveillée dans M₇, M₈, M_{9a}, M₁₂ (?) ; provoquée dans M₉, M₁₀, M₁₁.

4) Le jaguar monte jusqu'au prisonnier dans M₈, il l'accueille en bas dans les autres versions. En revanche, le jaguar ne reçoit aucune prime dans M₇, M₈ ; il exige et obtient les oisillons partout ailleurs.

5) La femme du jaguar est tuée dans M₇, M₈, M₉, M_{9a}, M₁₂ ; blessée seulement dans M₁₁ et M₁₀.

6) Le jaguar se montre bienveillant envers les hommes dans M₉ et M_{9a} ; malveillant dans M₇. Les indications manquent ailleurs » (CC 84-5).



Les signes + et — connotant le caractère plus ou moins marqué de certaines oppositions, donnent la possibilité de construire des modèles analogiques qui conceptualisent l'intuition de similitude ou de différence qualitative. Ainsi en est-il de ce modèle, qui montre que le miel sans eau (= trop fort) a, par rapport au miel dilué, la même valeur de limite que la fumée de piment par rapport au tabac. Il permet à Lévi-Strauss d'élucider la fonction de l'oiseau « irára », maître du miel sans eau, dont le rôle dans les mythes botocudo (M₂₀₂ à M₂₀₄) tend à se confondre avec celui que les mythes du Chaco attribuent à une fumée brûlante soit au sens propre (feu), soit au sens figuré (piment) (MC 74).

D'autre part, la notion même de transformation, qui constitue un

des outils fondamentaux de l'analyse structurale des mythes relève tout entière de l'analogie (MC 74), et par conséquent d'une logique dialectique. En effet, la formule qui exprime la loi des groupes de transformation, pose qu'il existe une « relation d'équivalence » entre deux situations définies respectivement par une inversion des termes et des relations (AS 253) (1).

L'exemple ci-dessous montre comment une telle équivalence peut être établie entre la mère des maladies, du mythe bororo (M_s), la sarigue, l'arc-en-ciel, et l'étoile. Il s'agit de prouver que ce mythe présente un codage astronomique latent, bien que toute référence astronomique en soit absente. L'héroïne de M_s s'y manifeste sous deux aspects. « D'abord, c'est une mauvaise nourrice, qui délaisse son enfant pour mieux se gaver de poissons ; ensuite, elle exsude ces poissons par tous le corps, sous forme de maladies qui tuent les humains en quantité ». Or, la sarigue a été précédemment caractérisée par deux modalités comparables à celles qui viennent d'être évoquées : « La sarigue est une bonne nourrice, et elle pue (2). En notant ces deux modalités par (1) et (2) respectivement, on obtient la transformation de la sarigue dans l'héroïne bororo sous la double condition :

$$\begin{array}{l} (1) \longrightarrow (-1) \\ (2) \longrightarrow (2^a) \end{array}$$

Autrement dit, l'héroïne bororo est une sarigue dont la modalité positive se transforme en son inverse, et dont la modalité négative est portée à une puissance indéterminée, mais élevée. C'est une sarigue dont la puanteur (devenue mortelle pour toute l'humanité) exclut désormais la vertu nourricière ».

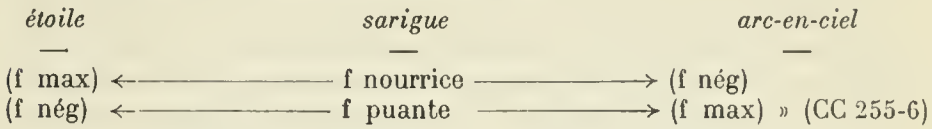
Cependant, les Indiens de la Guyane appellent l'arc-en-ciel « sarigue ». La sarigue est en effet marquée d'ambiguïté : « Comme nourrice, elle est au service de la vie ; comme bête puante ou pourrie, elle anticipe la mort. Il suffit de faire varier ces attributs antithétiques en sens inverse pour obtenir une valeur limite de la sarigue, se confondant avec celle, normale, de l'arc-en-ciel », qui, en Amérique du Sud, est assimilé au serpent et tenu pour responsable des maladies et de divers cataclysmes (donc porteur de mort). « En faisant varier en sens inverse les valeurs sémantiques de la sarigue, on obtient par conséquent sa transformation en arc-en-ciel ». Et « en les faisant varier, également en sens inverse pour l'une et pour l'autre, mais dans des directions opposées, on obtient la transformation de la sarigue en étoile (3). En effet, l'étoile, épouse d'un mortel, est une « super-nour-

(1) Cf. I^{re} partie, chap. iv, I, 2), b) et chap. i, XVI.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 3), A), b).

(3) Le compte rendu de cette démonstration figure : I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 3), A), b).

rice » (donatrice des plantes cultivées), et nullement puante, puisque c'est une deuxième sarigue — ou la même, mais après que le viol ait altéré sa nature — qui, comme introductrice de la vie brève, assume toute la charge de la fonction négative :



Nous voyons que les similitudes sur lesquelles la méthode structurale s'appuie pour établir qu'un personnage est la transformation d'un autre, ou d'un astre, ou d'un phénomène météorique, ne surgissent que quand au-delà de l'apparence ou de l'identité du personnage, on considère la ou les fonctions qu'il remplit dans le système mythique. Elles ne peuvent donc être décelées que par une analyse formelle, qui réduit la signification intrinsèque des termes à leur fonction logique.

Sans cesse dans les *Mythologiques*, Lévi-Strauss s'attache à mettre en évidence les rapports multiples de corrélation qui peuvent exister entre les mythes et les groupes de mythes : rapports de complémentarité, de supplémentarité, d'homologie, de symétrie inversée, etc., qui relèvent également d'une logique dialectique. Il illustre souvent ces rapports à l'aide de modèles dont le caractère analogique est incontestable (1).

Il convient à ce sujet de souligner le fait qu'il n'a pas attendu les *Mythologiques* pour invoquer de tels rapports. Ils apparaissent dès ses premières œuvres, conjointement aux rapports d'opposition simple, et n'ont fait que prendre progressivement de plus en plus d'importance. Les exemples qui suivent suffisent à le prouver (2). On a souvent, constate-t-il, défini le totémisme par le parallélisme entre les prohibitions alimentaires et les règles d'exogamie, considérant cette supplémentarité des usages comme un phénomène privilégié. Il existe pourtant des « cas où la relation n'est pas supplémentaire, mais complémentaire, les usages matrimoniaux et les usages alimentaires étant alors entre eux dans un rapport dialectique » (PS 145). Quant aux systèmes de classifications totémiques, il considère qu'ils reposent sur « le postulat d'une homologie entre deux systèmes de différences situés, l'un dans la nature, l'autre dans la culture » (PS 152). Comparant les systèmes Motlav-Mota-Aurora et Lifu-Ulawa-Malaita,

(1) Cf. notamment le schéma qui illustre la relation existant entre les mythes d'origine des cochons sauvages, M_{1a} et M_{1b} (1^{re} partie, chap. III, 1^{re} partie, II, 1), C); celui qui met en évidence les rapports des mythes de la cuisine et des mythes d'origine des cochons sauvages (1^{re} partie, chap. III, 1^{re} partie, II, 1), A), a); celui qui montre la structure circulaire des mythes de viande, de feu et de tabac (CC 115).

(2) Cf. également l'exemple de rapports métaphoriques et métonymiques, tiré de *La Pensée sauvage*, cité : 1^{re} partie, chap. 1, XII.

et l'importance qu'ils accordent, d'une part à la naissance et à la mort, d'autre part au caractère individuel ou collectif qui affecte soit un diagnostic, soit une prohibition, il montre que ces deux systèmes se trouvent dans un « rapport de symétrie inversée » (PS 106).

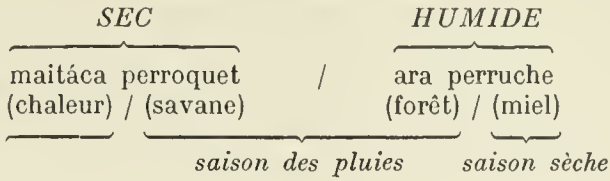
Dans les *Mythologiques*, Lévi-Strauss utilise en fait constamment, et souvent conjointement, les deux types de logique, binaire et dialectique. L'analyse suivante permet de se rendre compte de la manière dont ils peuvent être intégrés. Le mythe ofaïé d'origine du miel, M₁₀₂, raconte comment, après que l'oiseau pic eut réussi à s'emparer du miel, il le distribua aux animaux sous forme de boutures, pour qu'ils s'en constituent chacun une plantation : « Longtemps après, les animaux commencèrent à s'inquiéter de leurs plantations de miel, et ils demandèrent au « maritaca » d'aller voir ce qui se passait. Mais la chaleur qui régnait là-bas était si brûlante que le « maritaca » ne put s'approcher. Les animaux qui acceptèrent ensuite de tenter l'aventure trouvèrent plus commode de s'arrêter en route : le perroquet sur un arbre à fruits, l'ara hyacinthe dans une agréable forêt ; et ils invoquèrent la température torride, pour expliquer leur échec. Finalement la perruche s'éleva si haut, volant presque jusqu'au ciel, qu'elle réussit à atteindre les plantations. Elles regorgeaient de miel. » Comment interpréter cet épisode ?

Lévi-Strauss commence par établir l'identité des quatre animaux qui y figurent : le maritaca, le perroquet, l'ara et la perruche représentent quatre variétés de perroquets, qu'il est possible de classer de plusieurs façons. Le mythe souligne que la perruche qui réussira sa mission est le plus petit de tous. En revanche, l'ara, qui la précède immédiatement, appartient au plus grand genre d'une famille qui comprend elle-même les plus grands psittacidés. Le perroquet, qui à son tour précède l'ara, lui est inférieur par la taille ; et le maitáca (le maritaca semblant être une déformation de ce terme) qui intervient en premier, est plus petit que le perroquet, tout en étant plus grand que la perruche qui clôt le cycle. « Ainsi les trois oiseaux qui échouent sont absolument plus grands, celui qui réussit absolument plus petit, et les trois premiers s'ordonnent en taille croissante, de sorte que l'opposition majeure s'établit entre l'ara et la perruche » :

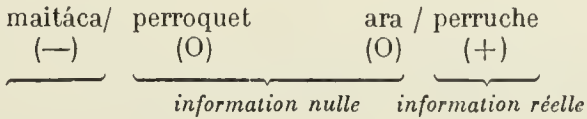
$$\underbrace{\text{maitáca} < \text{perroquet} < \text{ara}}_{\text{plus grand :}} / \underbrace{\text{perruche} (< \text{maitáca})}_{\text{plus petit :}}$$

Lévi-Strauss constate ensuite que « dans la série des plus grands oiseaux, le perroquet et l'ara forment un couple fonctionnel : ils n'essayent même pas de remplir leur mission, et préfèrent se réfugier, l'un dans la savane, l'autre dans la forêt, auprès de ces témoins de la

saison des pluies révolue : fruits juteux et frais ombrages, tandis que les deux autres oiseaux sont seuls à affronter franchement la sécheresse et à témoigner, l'un pour son aspect « sec » : la chaleur insupportable, l'autre pour son aspect « humide » : l'abondance de miel.



En se plaçant à un troisième point de vue, celui du résultat de la mission des oiseaux, on aperçoit un autre principe de classement. En effet, seul le premier et le dernier oiseaux apportent des informations réelles, bien qu'une information offre un caractère négatif (le feu ardent qui interdit l'approche des plantations), l'autre un caractère positif (l'abondance de miel qui doit inciter les animaux à affronter l'obstacle). En revanche, les deux oiseaux dont la position est moyenne (quant à la taille et quant à l'ordre du récit) ne prennent pas la peine d'aller voir par eux-mêmes, et se contentent de répéter ce qui a été dit : ils n'apportent donc pas d'information » :



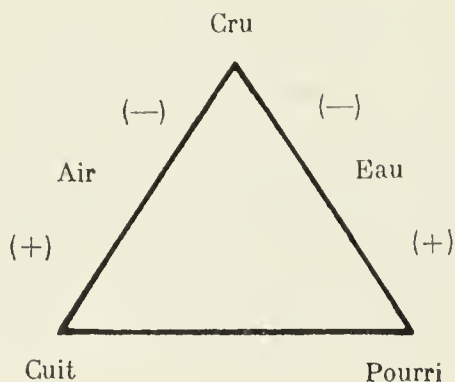
Cette analyse, souligne Lévi-Strauss, permet d'éclairer « la nature de la pensée mythique et le mécanisme de ses opérations, en faisant ressortir la manière dont elle procède pour intégrer des modes de classement parmi lesquels certains s'inspirent d'une idée de continuité et de progrès (animaux rangés par ordre de taille, information plus ou moins grande, etc.), d'autres, de la discontinuité et de l'antithèse (opposition entre plus grand et plus petit, sec et humide, savane et forêt, etc.) » (MC 63-5). En d'autres termes, le premier mode de classement relève de la logique dialectique, le second de la logique binaire.

D) *Les structures d'intégration ou de médiation.*

Un des procédés les plus fréquents de conciliation de la logique binaire et de la logique dialectique, consiste à intégrer les couples d'oppositions binaires dans des structures ternaires, ou à leur adjoindre un troisième terme, qui joue par rapport aux deux termes antithétiques, un rôle de médiation. On aboutit ainsi à des structures

d'intégration ou de médiation qui se trouvent souvent représentées par des schémas triangulaires.

L'opposition du cru et du cuit, par exemple, qui est aussi celle de la nature et de la culture, de la nourriture non élaborée et élaborée, de la cuisine non marquée et marquée, trouve sa place dans le triangle culinaire, en s'adjoignant un troisième terme, le pourri, qui occupe une position intermédiaire entre le cru et le cuit, représentant la transformation naturelle du cru — alors que le cuit représente sa transformation culturelle — et constituant en tant que tel, un pôle marqué par rapport à la cuisine, au même titre que le cuit.



Lévi-Strauss indique lui-même que son schéma du triangle culinaire lui a été inspiré par les triangles voyelles-consonnes de Jakobson : « Dans toutes les langues du monde, des systèmes complexes d'oppositions entre les phonèmes ne font rien d'autre qu'élaborer dans de multiples directions un système plus simple et commun à toutes, soit le contraste entre consonne et voyelle, qui, par le jeu d'une double opposition entre compact et diffus, aigu et grave, engendre ce que l'on a pu appeler ⁽¹⁾ le « triangle vocalique » d'une part :

a
u i

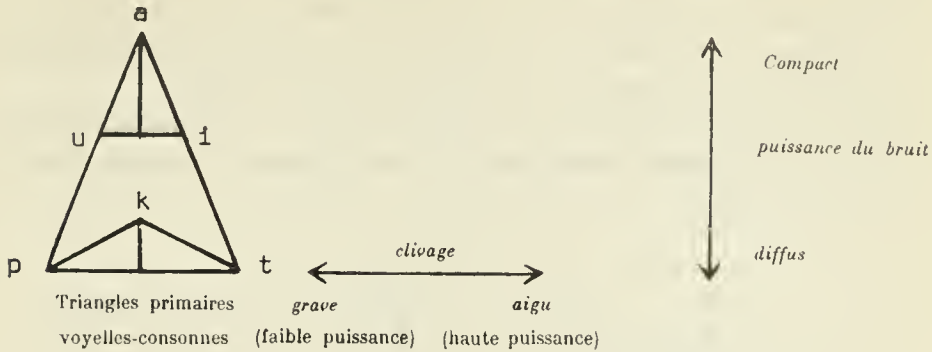
et d'autre part, le « triangle consonantique » :

k
p t

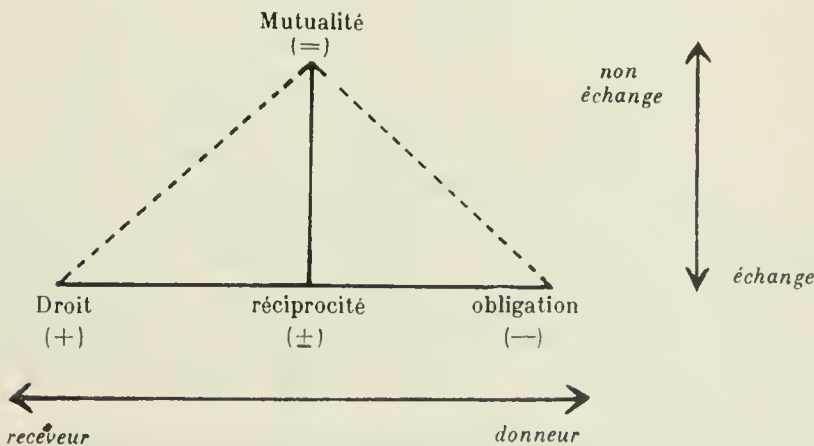
Or, il me semble que le principe méthodologique qui inspire de telles distinctions soit transposable à d'autres domaines, notamment

⁽¹⁾ Cf. R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale* Édit. de Minuit, Paris, 1963, p. 138.

à celui de la cuisine (...) » ⁽¹⁾. Ces deux triangles ont été représentés par Jakobson par le schéma ci-dessous :



Le triangle culinaire de Lévi-Strauss n'est apparu pour la première fois imprimé qu'en 1965. Cependant des triangles semblables illustrent de nombreux passages de ses premiers écrits. Dans son article de 1945, « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », qui figure au chapitre II de l'*Anthropologie structurale*, le triangle suivant représente le système des attitudes élémentaires dans le domaine de la parenté, intégrant les oppositions binaires : échange/non échange, et receivers/donneurs. Le système en question comprend quatre termes : « une attitude d'affection, de tendresse et de spontanéité, une attitude résultant de l'échange réciproque de prestations et de contre-prestations ; et en plus de ces relations bilatérales, deux relations unilatérales, l'une correspondant à l'attitude du créancier, l'autre à celle du débiteur » (AS 60).

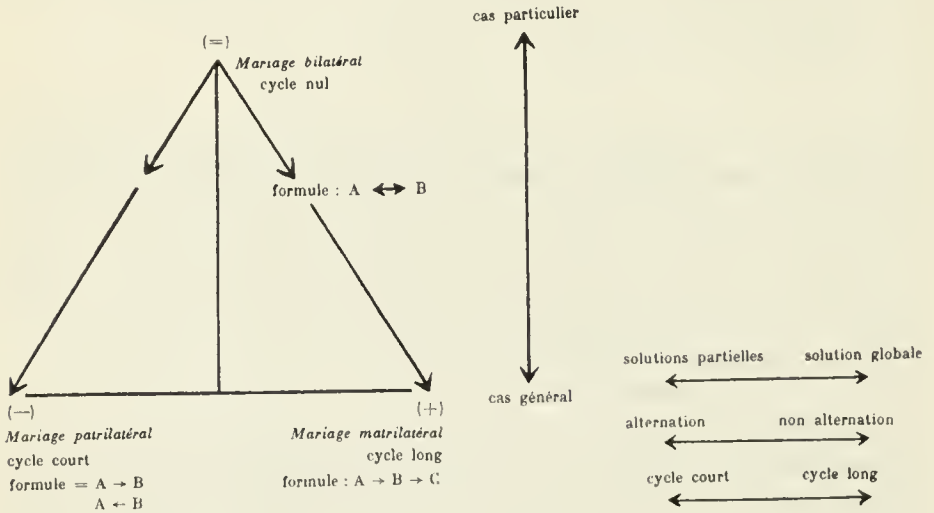


⁽¹⁾ C. LÉVI-STRAUSS, « Le triangle culinaire », *L'Arc*, n° 26, 1^{er} trimestre 1967. Cet article représente les notes destinées à la « Septième partie » de *L'origine des manières de table* (OMT 395-411).

Une « relation dialectique » s'établit ainsi à l'intérieur des structures de parenté, entre le système statique des appellations et le système dynamique des conduites.

Nous rappellerons également la démonstration faite en 1956 par Lévi-Strauss du caractère ternaire des organisations prétendues dualistes (AS 147-180) ⁽¹⁾.

Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, un autre triangle représente les trois structures élémentaires de l'échange : bilatéral, matrilatéral et patrilatéral.



« Le mariage matrilatéral et le mariage patrilatéral constituent les deux pôles de l'échange généralisé ; mais ils s'opposent entre eux comme le cycle d'échange le plus court au cycle d'échange le plus long ; et tous deux s'opposent au mariage bilatéral comme le cas général au cas particulier — puisque l'étude mathématique confirme que, dans toute combinaison à plusieurs partenaires, le jeu à deux doit être traité comme un cas particulier du jeu à trois. En même temps, le mariage bilatéral possède en commun avec le mariage patrilatéral, le caractère d'alternation, tandis qu'il se rapproche du mariage matrilatéral en ce que tous deux autorisent une solution globale, et non un ensemble de solutions partielles, comme c'est le cas pour le premier. Les trois formes d'échange constituent donc quatre couples d'oppositions » (SEP 533).

On pourrait citer encore bien d'autres exemples attestant la fré-

⁽¹⁾ Cf. plus haut dans ce chapitre : IV, B), 2), a) ; étant donné les limites de cette étude, nous ne pouvons exposer toutes les étapes de cette démonstration.

quence et la continuité, dans l'œuvre de Lévi-Strauss, de tels schémas. Il semble que ce soit l'influence de la dialectique hégéliano-marxiste, conjuguée avec celle de la linguistique structurale, qui lui ait fait adopter très tôt un modèle ternaire d'explication des institutions et des productions de la pensée humaine.

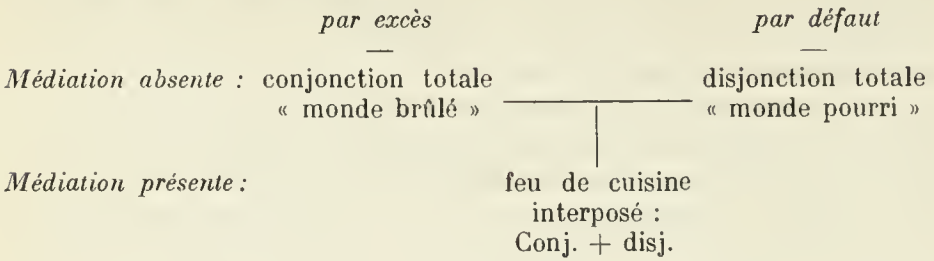
C'est dans une telle perspective qu'il envisage le problème du prétendu totémisme. Il représente à ses yeux une tentative de « médiation entre nature et culture » (PS 120) ; dans ce but, il a recours à une nomenclature spéciale formée de termes animaux et végétaux, au moyen desquels il ne fait qu'exprimer à sa manière « des corrélations et des oppositions qui peuvent être formalisées autrement », par des oppositions du type ciel-terre, guerre-paix, amont-aval, comme le font certaines tribus de l'Amérique du Nord et du Sud ; ou par l'opposition du Yin et du Yang que l'on trouve en Chine et qui désigne à la fois la femelle et le mâle, la nuit et le jour, l'hiver et l'été, de l'union desquels résulte une totalité organisée, le « tao », couple conjugal, journée ou année. Le totémisme se ramène ainsi à « une façon particulière de formuler un problème général : faire en sorte que l'opposition, au lieu d'être un obstacle à l'intégration, serve plutôt à la produire » (TA 127-8).

Il en est de même de la pensée mythique, dont Lévi-Strauss affirme qu'elle « procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive » (AS 248). C'est une « inéluctable dissymétrie » de la structure, qui expliquerait « son pouvoir d'engendrer le mythe, qui n'est rien d'autre qu'un effort pour corriger ou dissimuler cette dissymétrie constitutive » (OMT 406). La fonction du mythe est donc « de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction » (AS 254). Ce n'est pas seulement le mythe lui-même, mais également les personnages, les objets, les épisodes, qui le constituent, qui se voient attribuer une fonction de médiation ou d'intégration des termes antinomiques ⁽¹⁾.

Plusieurs types de structures de médiation ou d'intégration figurent dans les *Mythologiques*. Lévi-Strauss met, par exemple, en évidence, dans les mythes sud-américains de la cuisine, un système simple de médiation consistant en deux pôles (le ciel et la terre) unis par un terme médiateur (le feu) : présent, le feu de cuisine médiatise l'opposition du ciel et de la terre ; absent, il laisse les termes polaires devant l'alternative d'une conjonction totale dont résulterait le monde brûlé, manifestation suprême du jour, ou d'une disjonction totale dont résulterait le monde pourri, manifestation suprême de la nuit. « Il y a donc au total trois possibilités, dont l'une implique la médiation tandis que les deux autres l'excluent ». L'absence de médiation elle-

(1) Cf. exemples donnés : I^{re} partie, chap. III, II^e partie, II.

même est « concevable par défaut (disjonction des pôles), ou par excès (conjonction) » (CC 299-300).



Nous avons là le type de médiation le plus fréquent et le plus habituel, mettant en jeu deux termes antithétiques entre lesquels s'interpose un troisième terme médiateur. Ce type de médiation devient plus complexe dans le troisième volume des *Mythologiques*, s'opérant non plus entre des termes, mais entre des rapports.

Les conditions d'une situation normale où le jour correspond à une conjonction modérée du soleil et de la terre, la nuit à leur disjonction modérée, sont donc assurées grâce à la présence interposée du feu de cuisine, entre le ciel et la terre. Cependant, le jour et la nuit eux-mêmes peuvent être conçus « à l'état pur, le jour absolu, s'opposant alors à la nuit absolue ; ou à l'état mélangé, la clarté du jour étant alors tempérée par l'arc-en-ciel ou le voile hivernal du soleil, l'obscurité de la nuit par la lune et la Voie lactée ». Mais les mythes ne s'en tiennent pas là : « La conciliation de la lumière et de l'obscurité n'est pas seulement de l'ordre de la simultanéité (...) Cette médiation dans la synchronie a pour complément une médiation diachronique, qu'illustre l'alternance régulière du jour et de la nuit, en opposition avec un état théorique où régnerait exclusivement l'un ou l'autre ». La pensée mythique fait donc une application globale de la matrice suivante (OMT 125) :

	Jour	Nuit	Médiation
Axe synchronique...	absolu	absolue	tempérés l'un par l'autre
Axe diachronique...	exclusif	exclusive	alternant l'un avec l'autre

On voit par cet exemple qu'une médiation portant sur les mêmes termes, aboutit à des résultats différents, selon qu'elle s'effectue dans la synchronie ou dans la diachronie. Dans les deux cas cependant, la médiation s'opère entre des termes, le jour et la nuit, qui sont eux-

mêmes des rapports, puisque le jour représente la conjonction modérée du soleil et de la terre, la nuit, leur disjonction modérée. Dans le premier cas, la médiation est assurée par des termes astronomiques ou météoriques (Voie lactée, arc-en-ciel, soleil hivernal et sombre, lune pleine et claire). Dans le second cas, l'alternance régulière du jour et de la nuit est due à l'action médiatrice de la pirogue mythique, qui impose à ses passagers, le soleil (astre du jour) et la lune (astre de la nuit), un écartement immuable, mettant ainsi à distance « la conjonction et la disjonction mêmes » (OMT 155).

Ce type de médiation apparaît cependant déjà dans les deux premiers volumes des *Mythologiques*, sous une forme à peine différente, que désignent les termes de « conjonction disjonctive » ou de « disjonction conjonctive ». Ces situations renvoient à « trois termes dont le second se conjoint au (ou se disjoint du) premier par le même mouvement qui le disjoint du (ou le conjoint au) troisième ». Les mythes *tereno*, M₂₄, et *toba*, M₃₀₁, illustrent respectivement l'une et l'autre de ces deux situations : « Dans un cas, la puissance de la nature conjoint les sexes au préjudice de la culture : la maîtresse du tapir est perdue pour son époux légitime (...). Dans l'autre cas, la puissance de la culture disjoint les sexes au préjudice de la nature qui prescrit leur union ; temporairement au moins, les liens familiaux sont rompus pour permettre à la société des hommes de se former » (MC 353-4).

De telles situations se caractérisent par la rupture d'une chaîne et l'intrusion d'un élément étranger à cette chaîne, qui capte un terme de la chaîne, provoquant ainsi la désunion de celle-ci :

$$\begin{array}{c} \textcircled{a, b}, c, \textcircled{d, e} / f / \textcircled{g, h} \dots \\ \quad \quad \quad \searrow \\ \quad \quad \quad x \end{array}$$

La notion de captation permet donc de « surmonter l'antinomie de la disjonction et de la conjonction, surtout si l'on précise qu'elle peut affecter, soit un terme d'une paire virtuelle, soit le terme jouant le rôle d'intermédiaire entre les termes de cette paire virtuelle » (CC 294).

Les mythes sud-américains prennent généralement pour point de départ la périodicité quotidienne, qui repose sur une expérience vécue de la médiation. Néanmoins, ils s'efforcent parfois de remonter à une absence de médiation, dont la notion, bien que théorique, peut être conçue sous deux modalités distinctes : selon les mythes, à l'origine des temps, c'était soit la nuit seule, soit le jour seul qui régnait. Ainsi se trouve constitué un « système à trois termes : jour seul, nuit seule, et alternance régulière des deux. Ce système comprend deux termes simples plus un terme complexe, consistant en une relation harmo-

nieuse entre les premiers. Il fournit le cadre à l'intérieur duquel les mythes d'origine, que ce soit du jour ou de la nuit, se répartissent en deux espèces distinctes, selon qu'ils mettent le jour ou la nuit au commencement de l'alternance actuelle ». Si le mythe est à préalable diurne, l'éloignement de la nuit, c'est-à-dire sa disjonction du jour, assure le règne de la lumière, et son rapprochement (ou conjonction au jour), celui de l'obscurité ; si le mythe est à préalable nocturne, c'est l'inverse qui se produit. Les mythes en question ne présentent donc plus de terme médiateur s'interposant entre les termes extrêmes : « La médiation consiste plutôt dans l'équilibre de termes auxquels le caractère d'extrême n'est pas inhérent, mais peut seulement résulter de l'altération du rapport qui les unit » (MC 361-2).

Lévi-Strauss met ainsi en évidence une forme originale de médiation sans terme médiateur, résultant d'un équilibre entre les pôles antinomiques. Un dernier type de médiation apparaît dans les *Mythologiques*, dans laquelle le rôle médiateur du troisième terme s'exerce, non par interposition entre les deux termes antinomiques, mais par leur recouvrement partiel. Le mythe mandan, M₄₅₉, nous en fournit l'illustration.

Ce mythe, fondateur des rites du maïs, met en opposition diamétrale les ancêtres chtoniens, sortis des profondeurs de la terre où ils se nourrissaient de maïs, et le peuple céleste, cannibale ; entre ces termes extrêmes, l'eau joue le rôle de terme médiateur : la sœur du chef des ancêtres, « Tige-de-Maïs », réussit à préserver les récoltes des ardeurs du soleil (qui cherche à les brûler pour se venger d'avoir été éconduit par Tige-de-Maïs), en obtenant la pluie grâce à ses invocations. Un autre mythe mandan, M₄₆₀, qui explique aussi les rites du maïs, relate le mariage de deux frères Soleil et Lune ; Lune épouse une Indienne aux dents aiguës, qui sait se faire respecter du Peuple-d'en-haut, par son appétit de loup et sa mastication bruyante ; Soleil épouse une crapaude privée de dents, qu'il préfère à une humaine, parce qu'elle peut le regarder en face sans grimacer : celle-ci suscite les moqueries de tous parce qu'elle n'arrive pas à manger. Dans ce mythe, la terre, élément connoté par l'Indienne, l'emporte donc sur l'eau, élément connoté par la grenouille. Ainsi, d'une part, l'eau assure la médiation entre le ciel (\simeq feu) et la terre (\simeq végétation) :

terre < eau < ciel

Mais d'autre part : terre > eau

« Par conséquent et bien que l'eau soit le *médiateur obligé*, ce terme médiateur a une *valeur plus faible* que chacun des pôles qu'il sert à médiatiser ». C'est qu'en effet (comme les pages qui précèdent l'ont montré), pour la pensée mandan, le rôle médiateur de l'eau « s'exerce

par recouvrement partiel des deux autres éléments, non par interposition :

$$\begin{array}{l} \text{CIEL} \{ \\ \text{TERRE} \} \end{array} \text{EAU}$$

Le terme médiateur n'étant ni supérieur, ni équivalent aux termes polaires, mais participant de leurs deux natures, il se révèle supérieur au feu céleste dont il écarte la menace, et inférieur à la terre robuste (comme l'atteste la victoire de l'Indienne sur la grenouille), bien qu'il demeure vrai que, dans l'absolu, le ciel l'emporte sur la terre : le Peuple-d'en-haut persécute inlassablement les humains. Les mythes reconnaissent l'équivoque à leur façon, car le soleil se trompe en préférant la grenouille : objectivement, c'est la grenouille qui l'a trompé, manifestant ainsi la *puissance* de l'eau vis-à-vis du ciel même. Mais si, sous ce rapport, la terrienne est inférieure à l'ondine, sous un autre rapport elle peut mieux se mesurer avec le ciel. Grâce à ses dents de loup et à sa mastication bruyante, en elle les divinités célestes et cannibales trouvent à *qui parler* » (OMT 264). Tel est le dernier type de médiation illustré dans les *Mythologiques*.

La méthode structurale, telle que la pratique C. Lévi-Strauss, est donc loin de se satisfaire de la logique binaire, comme on le lui reproche souvent trop hâtivement. La connaissance relationnelle et différentielle qui constitue son objectif, utilise certes la logique binaire, dont elle exploite toutes les ressources, mais celle-ci n'est que le premier palier d'une logique dialectique souple et diversifiée, qui l'intègre et la dépasse. Nous verrons qu'une telle logique a son origine dans le principe de réciprocité (qui explique l'émergence de la culture) et plus profondément dans les lois de fonctionnement de la pensée inconsciente, et dans la structure même du cerveau (1).

VI. UNE MÉTHODE « PROGRESSIVE-RÉGRESSIVE ».

Sartre définit la méthode dialectique comme « régressive, progressive et analytico-synthétique ». Le mouvement régressif est celui de l'analyse du « différentiel », des composantes et contradictions qui constituent l'objet dans sa singularité historique ; le mouvement progressif est celui de la synthèse, et a pour but de recréer le mouvement d'enrichissement totalisateur qui engendre chaque moment à partir du moment antérieur (2).

(1) Cf. I^e partie, chap. III, II^e partie ; II^e partie, chap. II, II, 2^o.

(2) J. P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, chap. III.

Lévi-Strauss lui fait valoir que cette méthode « n'est rien d'autre que la méthode ethnologique, telle que les ethnologues la pratiquent depuis de longues années », mais restreinte à sa démarche préliminaire. Il prétend en effet que la méthode qu'il utilise lui-même « n'est pas seulement progressive-régressive : elle l'est deux fois ». Il définit ainsi ses étapes : « Dans une première étape, nous observons le donné vécu, nous l'analysons dans le présent, cherchons à saisir ses antécédents historiques aussi loin que nous pouvons plonger dans le passé, puis ramenons à la surface tous ces faits pour les intégrer dans une totalité signifiante » (PS 334). Cependant, cette première étape, de nature phénoménologique, ne représente qu'« un point de départ », et « non un point d'arrivée », comme elle l'est pour la phénoménologie sartrienne. Elle permet simplement de constituer l'objet d'étude en « ensemble signifiant » ; or, ce n'est pas là « la fin de l'explication », mais son commencement, l'effort proprement scientifique consistant à « décomposer, puis à recomposer suivant un autre plan » (PS 331). Cette première étape doit donc être ensuite renouvelée « sur un autre plan et à un autre niveau : cette chose humaine intériorisée, que nous nous sommes appliqués à nantir de toute sa richesse et de toute son originalité, fixe seulement à la raison analytique la distance à vaincre, l'élan à prendre, pour surmonter l'écart entre la complexité toujours imprévue de ce nouvel objet et les moyens intellectuels dont elle dispose. Il faut donc que, comme raison dialectique, elle se transforme, avec l'espoir qu'une fois assouplie, élargie et fortifiée, par elle cet objet imprévu sera ramené à d'autres, cette totalité originale fondue dans d'autres totalités, et qu'ainsi exhaussée peu à peu sur l'amas de ses conquêtes, la raison dialectique apercevra d'autres horizons et d'autres objets » (PS 334-5).

La méthode structurale se présente donc comme une dialectique ouverte, tendue vers un effort de dépassement, de totalisation jamais achevé, opérant un va-et-vient constant du concret à l'abstrait, du particulier au général, de la diversité à l'unité, et vice-versa : elle s'égarerait si « à chaque étape, et surtout quand elle se croit parvenue à son terme, elle n'était en mesure de revenir sur ses pas, et de se replier sur elle-même pour garder le contact avec la totalité vécue qui lui sert à la fois de fin et de moyen ». Cependant, « dans ce retour sur soi où Sartre trouve une démonstration », Lévi-Strauss voit « plutôt une vérification » (PS 335).

La phénoménologie dont Sartre se réclame, s'efforce en effet de retrouver la spécificité et l'originalité de l'expérience vécue ; le mouvement régressif, la « reprise de sens », constituent donc pour elle une démarche fondamentale qui tient lieu de démonstration. Le structuralisme part également de la réalité vécue, cherchant dans une première étape à la reconstituer, dans son intégralité et sa richesse, par

une investigation historique et ethnographique aussi poussée que possible (1) ; mais son but est de dépasser cette réalité, afin de la rendre intelligible ; dès lors, la « reprise de sens » est pour lui « secondaire et dérivée » ; elle n'est qu' « un moyen supplémentaire » de contrôler après coup la validité des opérations syntactiques : « l'ethnologue cherche aussi à reprendre le sens et à compléter ses preuves objectives par l'intuition. Parce qu'il est un être doué de sensibilité et d'intelligence, et parce qu'il a aussi ce moyen-là. On essaie donc de reconstituer un sens ; on le reconstitue par des moyens mécaniques, on le fabrique, on le décortique. Et puis, tout de même, on est homme : on le goûte (...). Puisque nous faisons des « sciences humaines », puisque nous sommes des hommes qui étudions des hommes, nous pouvons nous offrir le luxe d'essayer de nous mettre à leur place » (2). Mais ce retour vers la totalité vécue ne saurait constituer en aucune façon une « démonstration » : il représente simplement « un moyen de vérification » (3), puisque « l'être conscient de l'être pose un problème dont il ne détient pas la solution » (PS 335), la structure intelligible des phénomènes relevant du domaine de l'inconscient (4).

Bien que la totalité vécue reste présente à l'horizon du structuralisme, soucieux d'en rendre compte dans tous ses aspects (5), et d'en approfondir la connaissance par un mouvement « en spirale » (6), la méthode structurale semble être plus progressive que régressive, étant donné que pour elle, la compréhension n'est « qu'une forme supplémentaire de preuve » (LI 13) (7), qui ne saurait remplacer l'explication scientifique, laquelle constitue une « marche vers l'abstraction » (MC 407), dont le but est d'atteindre le réel objectif, en répudiant le vécu subjectif (8). Au contraire, la démarche phénoménologique paraît être plus régressive que progressive, dans la mesure où elle part du donné construit et abstrait de l'habitude, des fausses évidences, et de la science, pour retrouver le concret, dans la spontanéité vraie de l'expérience vécue par le sujet.

VII. LES PRINCIPES DE BASE DE L'ANALYSE STRUCTURALE

« Économie d'explication ; unité de solution ; possibilité de restituer l'ensemble à partir d'un fragment, et de prévoir les développements ultérieurs depuis les données actuelles », tels sont, selon Lévi-Strauss,

(1) Cf. I^{re} partie, chap. II, III, B) et VII, A) ; I^{re} partie, chap. IV, II, 1), E) et F).

(2) C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, nov. 1963, p. 640-1.

(3) « Philosophie et anthropologie », Interview de C. LÉVI-STRAUSS, *Cahiers de Philosophie*, n° 1, janvier 1966, p. 53.

(4) Cf. II^e partie, chap. II, II, 2) ; III^e partie, chap. I, III, A), 3).

(5) Cf. I^{re} partie, chap. II, VII, A) et C) ; III^e partie, chap. I, IV, 5).

(6) Cf. I^{re} partie, chap. IV, II, 1), A) : Une méthode récurrente.

(7) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 3), B), b).

(8) Cf. II^e partie, chap. I, III, A), 1), 2).

les principes qui doivent servir de base à l'analyse structurale (AS 233). Il formule ces principes d'une autre façon encore en affirmant qu' « une analyse véritablement scientifique doit être réelle, simplificatrice et explicative ». Pour préciser et illustrer sa pensée, il cite l'exemple de l'analyse phonologique, qui lui paraît remplir parfaitement ces conditions : « les éléments différentiels, qui sont au terme de l'analyse phonologique possèdent une existence objective au triple point de vue psychologique, physiologique et même physique ; ils sont moins nombreux que les phonèmes formés par leur combinaison ; enfin, ils permettent de comprendre et de reconstruire le système » (AS 43).

A) *L'analyse doit être réelle.*

Lévi-Strauss insiste sur le fait que les structures explicatives des systèmes, ne sont pas de simples schèmes conceptuels, mais qu'elles ont une existence réelle, même si celle-ci demeure virtuelle, tant que les opérations du sujet scientifique ne l'ont pas révélée (1). De même, les modèles qui y donnent accès n'ont pas seulement une valeur opérationnelle, ils doivent aussi être conformes à la réalité (2).

Le structuralisme, sur ce point, se distingue par son réalisme de l'idéalisme formaliste (3). Sa méthode se caractérise par son souci d'adéquation au réel. Elle n'est considérée comme légitime qu'à condition de parvenir à une explication exhaustive des phénomènes considérés (4). Pour atteindre ce but, elle doit partir d'une observation attentive, objective et compréhensive du réel.

Lévi-Strauss proteste, à l'encontre de G. Gurvitch, qui lui reproche de sacrifier la richesse et la complexité du réel, à des structures figées, que « les ethnologues qu'il critique ont consacré la majeure partie de leur vie scientifique, à observer, décrire et analyser, avec une minutie parfois rebutante, les « formes de sociabilité », les « groupes et les moindres nuances de la vie collective, qui forment, avec les structures, l'être individuel, impossible à confondre avec d'autres, des sociétés où ils ont vécu ». Et il ajoute : « A la différence de M. Gurvitch, cependant, nous ne partons pas d'une définition *a priori* de ce qui est structurable et de ce qui ne l'est pas. Nous sommes trop conscients de l'impossibilité de savoir d'avance, où, et à quel niveau d'observation l'analyse structurale aura prise. Notre expérience du concret nous a appris que bien souvent, ce sont les aspects les plus fluides, les plus fugitifs de la culture qui donnent accès à une structure ; d'où l'attention passionnée, et presque maniaque, que nous portons aux détails »

(1) Cf. I^{re} partie, chap. I, II.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. I, V.

(3) Cf. III^e partie, chap. 1, III, A), 4).

(4) Cf. I^{re} partie, chap. II, I, B, 2) ; III^e partie, chap. 1, IV, 5).

(AS 356-7). Cette attention est en effet essentielle : « Pour percevoir la raison des dénominations animales, il faut les envisager concrètement ; car nous ne sommes pas libres de tracer une frontière, au-delà de laquelle l'arbitraire régnerait. Le sens ne se décrète pas, il n'est nulle part, s'il n'est partout » (TA 130). « Le principe d'une classification, affirme-t-il encore, ne se postule jamais : seule l'enquête ethnographique, c'est-à-dire l'expérience, peut le dégager *a posteriori* » (PS 79).

L'ethnologue doit essayer de se mettre à la place des hommes qui vivent dans des cultures différentes, de comprendre leur intention dans son principe et dans son rythme, d'apercevoir une époque ou une culture comme un ensemble signifiant (PS 331). Il doit par là même s'efforcer d'être aussi objectif que possible : « la règle principale — on pourrait même dire la seule — est que tous les faits doivent être exactement observés et décrits, sans permettre aux préjugés théoriques d'altérer leur nature et leur importance. Cette règle en implique une autre par voie de conséquence : les faits doivent être étudiés en eux-mêmes (quels processus concrets les ont amenés à l'existence ?) et aussi en relation avec l'ensemble (c'est-à-dire que tout changement observé en un point sera rapporté aux circonstances globales de son apparition) » (AS 307-398). Cette exigence d'observation attentive, objective et compréhensive du réel se concrétise par l'importance donnée à l'enquête historique et ethnographique dans la première étape de l'analyse structurale ⁽¹⁾, et par la possibilité qu'elle offre ensuite, dans les étapes ultérieures, d'un retour, par une démarche régressive, vers la réalité concrète qui lui a servi de point de départ ⁽²⁾.

B) *L'analyse doit être simplificatrice.*

La méthode structurale a pour but d' « extraire d'une richesse et d'une diversité empiriques qui débordent toujours nos efforts d'observation et de description, des constantes qui sont récurrentes en d'autres lieux et en d'autre temps » (AS 95). A cette fin, « les systèmes ne doivent pas être traités comme des objets isolés, parés de leurs caractères particuliers, comme autant d'attributs qui leur sont indissociablement joints. Derrière les systèmes concrets, géographiquement localisés, et évoluant à travers le temps, il y a des relations plus simples qu'eux, permettant toutes les transitions et toutes les adaptations » (SEP 181).

Les principes de base d'une telle méthode ont été inspirés à Lévi-Strauss par l'*Essai sur le don* de M. Mauss, et par la méthode utilisée

(1) Cf. I^{re} partie, chap. II, III, B) ; I^{re} partie, chap. IV, II, 1), E) et F).

(2) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 3), B), b) et c).

à la même époque en phonologie par Troubetzkoy et Jakobson. Dans les deux cas, « il s'agissait de distinguer un donné purement phénoménologique, sur lequel l'analyse scientifique n'a pas de prise, d'une infrastructure plus simple que lui, et à laquelle il doit toute sa réalité » (MM XXXV).

Il s'agit donc pour l'analyse structurale de réduire la complexité des phénomènes sans pour autant les appauvrir, puisque c'est cette complexité même qu'elle se doit d'expliquer. Sa seule justification « réside dans le codage à la fois unique et le plus économique, auquel elle sait réduire des messages dont la complexité était fort rebutante et qui, avant qu'elle n'intervienne, semblaient impossibles à déchiffrer » (CC 155). D'un côté donc, elle implique une simplification des données ; d'un autre côté, elle prétend rendre compte du réel dans toute sa richesse. Nous verrons plus loin comment elle réussit à conjuguer ces deux points de vue apparemment contradictoires ⁽¹⁾.

La recherche d'une solution unique constitue pour Lévi-Strauss la première condition d'une analyse simplificatrice : « C'est une attitude saine de considérer que, dans l'état présent des connaissances, deux interprétations sont également propres à rendre compte des mêmes faits. Telle a été jusqu'au xx^e siècle — et telle reste peut-être — la situation de la physique. L'erreur consiste, non pas à reconnaître cet état de choses quand il existe, mais à s'en contenter, et à ne pas chercher à le dépasser. Or, l'analyse structurale offre déjà le moyen d'y échapper par le principe de la solution unique, dont Jakobson — entre autres — a fait constamment usage après l'avoir emprunté aux physiciens » (AS 102).

L'unité de solution, ne peut être trouvée qu'à un niveau de généralité élevé : « On ne parviendra pas à bout du prétendu problème totémique, affirme Lévi-Strauss, en imaginant une solution à champ d'application limité, puis en manipulant les cas rebelles jusqu'à ce que les faits veuillent bien s'incliner, mais en atteignant d'emblée un niveau suffisamment général pour que tous les cas observés puissent y figurer comme des modes particuliers » (TA 111).

L'analyse structurale elle-même, nous venons de l'indiquer, opère par simplification ou « réduction » de son objet d'étude. Les principes fondamentaux de cette réduction sont les suivants :

1) « On atteint le niveau logique par appauvrissement sémantique » (PS 140).

La recherche des « écarts différentiels » ou « oppositions pertinentes » est essentielle à la réduction structurale. En effet

(¹) Cf. III^e partie, chap. I, IV.

« c'est seulement à partir de la quantité discrète qu'on peut construire un système de significations ». Or, « un système discret résulte d'une destruction d'éléments, ou de leur soustraction d'un ensemble primitif » (CC 60-1). La première opération est donc de « pouvoir opposer des termes qu'un appauvrissement préalable de la totalité empirique permet de concevoir comme distincts » (PS 100).

C'est là l'opération fondamentale qui commande l'élaboration des systèmes signifiants. Ainsi, le totémisme, système de dénomination différentielle, apparaît « comme ce qui reste d'une totalité appauvrie, ce qui peut être une façon d'exprimer que les termes du système ne valent que s'ils sont écartés les uns des autres, puisqu'ils demeurent seuls pour meubler un champ sémantique primitivement mieux rempli, et où la discontinuité s'est introduite » (TA 37). Le langage « choisit les phonèmes parmi les sons naturels dont le babillage lui fournit une gamme pratiquement illimitée ». De même, la pensée mythique prélève sa matière dans la nature, mais « la matière est l'instrument, non l'objet de la signification. Pour qu'elle se prête à ce rôle, il faut d'abord l'appauvrir : ne retenant d'elle qu'un petit nombre d'éléments propres à exprimer des contrastes, et à former des paires d'oppositions » (CC 347).

Les écarts différentiels constituent « un système utilisable à la manière d'une grille qu'on applique, pour le déchiffrer, sur un texte auquel son intelligibilité première donne l'apparence d'un flux indistinct, et dans lequel la grille permet d'introduire des coupures et des contrastes, c'est-à-dire les conditions formelles d'un message signifiant » (PS 100).

Une réduction de la richesse et de la complexité de la totalité empirique donnée, apparaît donc comme la condition nécessaire de la recherche de ces écarts différentiels ou oppositions pertinentes qui ont seuls valeur signifiante. Or, ce qui compte, selon Lévi-Strauss, « c'est l'évidence des écarts, beaucoup plus que leur contenu » (PS 100) : « la forme mythique prime le contenu du récit », « le vocabulaire importe moins que la structure » (1). Aussi est-ce par un « appauvrissement sémantique » qu'on parviendra à dégager les principaux rapports de corrélation et d'opposition qui constituent la structure.

L'importance de cette opération est proportionnelle au rôle joué par le langage dans les systèmes étudiés : minime dans les systèmes de parenté qui fonctionnent avec un nombre très limité de mots, plus grande dans les systèmes de classification totémiques dont le réper-

(1) C'est ainsi que Lévi-Strauss peut comparer des mythes, dont le contenu est apparemment très différent, mais dont la structure logique se révèle identique, après que le contenu a été réduit à un petit nombre d'oppositions pertinentes. Cf. 1^{re} partie, chap. 1, XVI.

toire est déjà plus varié, primordiale dans les systèmes mythiques qui sont à la fois langage et métalangage.

2) *Réduction du sens des termes à leur fonction logique.*

L'appauvrissement sémantique consiste essentiellement à réduire le sens des termes à la fonction qu'ils remplissent dans le système où ils figurent. Lévi-Strauss a pu en effet constater que le monde du symbolisme est « infiniment divers par son contenu, mais toujours limité par ses lois », et qu'en particulier « la diversité des personnages » qui apparaissent dans les mythes, peut être ramenée à « quelques fonctions élémentaires » (AS 225). Il illustre lui-même cette constatation par les exemples suivants : « Dans les mythes et les contes des Indiens de l'Amérique du Nord et du Sud, les mêmes actions sont attribuées, selon les récits, à des animaux différents. Considérons, pour simplifier, des oiseaux : aigle, hibou, corbeau. Distinguerons-nous (...) la fonction, constante, et les personnages, variables ? Non, car chaque personnage n'est pas donné sous la forme d'un élément opaque, devant quoi l'analyse structurale doit s'arrêter, en disant : « Tu n'iras pas plus loin » (...). Que dans la même fonction, l'aigle apparaisse de jour, et le hibou, de nuit, permettra déjà de définir le premier comme un hibou diurne, le second comme un aigle nocturne, ce qui signifie que l'opposition pertinente est celle du jour et de la nuit (...). On s'apercevra, alors, que l'aigle et le hibou s'opposent ensemble au corbeau, comme des prédateurs à un charognard, tandis qu'ils s'opposent entre eux sous le rapport du jour et de la nuit, et le canard, à tous les trois, sous le rapport d'une nouvelle opposition entre le couple : ciel-terre, et le couple : ciel-eau.

On définira ainsi progressivement un « univers du conte » analysable en paires d'oppositions, diversement combinées au sein de chaque personnage, lequel, loin de constituer une entité, est, à la manière du phonème, tel que le conçoit Roman Jakobson, un « faisceau d'éléments différentiels ».

De même, les récits américains mentionnent parfois des arbres, les désignant, par exemple, comme « prunier », ou comme « pommier ». Mais il serait également faux de croire que seul le concept « arbre » est important et ses réalisations concrètes arbitraires, ou encore qu'il existe une fonction dont un arbre soit régulièrement le « support ». L'inventaire des contextes révèle, en effet, que ce qui intéresse philosophiquement l'indigène dans le prunier, c'est sa fécondité, tandis que le pommier attire son attention par la puissance et la profondeur de ses racines. L'un introduit donc une fonction : « fécondité » positive, l'autre une fonction : « transition terre-ciel » négative, et tous deux sous le rapport de la végétation. A son tour, le pommier s'oppose au navet sauvage (bouchon amovible entre les deux mondes), lui-

même réalisation de la fonction : « transition ciel-terre » positive » (SF 25-6).

Cette méthode de lecture des mythes est systématiquement employée dans les *Mythologiques*. Grâce au contexte ethnographique et au contexte d'autres mythes appartenant au même groupe que le mythe considéré, la signification des mythèmes se précise progressivement. Les mots du mythe sont considérés comme les signifiants d'une signification qui surgit de la prise en considération de la fonction qui leur est attribuée, dans les contextes dans lesquels ils apparaissent. Les mêmes termes peuvent ainsi remplir des fonctions multiples et divergentes ⁽¹⁾. Ces fonctions étant différentielles s'expriment par des couples d'oppositions. C'est en appliquant cette méthode que Lévi-Strauss parvient, par exemple, à élucider la signification des quatre oiseaux qui figurent dans le mythe d'origine du miel (M_{192}), celle de l'héroïne du mythe d'origine des maladies (M_6) ⁽²⁾ et celle de la sarigue dans les mythes d'origine des plantes cultivées (M_{87} à M_{92}) ⁽³⁾.

La réduction structurale ainsi comprise, opère à la fois sur la forme et le contenu du mythe, sur le signifiant et le signifié, considérés comme indissociables. Elle s'oppose par là-même à l'analyse formelle, telle que la pratique V. Propp, qui ne s'attache qu'à la forme, parce qu'elle se prête à l'étude morphologique, et néglige le contenu, qu'elle considère comme arbitraire. Mais, nous nous proposons de revenir sur cet aspect important du structuralisme de Lévi-Strauss ⁽⁴⁾.

C) *L'analyse doit être explicative.*

Elle doit pour cela permettre « de comprendre et de reconstruire le système » (AS 43), de « restituer l'ensemble à partir d'un fragment (...) » (AS 233).

Lévi-Strauss substitue à l'explication fonctionnaliste, causale ou génétique, l'explication structurale, qui consiste à rechercher les rapports invariants constituant la structure intelligible des phénomènes ⁽⁵⁾. La découverte de la structure est la dernière étape de la réduction structurale : après être passé « de la diversité empirique à la simplicité conceptuelle », il s'agit de parvenir à la « synthèse signifiante » (PS 174). C'est aussi l'étape décisive : la preuve de la validité de l'analyse est en effet « dans la synthèse. Si la synthèse se révèle

⁽¹⁾ Cf. I^{re} partie, chap. I, VII ; III^e partie, chap. I, IV, 2).

⁽²⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, V, C).

⁽³⁾ Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 3), A), b).

⁽⁴⁾ Dans le cas présent, Propp distingue soigneusement les principales fonctions du conte (correspondant à la suite chronologique des actions), des personnages qui les remplissent ; il tient ceux-ci pour négligeables et ne prend en considération que les fonctions. Cf. III^e partie, chap. I, IV, 2).

⁽⁵⁾ Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, I.

impossible, c'est que l'analyse est restée incomplète. Rien ne peut mieux convaincre de l'insuffisance du formalisme que l'incapacité où il se trouve de restituer le contenu empirique d'où, pourtant, il était parti » (SF 25). L'analyse structurale, au contraire, bien qu'elle progresse également du concret vers l'abstrait, donne la possibilité de « redescendre de l'abstrait au concret » (SF 23), dans la mesure où elle est préoccupée de son adéquation au réel.

Comprendre un système donné c'est précisément pouvoir effectuer le trajet inverse de celui de la réduction structurale, qui conduit à la découverte de la structure, c'est-à-dire pouvoir « reconstruire le système » d'où l'on était parti, en prenant pour point de départ la structure qui le rend intelligible ; c'est par là-même pouvoir « restituer l'ensemble à partir d'un fragment ». Lévi-Strauss se livre fréquemment à ce genre de démarche, qu'il qualifie de « démonstration *a contrario* », notamment dans son analyse des mythes (1). Il définit en effet les structures mythiques comme des « matrices d'engendrement par déformations successives de types qu'il est possible d'ordonner en séries, et qui doivent permettre de retrouver jusqu'aux moindres nuances de chaque mythe concret pris dans son individualité » (HN 33).

L'exemple des systèmes de parenté nous permettra d'illustrer la manière dont Lévi-Strauss a appliqué ces règles de l'analyse structurale. Les faits de parenté présentaient une complexité telle, qu'ils étaient restés « inintelligibles aux ethnologues » qui les avaient classés en « catégories hétérogènes et diversement intitulées : prohibition de l'inceste, types de mariage préférentiels, etc. » (AS 68). Il a commencé par établir un certain ordre dans cette diversité, en formulant les postulats suivants. D'une part, « la parenté doit être interprétée comme un phénomène de structure, et non comme le résultat d'une simple juxtaposition de termes et de coutumes » (SEP 145). D'autre part, la clé de ce phénomène de structure doit être cherchée dans la notion d'échange, considérée « sous son aspect général de phénomène de réciprocité ». L'échange constitue « la forme universelle » du mariage (SEP 166), « l'origine et la fonction régulatrice de la parenté » (SEP 270), « la base fondamentale et commune de toutes les modalités de l'institution matrimoniale » (SEP 549) : « Il fournit le moyen de lier les hommes entre eux, et de superposer aux liens naturels de la parenté, les liens désormais artificiels, puisque soustraits au hasard des rencontres ou à la promiscuité de l'existence familiale, de l'alliance régie par la règle » (SEP 550). S'opposant à la plupart des sociologues, notamment à R. Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss considère en effet la parenté comme un fait culturel et non comme un fait naturel,

(1) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 3), B), C).

biologique : « Un système de parenté ne consiste pas dans les liens objectifs de filiation et de consanguinité donnés entre les individus ; il n'existe que dans la conscience des hommes, il est un système de représentations, non le développement spontané d'une situation de fait ». Même si les liens biologiques entrent en ligne de compte, il n'en demeure pas moins vrai que « dans la société humaine, la parenté n'est admise à s'établir et à se perpétuer que par, et à travers, des modalités déterminées d'alliance » (AS 61). La parenté et le mariage seront donc étudiés conjointement comme des formes d'échange, de caractère structural.

Lévi-Strauss s'est cependant rendu compte, au cours de son étude, en particulier quand il s'est trouvé confronté au système Murngin, que « la notion d'échange telle que les sociologues l'ont jusqu'à présent utilisée (...) ne permettait pas de comprendre l'intégralité des faits. Plutôt que de nous résoudre, conclut-il, à prêter une discontinuité stérile à des phénomènes, cependant du même type, nous avons préféré chercher, dans une conception de l'échange élargie et transformée, le moyen d'aboutir à une typologie systématique et à une explication exhaustive » (SEP 254). C'est la notion d'échange généralisé qui lui a permis « d'étendre la structure de l'échange à des types et à des coutumes qui pouvaient sembler tout à fait étrangers à cette notion », et de montrer « que tous les types connus ou concevables de la parenté et du mariage peuvent être intégrés dans une classification générale, comme des méthodes d'échange restreint ou généralisé » (SEP 270), l'échange restreint étant considéré comme un cas particulier de l'échange généralisé ⁽¹⁾.

Ainsi les diverses modalités de l'institution matrimoniale (prohibition de l'inceste, règle d'exogamie, organisation dualiste, mariage entre cousins croisés, etc.), ont-elles d'abord été ramenées à l'unité, par la mise en lumière de leur « base fondamentale et commune », l'échange. Lévi-Strauss s'est ensuite attaché à montrer la diversité

(¹) Lévi-Strauss comprend sous le nom d'échange restreint ou direct « tout système qui divise le groupe effectivement ou fonctionnellement, en un certain nombre de paires d'unités échangeistes et telles que, dans une paire quelconque x-y, la relation d'échange soit réciproque : c'est-à-dire qu'un homme x épousant une femme y, un homme y doit toujours pouvoir épouser une femme x. La forme la plus simple de l'échange restreint est donnée dans la division du groupe en moitiés exogamiques, patrilinéaires ou matrilineaires », caractéristique de « l'organisation dualiste » (SEP 170).

L'échange généralisé ou indirect définit tout système dans lequel si un homme A épouse une femme B, un homme B épouse une femme C, et qui par conséquent établit des « relations de réciprocité entre un nombre quelconque de partenaires », alors que l'échange restreint n'établit de telles relations qu'entre des partenaires dont le nombre est 2, ou multiple de 2 (SEP 206). « Cette forme générale de réciprocité, constate Lévi-Strauss, était restée dans l'ombre, parce que les partenaires ne se donnent pas les uns aux autres (et ne reçoivent pas les uns des autres) : on ne reçoit pas de celui à qui l'on donne ; on ne donne pas à celui de qui l'on reçoit. Chacun donne à un partenaire et reçoit d'un autre, au sein d'un cycle de réciprocité qui fonctionne dans un seul sens (AS 69), et dont la capacité d'extension est illimitée.

des formes que pouvait prendre l'échange, dans les systèmes concrets qu'il avait à analyser : « Forme directe ou indirecte, globale ou spéciale, immédiate ou différée, explicite ou implicite, fermée ou ouverte, concrète ou symbolique » (SEP 548-9). S'interrogeant enfin sur les raisons qui expliquent le choix de l'échange restreint ou de l'échange généralisé, ainsi que le passage de l'un à l'autre, il découvre le critère déterminant de l'harmonie ou de la disharmonie des systèmes (1). Tout système harmonique conduit à l'échange généralisé, tout système disharmonique à l'échange restreint.

Au fur et à mesure que son étude des systèmes de parenté existants l'amène à élargir et préciser la notion d'échange, de manière à rendre ces systèmes intelligibles, Lévi-Strauss définit progressivement les structures élémentaires de la parenté. L'examen des formes les plus simples de l'échange, organisation dualiste et mariage entre cousins croisés, lui permet d'abord de dégager trois structures fondamentales : le mariage entre cousins croisés bilatéraux, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, le mariage avec la cousine patrilatérale. Il complète ensuite la définition de ces structures, à l'aide des notions d'échange restreint et généralisé, de régime harmonique et disharmonique. Les trois structures élémentaires de la parenté se trouvent donc finalement définies comme suit. La première structure, représentée par le mariage bilatéral (c'est-à-dire pouvant s'effectuer indifféremment avec la cousine croisée matrilatérale ou avec la cousine croisée patrilatérale), est régie par une loi d'échange restreint, et implique un régime disharmonique. C'est la structure des systèmes d'organisation dualiste à moitiés exogamiques. Les deux autres structures, représentées par le mariage unilatéral, soit avec la cousine croisée matrilatérale, soit avec la cousine croisée patrilatérale, sont régies par une loi d'échange généralisé, et impliquent un régime harmonique. Lévi-Strauss peut alors démontrer que « les structures de parenté complexes — c'est-à-dire ne comportant pas la détermination positive du conjoint préféré — s'expliquent comme le résultat du développement, ou de la combinaison, des structures élémentaires (...) » (SEP 534).

La démarche qu'il a suivie respecte donc les principes de base de l'analyse structurale : « économie d'explication, unité de solution » (AS 233). Lui-même le souligne en résumant les conclusions de ses recherches : « Nous avons ainsi constaté que des règles en apparence compliquées et arbitraires, pouvaient être ramenées à un petit nombre : il n'y a que trois structures élémentaires de parenté possibles :

(1) « Nous appelons harmonique un régime où la règle de résidence est semblable à la règle de filiation, disharmonique un régime où elles s'opposent (...). Il y a donc deux types de régimes harmoniques : patrilinéaire et patrilocal, matrilinéaire et matrilocal ; et deux types de régimes disharmoniques : patrilinéaire et matrilocal, matrilinéaire et patrilocal » (SEP 247-8).

ces trois structures se construisent à l'aide de deux formes d'échange ; et ces deux formes d'échange dépendent elles-mêmes d'un seul caractère différentiel, à savoir le caractère harmonique ou disharmonique du système considéré. Tout l'appareil imposant des prescriptions et des prohibitions pourrait être, à la limite, reconstruit *a priori* en fonction d'une question, et d'une seule : Quel est, dans la société en cause, le rapport entre la règle de résidence et la règle de filiation ? » (SEP 565).

L'explication a donc consisté à dégager les structures irréductibles qui permettent de rendre compte de toutes les propriétés des systèmes existants, et de les intégrer dans une classification générale et cohérente.

CHAPITRE III

L'EXPLICATION STRUCTURALE

Le structuralisme de C. Lévi-Strauss se donne comme une méthode de connaissance scientifique, qui prétend même atteindre à la rigueur des sciences exactes. Peut-il être effectivement considéré comme tel, et quel type d'explication propose-t-il ? C'est là le premier point que nous nous proposons d'examiner. Nous montrerons ensuite qu'il ne se contente pas d'une explication de caractère scientifique, mais qu'il présente aussi et conjointement une explication philosophique dont la validité paraît beaucoup plus contestable.

PREMIÈRE PARTIE. — L'EXPLICATION SCIENTIFIQUE.

On peut distinguer aujourd'hui dans l'épistémologie des sciences, trois modes fondamentaux d'explication : le réductionnisme (qui cherche à ramener le supérieur à l'inférieur, le complexe au simple, et par conséquent à expliquer le tout par les parties) ; l'antiréductionnisme (qui s'efforce au contraire d'expliquer les parties par le tout, en en dégageant la structure irréductible, c'est-à-dire qui ne puisse pas être réduite à des données plus simples) ; le constructivisme enfin, pour qui la clé de l'intelligibilité ne réside pas dans des structures données et qu'il s'agit simplement de découvrir, mais dans la construction progressive de structures, permettant de rendre compte, de façon de plus en plus adéquate, des phénomènes considérés, aux différentes étapes de la recherche, et n'ayant par là-même qu'une valeur opérationnelle. Le réductionnisme se situe dans une perspective génétique, mais non structuraliste ; l'antiréductionnisme dans une perspective structuraliste, mais non génétique ; le constructivisme, dans une perspective génétique et structuraliste (1).

(1) Nous empruntons cette mise au point à J. Piaget, in *Logique et Connaissance scientifique* (collect. « La Pléiade », Gallimard, Paris, 1967), p. 1227-8. Cf. Introduction, chap. I.

I. NATURE DE L'EXPLICATION STRUCTURALE

Comment classer le structuralisme de Lévi-Strauss dans cette typologie ?

Nous avons dit son hostilité au fonctionnalisme, et son refus de toute explication s'appuyant sur la notion de fonction ⁽¹⁾. Il rejette pareillement l'explication causale mécaniste. Il conteste, par exemple, le rapport de causalité qu'on reconnaît souvent entre les règles d'exogamie et les prohibitions alimentaires, y voyant simplement « deux aspects ou deux modes servant à qualifier concrètement une praxis » (PS 172). Il dénonce de la même façon la relation de causalité (impliquant une succession temporelle) qu'on établit habituellement entre le progrès technique et les inégalités sociales, estimant qu'il y a entre ces deux phénomènes « une corrélation fonctionnelle » (RH 81) : la science moderne, précise-t-il, tend à justifier un tel changement de perspective. « Il faudra, affirme-t-il encore, renoncer à chercher le rapport du mythe et du rituel dans une sorte de causalité mécanique, mais concevoir leur relation sur le plan d'une dialectique, accessible seulement à condition de les avoir, au préalable, réduits l'un et l'autre à leurs éléments structuraux » (AS 258).

Lévi-Strauss est également opposé à toute forme d'explication génétique ou historique. Critiquant les thèses défendues par Freud dans *Totem et Tabou*, il déclare : « Les caractères du passé n'ont de valeur explicative que dans la mesure où ils coïncident avec ceux de l'avenir et du présent ». Aussi dénonce-t-il « la tradition d'une sociologie historique cherchant (...) dans un passé lointain la raison d'être d'une situation actuelle », louant au contraire l'« attitude plus moderne et scientifiquement plus solide, qui attend, de l'analyse du présent, la connaissance de son avenir et de son passé » (SEP 563-4). Sur le plan philosophique, en effet, il se rattache à une conception fixiste du développement de l'intelligence et des sociétés, et refuse toute philosophie de l'histoire ⁽²⁾. Sur le plan méthodologique, il est partisan du principe d'immanence qui veut que tout objet d'étude soit considéré comme un système clos, portant en soi-même son intelligibilité et la raison de ses transformations. Il reconnaît cependant l'utilité de l'histoire, en tant que méthode et source d'information, mais estime qu'elle ne peut que servir de point de départ à l'analyse structurale, et ne saurait en aucune façon, s'y substituer, comme principe d'intelligibilité ⁽³⁾.

Lévi-Strauss oppose à l'explication fonctionnaliste, causale méca-

⁽¹⁾ Cf. Introduction, chap. II.

⁽²⁾ Cf. II^e partie, chap. III.

⁽³⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, III ; I^{re} partie, chap. IV, II, F).

niste et génétique, l'explication structurale qui consiste à « dégager des types, des récurrences significatives, qui sont plus générales que des causalités singulières » (1). En effet, « à condition de pousser l'analyse à un niveau suffisamment profond, on retrouve la constance derrière la diversité » (SF 27). Il ne s'agit pas ce faisant de réduire le complexe au simple (comme le fait le réductionnisme), mais de substituer « une complexité mieux intelligible à une autre qui l'était moins » (PS 328). Le structuralisme, dans la mesure où il se définit comme une recherche des rapports invariants qui constituent la structure irréductible et intelligible des phénomènes, est donc un antiréductionnisme (2).

Pour Lévi-Strauss cependant, la découverte des structures ne va pas sans la construction de modèles permettant une certaine forme d'expérimentation et de prévision (3). Dès lors, le structuralisme, tout en étant un antiréductionnisme, s'apparente aussi au constructivisme pour qui « l'explication causale consiste à déduire les lois par une composition de transformations opérationnelles, mais avec mise en correspondance entre les transformations successives intervenant dans la déduction et les transformations physiques successives ou ordonnées » ; pour qui, en d'autres termes, la causalité est « une déduction incorporée à l'expérience, soit directement (par modèles conçus comme entièrement adéquats), soit par l'intermédiaire de modèles plus ou moins schématisés » (4).

L'explication structurale, nous l'avons vu, doit remplir un certain nombre de conditions : simplicité, conformité au réel, exhaustivité, possibilité à n'importe quelle étape de l'analyse de reconstituer par une démarche régressive le système d'où l'on était parti (5).

II. LES MODALITÉS DE L'EXPLICATION

L'explication structurale comporte ces trois démarches essentielles à toute explication scientifique : expérimentation, prévision et vérification.

Lévi-Strauss considère en effet que, contrairement à ce que l'on affirme souvent, les sciences humaines ont, comme les sciences physiques, « la faculté de faire des expériences, et de les reproduire, identiques à elles-mêmes en d'autres temps et en d'autres lieux », du moins

(1) In « Philosophie et anthropologie », Interview de C. Lévi-Strauss, *Cahiers de Philosophie*, n° 1, janvier 1966, Paris, p. 55.

(2) Lévi-Strauss insiste sur ce point quand, substituant le terme d'« atome de parenté » à celui de « structure élémentaire », il prend la peine de souligner qu'il n'emploie pas ce terme au sens que lui donne l'atomisme de la philosophie classique, mais dans l'acception structurale de la physique moderne (AS 58).

(3) Cf. Plus loin dans ce chapitre : 11.

(4) J. PIAGET, *op. cit.*, p. 769.

(5) Cf. I^{re} partie, chap. 11, VII, C).

« celles — comme la linguistique et, dans une plus faible mesure, l'ethnologie — qui sont capables de saisir des éléments peu nombreux et récurrents, diversement combinés dans un grand nombre de systèmes derrière la particularité temporelle et locale de chacun » (1). Il souligne ainsi dans les *Mythologiques* l'intérêt que représente la découverte des mêmes schèmes d'explication de l'origine des constellations dans les mythes des Eskimo et des Indiens guyanais : « Nous aurions donc affaire à deux transformations indépendantes, qui se seraient produites dans l'Arctique et sous l'équateur à partir des mêmes matériaux. Mais on voit tout de suite l'intérêt qui s'attache pour la théorie ethnologique à repérer de telles récurrences. A condition de pousser assez loin l'analyse structurale, les sciences humaines pourraient espérer, comme les sciences physiques, atteindre un plan sur lequel, dans des régions et à des époques différentes, les mêmes expériences se dérouleraient de la même façon. Ainsi serions-nous en mesure de contrôler et de vérifier nos hypothèses théoriques » (OMT 39). Parvenu au terme de ses *Mythologiques*, au fil desquelles il a été amené à examiner les mythes de peuples différents par la langue, la culture et le mode de vie, et à découvrir leur parenté, Lévi-Strauss estime avoir fourni la preuve que la méthode structurale est effectivement en mesure de réaliser une telle ambition (HN 133-4). Les milliers de sociétés humaines qui existent ou ont existé constituent donc pour l'ethnologue « autant d'expériences toutes faites, les seules, précise Lévi-Strauss, dont nous puissions disposer pour formuler et vérifier nos hypothèses, puisque nous sommes incapables de monter et de répéter des expériences en laboratoire comme le font nos collègues des sciences physiques et naturelles » (2).

Tout en affirmant que « la fonction de la science n'est pas tellement de prévoir que d'expliquer », Lévi-Strauss ajoute que « l'explication recèle en elle-même une manière de prévision, prévision que, dans telle autre expérience « toute faite », qu'il appartient à l'observateur de découvrir là où elle est, et au savant d'interpréter, certaines propriétés étant présentes, d'autres leur seront nécessairement liées ». S'il constate que « même dans le cas des sciences exactes et naturelles, il n'y a pas de liaison automatique entre la prévision et l'explication », il n'en considère pas moins que « leur marche en avant a été puissamment servie par l'action conjuguée de ces deux phares », et que « si les sciences humaines semblent condamnées à suivre une voie médiocre et tâtonnante, c'est que celle-ci n'autorise pas ce double repérage (...) qui permet au voyageur de calculer à chaque instant son

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines », *Alethéia*, n° 4, mai 1966, Paris, p. 194.

(2) « L'Express va plus loin avec C. Lévi-Strauss », interview de C. Lévi-Strauss, *L'Express*, n° 1027, 15-21 mars 1971.

mouvement par rapport à des points stables, et d'en tirer des renseignements » (1).

La méthode structurale permet précisément de conjuguer explication et prévision, de « prévoir les développements ultérieurs depuis les données actuelles », grâce à la construction de modèles sur lesquels elle peut expérimenter (AS 233). Par expérimentation sur les modèles, Lévi-Strauss entend « l'ensemble des procédés permettant de savoir comment un modèle donné réagit aux modifications, ou de comparer entre eux des modèles de même type ou de types différents » (AS 307). L'expérimentation comporte donc deux sortes de démarches : la comparaison et la prévision, les résultats de ces deux démarches devant être soumis à l'épreuve de la vérification.

Pour illustrer ces modalités de l'explication structurale, nous choisirons nos exemples dans le domaine de l'analyse des mythes, qui est celui dans lequel Lévi-Strauss a le plus affiné sa méthode.

1) *Comparaison*. La comparaison apparaît comme la démarche essentielle des recherches structurales, dont le but est moins de connaître ce que sont les choses en soi, que la manière dont elles se distinguent les unes des autres (2). Elle doit permettre de découvrir la structure invariante commune à des objets (systèmes de parenté, systèmes de classification dits totémiques, systèmes mythiques) dont les modes de réalisation concrets peuvent être si différents qu'on ne songerait pas de prime abord à les rapprocher.

La comparaison de tels objets ne peut s'effectuer qu'après la réduction de leurs caractères spécifiques aux « seuls éléments stables — et toujours partiels — qui permettront de comparer et de classer » (AS 357), c'est-à-dire aux rapports de corrélation et d'opposition exprimant leurs communes propriétés et différences. « En ethnologie comme en linguistique, par conséquent, ce n'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire » (AS 28) (3).

A) *Comparaison formelle*. Elle s'effectue généralement par l'intermédiaire de modèles construits à partir des « seuls éléments stables », « dont les propriétés formelles sont comparables, indépendamment des éléments qui les composent » ; il s'agit donc d'abord « d'identifier et d'isoler les niveaux de réalité qui ont une valeur stratégique », c'est-à-dire « qui peuvent être représentés sous forme de modèles, quelle que soit la nature de ces derniers » (AS 311).

Dans les *Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss a

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines », *Alethéia*, mai 1966, Paris, p. 194-5.

(2) Cf. 1^{re} partie, chap. 11, V, A).

(3) Cf. 1^{re} partie, chap. 11, VII, B).

recours à des modèles mathématiques (1). Dans les *Mythologiques*, ces modèles font place à des tableaux synoptiques, à des figures géométriques, à des « structures en réseaux » (OMT 153, 349), et surtout à des propositions liées les unes aux autres par des symboles logico-mathématiques. Lévi-Strauss précise qu'il ne s'agit pas là d'« outils de démonstration », mais simplement d'un procédé commode pour anticiper sur un exposé ou le résumer « en faisant appréhender d'un coup d'œil des ensembles complexes de relations et de transformations » (CC 39 ; HN 567). Il insiste en effet sur les « difficultés auxquelles se heurte le traitement logico-mathématique » des mythes, du fait que l'analyse mythique manie « moins des termes et des relations simples, que des paquets de termes ou des paquets de relations », qui « illustrent des types de symétrie différents les uns des autres, trop nombreux pour les décrire dans le vocabulaire limité de la contrariété, de la contradiction et de leurs inverses » (HN 568).

La première étape de la comparaison des mythes est généralement constituée par une analyse de type formel qui a pour but de découper le mythe en épisodes, séquences et mythèmes, puis de dégager les oppositions essentielles qui constituent sa structure, et les différents codes à la lumière desquels son message doit être interprété (2). Ces opérations prennent déjà la forme d'une analyse comparative, menée à l'intérieur d'un mythe, sur les éléments qui le composent.

La comparaison peut s'effectuer à trois niveaux différents du mythe : celui du contenu ou du message, celui du code (qui comporte un lexique et une grammaire), celui de l'armature ou de la structure (3). Les ressemblances ou différences entre les mythes peuvent donc concerner le message, le code (et porter sur le lexique, la grammaire ou les deux à la fois), ou l'armature. La comparaison, par conséquent, ne peut être achevée qu'une fois que le message a été « décodé » et que son armature a été découverte.

a) *Comparaison des mythes.*

Lévi-Strauss est amené à examiner les mythes d'origine des cochons sauvages M_{15} et M_{16} , pour expliquer le rôle du caetetu dans M_8 , corroboré par la mention d'un queixada (caetetu et queixada étant des variétés de cochons sauvages) au début de M_{14} , mythe d'origine de la cuisine comme M_8 . Il s'interroge donc d'abord sur la fonction sémantique attribuée par ces mythes aux tayassuidés.

M_{15} . *Tenetchara : origine des cochons sauvages.*

Tupan (le héros culturel) voyageait accompagné de son filleul. Ils arrivèrent dans un village dont les habitants étaient apparentés au

(1) Cf. I^{re} partie, chap. I, VI.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. IV, II, 1), D).

(3) Cf. I^{re} partie, chap. I, II et VIII.

petit garçon, et Tupan le leur confia. Mais ils le traitèrent fort mal, et l'enfant se plaignit à Tupan quand il revint.

Furieux, Tupan ordonne à son filleul de recueillir des plumes et de les amonceler autour du village. Quand il y en eut assez, il y mit le feu. Encerclés par les flammes, les habitants couraient çà et là, sans pouvoir s'échapper. Peu à peu, leurs cris devenaient des grognements, car tous se changèrent en pécaris et autres cochons sauvages, et ceux qui réussirent à gagner la forêt furent les ancêtres des cochons sauvages d'aujourd'hui. De son filleul Marana Ywa, Tupan fit le Maître des cochons (Wagley-Galvão, p. 134).

M₁₆. Mundurucu : origine des cochons sauvages.

C'était la saison sèche et tout le monde chassait en forêt. Le démiurge Karusakaibé s'était installé, avec son fils Korumtau, dans un abri un peu à l'écart du campement principal. A cette époque, on ne connaissait d'autre gibier de poil que le caetetu, et c'était donc cet animal que les hommes chassaient exclusivement, sauf Karusakaibé qui, lui, chassait l'oiseau inhambu (1). Et chaque jour, il envoyait son fils au campement de ses sœurs (« chez les voisins », Coudreau), pour échanger des inhambus contre les caetetus tués par leurs maris. Mécontentes du procédé, les tantes du garçon finirent par se fâcher et lui font honte (lui jetant seulement les plumes et les peaux ; Tocantins, p. 86 et Coudreau ; Kruse 3). Il revient en pleurant, et raconte à son père ce qui lui est arrivé.

Karusakaibé ordonne à son fils d'encercler le campement d'une muraille de plumes formant une voûte au-dessus (pendant l'opération le garçon se change successivement en oiseau et en crapaud, Kruse 3). Puis Karusakaibé projette à l'intérieur des nuages de fumée de tabac. Les habitants en sont étourdis et quand le démiurge leur crie : « Mangez votre nourriture ! », ils croient comprendre qu'il leur ordonne de copuler : « Aussi se livrèrent-ils aux actes d'amour en poussant les grognements habituels ». Ils se transformèrent tous en cochons sauvages. Les feuilles dont ils se bouchent les narines, pour se protéger contre la fumée, deviennent des groins, et leurs corps se recouvrent des poils que Karusakaibé leur lance après les avoir empruntés au fourmilier.

Les autres Indiens, qui étaient restés au village permanent, ignoraient tout du sort de leurs compagnons. Chaque jour, Karusakaibé se rendait secrètement à la plumeuse étable (« montagnes des cochons », Kruse 3), et attirait un seul cochon par la porte entr'ouverte, devant laquelle il mettait un peu de nourriture. Il le tuait d'un coup de flèche, refermait la porte et retournait au village avec son gibier.

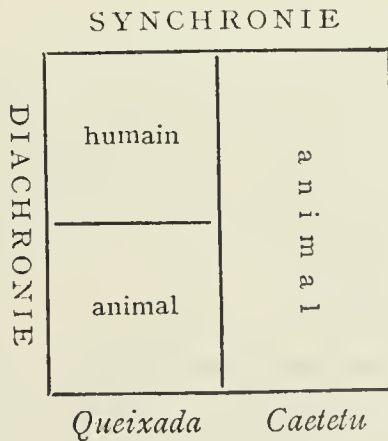
(1) Un tinamidé du genre *grypturus* ; d'après un autre mythe mundurucu (M 143), c'est un gibier inférieur qui donne un bouillon amer.

En l'absence du héros, Daiïaru (le décepteur) arrache à Korumtau le secret de l'enclos ; mais par maladresse, il laisse les cochons s'échapper... (Murphy I, p. 70-73).

M₁₅ précise que les caetetus ont le poil noir et court, mêlé de blanc, tandis que les porcs sauvages ont le poil tout noir et plus long. Une autre version (M₁₈) affirme que le groin des pécaris (ou « queixada ») est « beaucoup plus long ». Les deux espèces sont donc caractérisées de la manière suivante :

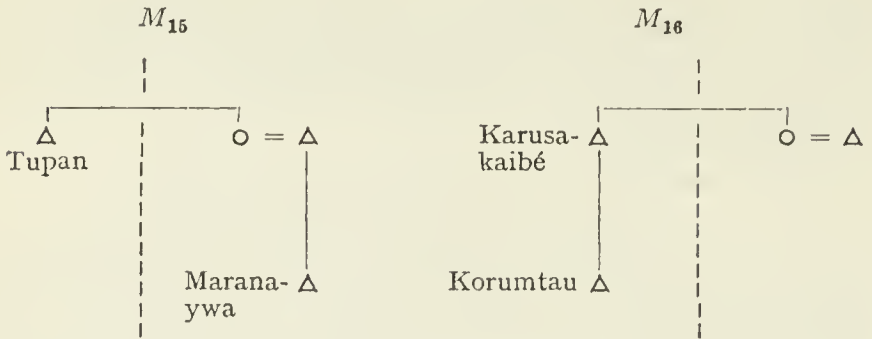
- 1) caetetu : groin plus court, poil court mêlé de blanc ;
- 2) pécaris ou queixada : groin plus long, poil long et noir.

Ces mythes permettent de comprendre quelle est la position sémantique des deux espèces : « Elles sont associées et opposées au sein d'un couple particulièrement propre à traduire la médiation entre l'humanité et l'animalité, puisqu'un des termes représente, si l'on peut dire, l'animal par destination, tandis que l'autre est animal par destitution d'une nature humaine originelle, mais qu'une conduite asociale a démentie : les ancêtres des pécaris furent des humains qui se montrèrent « inhumains ». Caetetus et pécaris sont donc des semi-humains : les premiers dans la synchronie, comme moitié animale d'une paire dont l'autre moitié est d'origine humaine ; les seconds dans la diachronie, puisqu'ils furent humains avant de passer à l'animalité. »



Ce sont ensuite les relations de parenté évoquées par les mythes qui retiennent Lévi-Strauss. M₁₅ n'est guère explicite sur ce point, puisqu'il se borne à indiquer que le héros culturel a un filleul et qu'il se prend de querelle avec les parents de ce dernier. Si pourtant, comme le suggère la source de ce mythe, ce filleul est aussi un « neveu » (fils de la sœur), la relation entre le demiurge et les parents du garçon est la même que celle décrite dans M₁₆, où le demiurge, avec son fils

cette fois, s'oppose aux sœurs de l'un (tantes de l'autre) et à leurs maris. Telle est donc la configuration de parenté et d'alliance qui apparaît dans ces deux mythes ⁽¹⁾ :



Le conflit entre alliés qui y est évoqué peut être résumé comme suit : un frère de femmes est victime de mauvais traitements de la part des maris de ses sœurs (autrement dit, un « donneur de femmes » est brimé par des « preneurs »).

Lévi-Strauss montre comment le mythe M₁₄, sur l'épouse du jaguar, permet de relier le groupe des mythes d'origine des cochons sauvages à celui des mythes gé d'origine du feu de cuisine (M₇-M₁₂), et au mythe bororo du dénicheur d'oiseaux (M₁). On retrouve dans tous ces mythes le motif du conflit entre alliés : le mythe bororo cependant inverse la configuration de parenté et d'alliance commune aux groupes de mythes M₇-M₁₂ et M₁₅-M₁₆, cette inversion s'expliquant par le fait que la filiation est chez les Bororo matrilineaire. Il ne faut donc pas s'étonner de voir les Bororo « traiter, par inversion systématique du contenu, le thème des relations entre alliés ». Pour corroborer cette affirmation, Lévi-Strauss examine alors un autre mythe bororo (M₂₀), traitant de l'origine des biens culturels.

M₂₀. Bororo : origine des biens culturels.

Jadis, les hommes du clan bokodori (moitié Cera) étaient des esprits surnaturels, qui vivaient joyeusement dans des huttes faites de duvet et de plumes, appelées « nids d'aras ». Quand ils désiraient quelque chose, ils envoyaient un de leurs jeunes frères auprès de leur sœur, pour qu'elle l'obtienne de son mari.

Ainsi firent-ils connaître leur envie de miel : celui que leur beau-frère les invita à consommer dans sa hutte était épais, visqueux et plein d'écume, parce qu'il avait copulé avec sa femme en allant le récolter.

⁽¹⁾ Pour toutes les formules utilisées dans ce chapitre, cf. la « Table des symboles » à la fin de ce chapitre.

Les frères de la femme se retirèrent offensés, et décidèrent de rechercher au fond de l'eau la pierre avec laquelle ils pourraient percer les coquilles de noix de palmier et les coquillages : moyen technique de fabrication des ornements tels que pendentifs et colliers. Ils découvrent enfin cette pierre, et grâce à elle, ils mènent à bien leurs travaux de forage. Le succès leur arrache un rire triomphal, distinct du rire exprimant une gaité profane. Ce « rire forcé », ou « rire de sacrifice », est appelé « rire des âmes ». La locution désigne aussi un chant rituel, qui appartient au clan bokodori. (Cf. E. B, vol. I, p. 114.)

Curieuse de connaître la cause des cris qu'elle entend de loin, la femme espionne ses frères et viole ainsi l'interdiction qui lui était faite, de regarder à l'intérieur de la hutte de plumes. Après un tel affront, les Bokodori décident de disparaître. Ils partagent d'abord solennellement entre les lignées les ornements qui deviendront le privilège de chacune, puis ils se jettent ensemble dans un bûcher ardent (à l'exception de leurs parents déjà mariés, qui perpétueront la race).

A peine incinérés, ils se transforment en oiseaux : ara rouge, ara jaune, faucon, épervier, aigrette... Les autres habitants du village décident de quitter un aussi lugubre séjour. Seule la sœur revient régulièrement sur le lieu du sacrifice, où elle recueille les plantes qui ont poussé parmi les cendres : urucu, coton et Calebasses, qu'elle distribue aux siens (Cruz 2, p. 159-164).

Il est clair, affirme Lévi-Strauss, que, « comme les mythes d'origine des cochons sauvages, celui-ci évoque des relations entre alliés. Il se développe de la même façon : utilisant la même syntaxe, mais avec des « mots » différents (autrement dit, son code est le même quant à la syntaxe, différent quant au lexique). Les deux types de beaux-frères résident aussi à quelque distance les uns des autres ; cette fois pourtant les donneurs de femmes sont assimilés à des oiseaux (et non à des chasseurs d'oiseaux) ; ils sont célibataires, et ils habitent eux-mêmes des huttes de plumes où ils mènent une existence paradisiaque, au lieu d'emprisonner des gens mariés — leurs sœurs et leurs beaux-frères — dans une semblable hutte, pour y subir les effets d'une malédiction. »

Dans M_{20} , comme dans M_{15} et M_{16} , « les donneurs de femmes escomptent des prestations alimentaires de la part des preneurs : viande ou miel. Mais, tandis que dans M_{16} par exemple, le refus de ces prestations (ou leur concession de mauvais gré) entraîne d'abord une activité sexuelle déréglée des coupables, suivie de leur transformation en cochons, ici c'est l'inverse : l'activité sexuelle, prohibée pendant la collecte du miel, entraîne ce qui équivaut à un refus de prestation (puisque celle-ci consiste en miel immangeable), suivi de la transforma-

tion des victimes (et non plus des coupables), d'abord en héros culturels inventeurs des parures et de leur technique de fabrication, puis, par autodafé, en oiseaux dont les couleurs deviennent alors plus belles et plus éclatantes (mieux propres, par conséquent, à servir de matière première aux parures). Or, on se souvient que dans le groupe des mythes sur les cochons sauvages, les donneurs de femmes conservaient la nature humaine et transformaient leurs beaux-frères — prisonniers de leur hutte enfumée — en cochons, dont la fonction est naturelle (servir de nourriture), non culturelle. L'armature seule reste inchangée, selon la formule :

(donneurs : preneurs) :: M_{20} (oiseaux : hommes) : M_{16} (hommes : cochons).

On notera aussi que la relation d'alliance est conceptualisée sous la forme d'une opposition : nature/culture, mais toujours en adoptant le point de vue des donneurs de femmes : les preneurs de femmes ont la qualité d'hommes, seulement quand les donneurs sont eux-mêmes des esprits. Ailleurs, ils sont des animaux : jaguar ou cochon. Jaguar (dans M_7 - M_{12}) quand la nature tend vers la culture, puisque le jaguar est un beau-frère qui se conduit civilement, et qui fait don aux hommes des arts de la civilisation. Cochon, quand la culture se dégrade en nature, les cochons sauvages étant d'anciens hommes qui se conduisent grossièrement, et qui, plutôt que d'améliorer l'ordinaire de leurs beaux-frères (en échange des épouses reçues), n'eurent rien de plus pressé que d'en jouir sexuellement ; autrement dit, de prendre selon la nature, au lieu de donner selon la culture ».

Lévi-Strauss se contente donc dans *Le cru et le cuit* (CC 92-102) de présenter son analyse comparée des mythes M_{15} - M_{16} et M_{20} , au moyen d'un commentaire soulignant les principaux points de convergence et de divergence, et de quelques schémas ou formules représentant soit les transformations qui s'opèrent d'un mythe à l'autre, soit au contraire, l'armature invariante qui leur est commune.

Revenant au début du deuxième volume des *Mythologiques*, sur l'itinéraire parcouru dans le premier, il résume son commentaire dans le tableau suivant, que nous reproduisons également, car il illustre un deuxième mode de comparaison, que Lévi-Strauss utilise aussi fréquemment que celui que nous venons d'exposer :

$\left. \begin{array}{l} M_{15} \\ M_{16} \\ M_{20} \end{array} \right\}$	Donneur(s) de femme établi(s) à quelque distance du (des) beau(x)- frère(s)	Rôle d'intermé- diaire confié au	$\left\{ \begin{array}{l} M_{15} \\ M_{16} \\ M_{20} \end{array} \right.$	neveu du donneur	maltraité par les preneurs d'...
				fils du donneur	subit refus de viande des pre- neurs
				frère cadet des donneurs	obtient du mau- vais miel du pre- neur

$\left. \begin{array}{l} M_{15} \\ M_{16} \dots \text{préalablement} \\ \text{à} \\ M_{20} \dots \text{consécutivement} \\ \text{à} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{l'abus sexuel} \\ \text{de la (des) femme} \\ \text{(s) reçue(s) d'...} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} M_{15} \\ M_{16} \\ M_{20} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{(hommes) qui les enferment alors} \\ \text{dans une } \textit{prison} \text{ de plumes} \\ \text{hommes qui vivaient auparavant} \\ \text{dans un } \textit{palais} \text{ de plumes,} \end{array} \right\}$	
$\left. \begin{array}{l} M_{15} \\ M_{16} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{théâtre} \\ \text{d'une conduite} \\ \text{bestiale} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{copulation im-} \\ \text{modérée avec} \\ \text{les épouses} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} M_{15} \text{ coupables, passive-} \\ \text{ment enfumés par} \\ \text{feu de plumes} \\ M_{16} \text{ coupables, passive-} \\ \text{ment enfumés par} \\ \text{tabac projeté} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{transformées} \\ \text{en cochons} \\ \text{sauvages,} \\ \textit{comestibles} \end{array} \right\}$
M_{20}	$\left. \begin{array}{l} \text{théâtre de l'in-} \\ \text{vention des arts} \\ \text{de la civilisation} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{indiscrètement} \\ \text{espionnée} \\ \text{par la sœur} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{victimes volontai-} \\ \text{rement livrées} \\ \text{aux flammes d'un} \\ \text{bûcher} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{transformées} \\ \text{en oiseaux} \\ \text{à plumes} \\ \text{ornementales} \end{array} \right\}$

$\left. \begin{array}{l} M_{15} \\ M_{16} \end{array} \right\}$ origine de la viande, nourriture d'origine ANIMALE
 M_{20} origine : 1° des parures d'origine ANIMALE ; 2° de produits non-alimentaires d'origine VÉGÉTALE.

$\left. \begin{array}{l} M_{15} \\ \text{etc.} \\ -M_{20} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{en tant qu'ils se} \\ \text{rapportent à une} \\ \text{fission de l'humani-} \\ \text{té.} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{accédant partielle-} \\ \text{ment à la culture} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} M_{20} \text{ par l'obtention} \\ \text{des parures, } \textit{au-} \\ \text{delà} \text{ de la cuisine.} \\ M_{15} \text{ etc par l'obtention} \\ \text{de la viande,} \\ \text{en deçà de la} \\ \text{cuisine.} \end{array} \right\}$	$\equiv \text{ CULTURE}$ $\equiv \text{ NATURE}$
		$\left. \begin{array}{l} \text{régressant partiel-} \\ \text{lement à la nature} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} M_{20} \text{ se changeant en} \\ \text{oiseaux.....} \\ M_{15} \text{ etc étant changée en} \\ \text{quadrupèdes...} \end{array} \right\}$	$\equiv \text{ CIEL}$ $\equiv \text{ TERRE}$

La comparaison de ces trois mythes permet de conclure qu'ils sont *semblables*, par l'*armature* sociologique ; qu'ils transmettent un *message inversé* (il s'agit dans M_{20} de l'origine de certains biens culturels propres à un clan déterminé, et se situant au-delà de la cuisine ; dans M_{15} et M_{16} , de l'origine d'une ressource alimentaire, représentée par une espèce naturelle également déterminée, qui se situe en deçà de la cuisine dont elle constitue la matière) ; ce message inversé est transmis selon un *code différent quant au lexique, identique quant à la syntaxe*. On voit, en effet, « apparaître un nouveau terme, qui manque ailleurs : le miel, dont l'offre sous forme d'un miel de basse qualité, joue le rôle de facteur déterminant dans la transformation des héros en oiseaux, concurremment avec l'indiscrétion « incestueuse » de leur *sœur*, dont M_{16} offre une image symétrique, sous la forme d'un coït immodéré des maris avec leurs femmes (qui sont les *sœurs* du héros) (MC 21).

Il reste maintenant à montrer comment « pour transmettre cette fois le même message, le mythe bororo d'origine des cochons sauvages doit recourir à un code modifié » (CC 102).

M₂₁. Bororo : origine des cochons sauvages.

Jour après jour, les hommes allaient à la pêche et ne rapportaient rien. Ils revenaient tristes au village, non seulement d'avoir les mains vides, mais parce que leurs femmes faisaient la tête et les recevaient désagréablement. Elles en vinrent même à défier leurs maris.

Les femmes annoncèrent donc qu'elles pêcheraient elles-mêmes. Mais en fait, elles se contentaient d'appeler les loutres, qui plongeaient et pêchaient à leur place. Les femmes revenaient chargées de poisson, et chaque fois que les hommes voulaient prendre leur revanche, ils ne rapportaient rien.

Au bout d'un certain temps, les hommes soupçonnèrent quelque ruse. Ils firent espionner les femmes par un oiseau qui les instruisit. Le jour suivant, les hommes se rendirent à la rivière, appelèrent les loutres, et les étranglèrent l'une après l'autre. Une seule leur échappa.

C'était maintenant au tour des hommes de railler leurs épouses, qui n'attrapaient plus rien. Aussi voulurent-elles se venger. Elles offrirent aux hommes une boisson faite avec des fruits de piqui (*caryocar* sp.) dont elles avaient pris soin de ne pas retirer les innombrables piquants entourant le noyau (1). Suffoquant à cause des piquants qui leur restaient en travers de la gorge, les hommes grognaient : « ù,ù,ù,ù, » ; et ils se transformèrent en cochons sauvages, dont c'est le cri (coll. 3, 259-260).

Ce mythe qui complète le groupe précédemment examiné, permet de vérifier l'ensemble des propriétés suivantes :

« 1) Chez les Bororo, l'origine des cochons sauvages (M_{21}) apparaît comme une fonction de la disjonction :

$$(\bigcirc \neq \Delta)$$

2) La disjonction inverse : $(\overline{\Delta} \parallel \bigcirc = \Delta)$, qui régissait chez les Munducuru, l'origine des cochons sauvages, entraîne alors pour les Bororo (M_{20}) l'origine des biens culturels (cochons sauvages, ressource naturelle).

3) Quand on avait : $M_{16} \left[\left(\overline{\Delta} \parallel \bigcirc \right) \rightarrow (\text{origine des cochons sauvages}) \right]$, l'opposition sociologique entre les termes polaires (donneurs de femmes, preneurs de femmes) se réalisait sous la forme :

piètre chasseur (d'oiseaux)/bons chasseurs (de caetetus).

(1) « ... Le pikia... donne de gros fruits comestibles qui ont ceci de curieux qu'ils recèlent un vide, entre la pulpe et le noyau hérissé d'épines dures qui provoquent de sérieuses blessures en pénétrant dans la peau » (Bates, p. 203).

Quand on a : $M_{21} [(O \neq \Delta) \rightarrow (\text{origine des cochons sauvages})]$
l'opposition sociologique (cette fois entre maris et femmes) se réalise
sous la forme :

piêtres pêcheurs/bonnes pêcheuses

Donc : a) $[M_{16} (< / >)] \rightarrow [M_{21} (0/1)]$

soit un renforcement de l'opposition, puisque le donneur de femme de M_{16} tue tout de même du gibier (bien qu'inférieur à celui de ses beaux-frères), tandis que les maris de M_{21} ne pêchent rien du tout ; et :

b) $[M_{16} (\text{gibier} \equiv \text{air} \cup \text{terre})] \rightarrow [M_{21} (\text{gibier} \equiv \text{eau})]$

Or, de même qu'on a pour

$$[Munducuru \left(\overline{\Delta} \# \circ \right)] // [(Bororo \ O \neq \Delta)]$$

$$[M_{16} (\text{donneurs} = \text{chasseurs}) // [M_{21} (\text{femmes} = \text{pêcheuses})]$$

On vérifiera plus loin (CC 272-4) que, symétriquement, pour

$$[Bororo \left(\overline{\Delta} \# \circ = \Delta \right)] // [Munducuru, \text{etc.} (O \neq \Delta)]$$

on aura :

$$[M_{20} (\text{donneurs de femmes} = \text{oiseaux})] // [M_{150} (\text{femmes} = \text{poissons})]$$

4) La transformation ci-dessus :

$$[M_{16} (\text{gibier} \equiv \text{air} \cup \text{terre})] \quad [M_{21} (\text{gibier} \equiv \text{eau})]$$

peut être développée :

$$[M_{16} (\text{ressources naturelles} \equiv \text{air} \cup \text{terre})] \rightarrow [M_{20} (\text{biens culturels} \equiv \text{eau} \cup \text{air})]$$

$$\rightarrow [M_{21} (\text{ressources naturelles} = \text{eau} \cup \text{terre})];$$

autrement dit : dans M_{20} , les hommes « pêchent » dans la rivière l'instrument de la culture (le forêt de pierre), puis se transforment en oiseaux d'où proviendront les plumes ornementales, comme, dans M_{21} , les femmes pêchent le poisson, puis transforment les hommes en cochons.

De plus, les « pêcheurs » de M_{20} agissent en tant qu'esprits surnaturels (les « âmes » dont ils inaugurent le « rire »), tandis que les pêcheuses de M_{21} agissent par l'intermédiaire des loutres, êtres naturels.

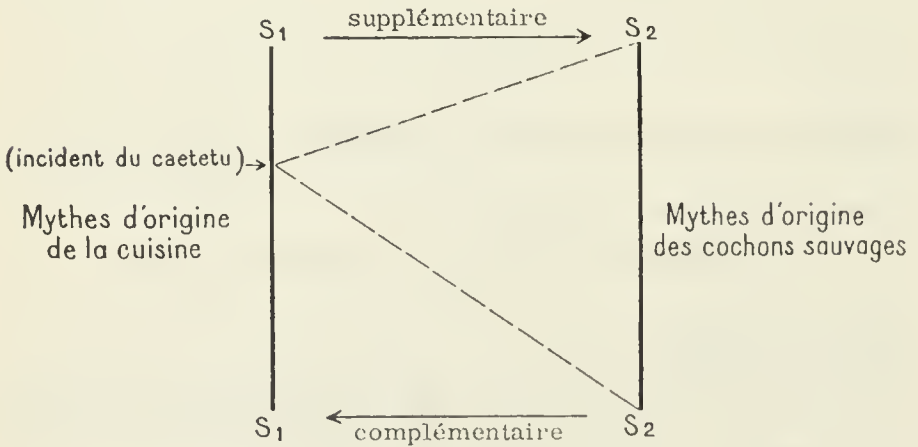
5) Enfin, l'ensemble de ces opérations ont leur équivalent au niveau du eode acoustique :

- a) M_{16} : (origine des cochons sauvages = f (cris amoureux \cup grognements animaux) ;
- b) M_{20} : (origine de biens culturels) = f (rire saeré // rire profane) ;
- c) M_{21} : (origine des cochons sauvages) = f (grognements animaux // cris amoureux) ;

puisque la transformation des hommes en cochons dans M_{21} résulte — à l'inverse de ce qui se passe dans M_{16} — d'une disjonction d'époux qui se heurtent, et non de leur union charnelle ».

Ainsi M_{21} , M_{15} et M_{16} transmettent un *même message* (origine des cochons sauvages), avec une *armature sociologique inversée* (il est question dans M_{21} d'une querelle entre conjoints, au lieu d'une querelle entre alliés, dans M_{15} et M_{16}), et un *code différent* (la pêche se substitue à la chasse dans M_{21}). Par contre, M_{20} présente la *même armature* que M_{15} et M_{16} , mais transmet un *message inversé*, avec un eode partiellement différent (le lexique diffère, mais la syntaxe est la même) (CC 102-5).

D'autre part, l'analyse des mythes d'origine des cochons sauvages permet de conclure qu'ils sont avec les mythes d'origine de la cuisine « partiellement isomorphes et supplémentaires », posant tous deux les



problèmes de l'alliance matrimoniale, et « partiellement hétéromorphes et complémentaires », chacun ne retenant qu'un aspect de l'alliance (dans les mythes d'origine de la cuisine, le jaguar est un beau-frère bienfaisant et secourable, donateur des arts et de la civilisation, alors que dans les mythes d'origine des cochons sauvages, le cochon est un beau-frère malfaisant, utilisable seulement *sub specie naturae*, c'est-à-dire comme gibier, puisqu'il est impossible de le domestiquer). Lévi-Strauss souligne l'intérêt théorique de ces résultats : « Le détail d'où nous étions parti (l'incident du caetetu dans M_8), relève du

contenu, et dans la suite de notre démarche, ce contenu s'est en quelque sorte retourné : il est devenu une forme. Nous comprenons ainsi que, dans l'analyse structurale, contenu et forme ne sont pas des entités distinctes, mais des points de vue complémentaires qu'il est indispensable d'adopter pour approfondir un même objet. De plus, le contenu ne s'est pas seulement changé en forme ; simple détail au début, il s'est épanoui en système, du même type et du même ordre de grandeur que le système initial qui le contenait d'abord comme un de ses éléments » (CC 106). C'est ce qu'illustre le schéma de la page précédente.

Remarquons que, au cours de cette comparaison effectuée entre quatre mythes, certains aspects particuliers à l'un ou l'autre mythe ont été laissés de côté. Ainsi M_{16} ajoute au moyen utilisé par M_{15} pour la transformation des humains en cochons (fumée de plumes) la fumée de tabac, servant par là-même de charnière entre les mythes d'origine des cochons sauvages et les mythes d'origine du tabac, étudiés plus loin (CC 109-111). Dans M_{21} , une mauvaise compote (pleine d'épines) joue le même rôle que le mauvais miel (grumcleux) de M_{20} ; compote et miel (qui sont du côté du mouillé) s'ajoutent à la série des moyens magiques représentée déjà par la fumée de plumes et la fumée de tabac (qui sont du côté du sec).

On voit donc émerger dans M_{16} et M_{21} la corrélation et l'opposition du miel et du tabac, qui constituera la matière du deuxième volume des *Mythologiques* (MC 21-3). Il reste enfin à élucider la fonction sémantique des loutres dans M_{21} : en s'appuyant sur le mythe bororo d'origine du tabac, M_{27} (où des hommes sont transformés en loutres pour avoir ingéré la fumée de tabac), Lévi-Strauss démontrera que les loutres, maîtresses du poisson, sont symétriques des cochons, maîtres du gibier terrestre, « sous réserve des transformations, homologues entre elles, du *sec* en *mouillé*, du *tabac* en *compote*, de la *chasse* en la *pêche*, et finalement du *feu* en *eau* » (CC 113-6 et MC 34-5).

Ces quelques exemples montrent comment des mythes qui diffèrent apparemment par leur contenu peuvent être comparés. Cette comparaison n'est pas toujours exhaustive, étant donné qu'elle se développe en général de manière contrapuntique, tel détail des mythes considérés pouvant rester inexplicable dans leur contexte, et nécessitant alors l'introduction d'un ou de plusieurs autres mythes pour devenir intelligible. Mais il suffit qu'un certain nombre de ressemblances et de différences, explicables par des transformations, soient avérées pour que les mythes en question puissent être considérés comme appartenant à un même groupe, même s'ils présentent des motifs ou des épisodes qui leur sont propres. C'est le cas du mythe bororo M_1 , et des mythes gé M_7 à M_{12} , dont Lévi-Strauss affirme qu'ils constituent

un seul et même mythe, bien qu'ils n'aient en commun que l'épisode du dénicheur d'oiseaux, qu'une analyse hâtive inciterait à considérer comme simplement emprunté par les Bororo ou les Gé, tant le contexte des mythes diffère par ailleurs. Il s'attache précisément à montrer que ces différences elles-mêmes constituent autant de transformations d'un même schème mythique (CC 145-9).

b) *Comparaison des groupes de mythes.* Après avoir comparé un certain nombre de mythes, et les avoir intégrés dans des groupes, Lévi-Strauss passe généralement à la confrontation des groupes ainsi constitués, de façon à en dégager la structure commune, mettant de cette façon fin à une étape de sa recherche. Les volumes des *Mythologiques* présentent un certain nombre de ces comparaisons entre systèmes mythiques qui servent généralement de conclusion aux « parties » ou aux chapitres qui les composent. Dans *L'origine des manières de table*, par exemple, sont successivement mises en évidence la structure de groupe des mythes tukuna, cashinawa et mundurucu (fig. 7, p. 81), la structure des mythes « à la pirogue céleste » (fig. 10, p. 117), la structure commune des mythes à décades chez les Menomini et les Mandan (fig. 38, p. 350).

La comparaison entre groupes de mythes s'effectue selon la même méthode que la comparaison entre les mythes. Aussi nous contenterons-nous de renvoyer, à titre d'exemple, au compte rendu de l'itinéraire parcouru dans *Le cru et le cuit*, présenté par Lévi-Strauss, au début du deuxième volume des *Mythologiques* : il prend en effet la forme d'une comparaison entre les différents groupes de mythes constitués et analysés dans le premier volume (MC 14-38).

c) *Comparaison des mythes, au niveau des codes.* La comparaison entre mythes ne porte pas nécessairement sur des mythes entiers. Elle peut se limiter à un point particulier de leur message, et étudier sa transmission à travers différents codes. C'est ainsi que les mythes M₁, M₆, M₁₀, M₇₀, dans lesquels figure un épisode semblable associant le motif de la vie brève à une « réceptivité imprudente vis-à-vis d'un bruit », servent de point de départ à l'examen de la convertibilité réciproque des codes gustatif, olfactif et tactile, grâce au code auditif. Dans M₁, le père du héros dénicheur d'oiseaux, qui nourrit des projets meurtriers à son égard, lui impose une épreuve dangereuse consistant à ramener de l'au-delà trois objets qui font plus ou moins de bruit. Ce thème se retrouve dans d'autres mythes d'origine du feu, et donc de la cuisine. Dans M₁₁, le héros s'expose à un péril mortel, parce qu'il exaspère la femme de son père adoptif, le jaguar, en mastiquant bruyamment la viande grillée qui lui est servie. Dans M₆, la durée de

la vie humaine est abrégée, parce que le héros oublie les conseils de prudence du jaguar, maître du feu, et se laisse séduire par « le doux appel du bois pourri », au lieu de répondre « aux appels sonores du rocher et du bois dur » (CC 157). Dans M_{70} , qui se rapporte plus spécifiquement à l'origine de « la vie brève », on voit comment les hommes qui ont entendu le cri d'un oiseau (à la chair véreuse), partent à sa recherche et découvrent du bois mort, leur signifiant que sur terre tout est destiné à périr.

Le lien entre le motif de la vie brève et celui de l'origine de la cuisine est donc évident : le bois mort sert à alimenter le feu de cuisine ; en ce sens, faire la cuisine, c'est bien « entendre l'appel du bois pourri » (CC 159). D'autre part, la mythologie révèle la valeur symbolique du bois pourri, « anti-nourriture végétale », consommée par les hommes avant la découverte des plantes cultivées. Enfin, un épisode de M_6 montre le héros qui s'échappe de la hotte d'un ogre où il se trouvait emprisonné pour avoir répondu à son appel, en lui laissant à sa place une pierre à dévorer : la pierre, le roc apparaissent donc comme le terme symétrique et inverse de la chair humaine. Remplissant alors la case vide avec le seul terme culinaire encore disponible, la chair animale, on obtient le tableau suivant :

	roc		chair humaine	}	viande
bois	{ bois dur		chair animale		
	{ bois pourri		plantes cultivées		

La conclusion de Lévi-Strauss est la suivante : « La série des trois « appels » recouvre, dans l'ordre inverse, une partition de l'alimentation en trois catégories : agriculture, chasse, cannibalisme. De plus, ces trois catégories, qu'on pourrait appeler « gustatives », sont codées dans les termes d'un autre système sensoriel : celui de l'ouïe. Enfin, les symboles auditifs employés ont la propriété remarquable de suggérer immédiatement deux autres codages sensoriels : l'un olfactif, l'autre tactile, comme on peut le voir ci-dessous :

CODE:	<i>auditif</i>	<i>gustatif</i>	<i>olfactif</i>	<i>tactile</i>
ROC	appel bruyant	plantes cultivées	imputrescible	dur
BOIS DUR . . .	↓	chair animale	↓	↓
BOIS POURRI.	doux appel	chair humaine	putride	mou

Le code auditif sert donc d'« opérateur », permettant d'exprimer le rapport de la vie et de la mort, au moyen de systèmes d'oppositions différemment codées : alimentation végétale et cannibalisme (code gustatif), pourriture et imputrescibilité (code olfactif), mollesse et dureté (code tactile). Dès lors, on comprend le sens très précis qu'il

convient de donner au vocalisme de la pierre et du bois : les émetteurs de bruit doivent être choisis de telle façon qu'ils possèdent également d'autres connotations sensorielles. Ce sont des opérateurs, permettant d'exprimer l'isomorphisme de tous les systèmes d'oppositions relevant de la sensibilité, et donc de poser comme totalité un groupe d'équivalences associant la vie et la mort, l'alimentation végétale et le cannibalisme, la pourriture et l'imputrescibilité, la mollesse et la dureté, le silence et le bruit » (CC 161) (1).

Les mythes M_{28} , M_{339} , M_{310} , M_{345} sont pareillement comparés au niveau des codes culinaires et acoustiques qui leur sont communs et dont la liaison s'opère par l'intermédiaire du motif de l'arbre creux et par la mise en œuvre d'une « dialectique du contenant et du contenu » (MC 402-3). De même encore, les mythes nord et sud-américains M_{354} , $M_{392-394}$, M_{406} , M_{149} , peuvent être rapprochés par le moyen des codes sociologique, géographique et cosmologique, qu'ils intègrent chacun de manière légèrement différente (OMT 124-30).

L'analyse des mythes commence donc généralement par le déchiffrement de leur message à la lumière du ou des codes dont la présence est immédiatement décelable. Puis, à mesure que l'analyse progresse, ce message est réinterprété au moyen de codes différents dont le rôle est apparu ultérieurement, dans d'autres mythes, et qui s'avèrent également aptes à décoder le message des mythes examinés antérieurement. Ces relectures successives enrichissent la signification des mythes et multiplient par là-même les possibilités de comparaison, car elles permettent d'établir des rapports entre des mythes qui par leur contenu paraissaient de prime abord étrangers les uns aux autres. C'est ainsi que progressivement, les quelque huit cents mythes passés en revue dans les *Mythologiques* se révèlent liés les uns aux autres par des transformations plus ou moins nombreuses et complexes, intervenant au niveau d'un ou de plusieurs codes, de telle sorte qu'ils peuvent être finalement considérés comme constituant un seul et même mythe (2).

B) *Comparaison informelle* de mythes, d'usages ou d'expressions linguistiques appartenant à des civilisations éloignées dans l'espace ou le temps.

Lévi-Strauss ne s'interdit pas parfois « un rapide excursus dans une mythologie lointaine », précisant ainsi l'esprit d'une telle démarche : « Nous ne chercherons pas à justifier ce procédé ; nous reconnaissons qu'il est inconciliable avec un sain emploi de la méthode structurale (...) Nous nous permettons rarement ce genre d'écart et, s'il nous

(1) Cf. plus loin dans ce chapitre : 3), A), b).

(2) Cf. I^{re} partie, chap. IV, II, 1), B) et C).

arrive d'y céder, c'est surtout en guise d'artifice et parce que l'écart apparent joue en fait le rôle d'un raccourci, pour établir un point qui aurait pu l'être autrement, mais de façon plus lente et plus laborieuse, et au prix d'un effort supplémentaire pour le lecteur » (MC 326).

C'est ainsi que pour éclairer l'épisode du bébé pleurard du mythe sud-américain M₃₁₀, il le rapproche d'un épisode semblable qui figure dans un mythe japonais (M₃₂₈-M₃₂₉). Pour élucider la signification du hetsiwa et du wabu, objets rituels intervenant dans le mythe M₁₇₇, il s'appuie sur un passage de Plutarque, mentionnant des objets semblables dans les cérémonies religieuses des anciens Égyptiens (MC 346-7). Il compare la philosophie arithmétique et calendaire des Romains à celle des Indiens d'Amérique du Nord pour définir *a contrario* leurs conceptions respectives de l'histoire (OMT 354-6). L'étude des recettes et des prohibitions alimentaires de la mythologie américaine l'amène à établir des parallèles entre les usages des Indiens, ceux des anciens Grecs et Latins, des Canaques de Nouvelle Calédonie, des Maori, et des Européens, depuis le Moyen Age jusqu'aux temps modernes (OMT 397-420). Cherchant à expliquer le sens de la démarche claudiquante du collecteur de miel de M₁₂₄, ainsi que de l'« appel cogné » (obtenu en frappant ses sandales l'une contre l'autre, et grâce auquel il trouve du miel en abondance), il se réfère à des rites de l'Ancien monde et de la Chine archaïque (MC 353-63 ; 395-9). Ce procédé permet à Lévi-Strauss de retrouver l'opposition, fondamentale dans les mythes sud-américains, du cru et du cuit (qui est celle de la nature et de la culture), dans des coutumes européennes, comme celles destinées à hâter le mariage de garçons ou de filles qui s'attardent dans le célibat : « rôtissage » symbolique de l'ainée célibataire sur la voûte du four, ou obligation de danser sans souliers, ou de manger une salade d'oignons, d'orties, de racines. Ces usages reposent tous, plus ou moins explicitement, « sur l'opposition du cuit (le four) et du cru (la salade), ou sur celle de la nature et de la culture, que la langue assimile volontiers à l'autre : au xvii^e siècle, danser sans souliers eût pu se dire « danser à cru », cf. « chausser des bottes à cru », « monter à cru » ; comme, en anglais, dormir sans chemise se dit, encore aujourd'hui, « to sleep raw ». Rapprochant alors ces usages d'autres croyances et coutumes en vigueur dans les sociétés exotiques, il en propose l'explication suivante : « La présentation au four peut être, comme la cuisson des accouchées et des filles pubères, un geste symbolique destiné à médiatiser un personnage demeuré en sa qualité de célibataire, prisonnier de la nature et de la crudité, sinon même promis au pourrissement. Mais la danse sans souliers, l'offre de la salade, contribuent moins à changer cette condition qu'ils ne servent à la signifier, sous le rapport du bas et de la terre » (CC 344). Il tire alors la conclusion suivante de ces considérations : « On peut tirer un cer-

tain réconfort, ou bien conclure à la futilité de tant de soins, du fait que des interprétations, si péniblement élaborées à partir de mythes lointains et de prime abord incompréhensibles, rejoignent des analogies universelles et, quelle que soit notre langue maternelle, immédiatement perceptibles dans l'emploi que nous faisons des mots » (CC 344).

Des expressions proverbiales ou populaires des langues européennes peuvent ainsi confirmer une interprétation concernant des mythes sud-américains. En voici un autre exemple. Après avoir souligné le rapport existant dans les mythes M_{233} et M_{234} , entre le miel et la bière d'une part (qualifiés par les deux couples d'oppositions : doux/écœurant, fort/faible), l'union conjugale, d'autre part, Lévi-Strauss constate : « Mieux que le français, l'anglais offre un équivalent approximatif de cette opposition fondamentale, avec le contraste entre *soft drink* et *hard drink*. Mais ne la retrouvons-nous pas aussi chez nous, transposée du langage de l'alimentation à celui des rapports sociaux (qui se borne d'ailleurs à remployer des termes dont la connotation première est alimentaire, en les prenant au sens figuré) quand nous mettons en corrélation et en opposition la « lune de miel » et la « lune de fiel » ou « d'absinthe » et introduisons ainsi un triple contraste entre le doux et l'amer, le frais et le fermenté, l'union conjugale totale et exclusive et sa réinsertion dans la trame des rapports sociaux ? » (1). Il ajoute alors : « Dans la suite de ce livre, nous montrerons que ces expressions familières et imagées nous rapprochent bien davantage du sens profond des mythes que les analyses formelles, dont on ne peut pourtant se passer fût-ce pour légitimer laborieusement l'autre méthode, que sa naïveté, si on avait dû l'appliquer tout de suite, aurait suffi à discréditer. En fait, ces analyses formelles sont indispensables, car elles permettent seules d'exposer l'armature logique cachée sous des récits d'apparence bizarre et incompréhensible. C'est après qu'elle a été dévoilée que nous pouvons seulement nous offrir le luxe d'un retour à des « vérités premières », dont nous découvrons alors, mais à cette condition, que les deux acceptions qu'on leur prête peuvent être simultanément fondées » (MC 132-3). Voilà qui permet de préciser les limites et la portée de ces comparaisons informelles, fondées sur l'intuition analogique.

Loin de constituer pour Lévi-Strauss une démonstration ou une preuve suffisantes, elles ne représentent qu'un procédé supplémentaire de vérification des résultats obtenus par une méthode d'analyse plus rigoureuse.

Nous verrons que la possibilité de telles comparaisons entre mythes, rites et expressions linguistiques de populations très éloignées dans l'espace et le temps, s'est traduite pour Lévi-Strauss, sur le plan phi-

(1) Cf. autres exemples CC 299, MC 11-12.

losophique, par l'affirmation de l'identité de la nature humaine, à travers l'histoire et les civilisations (1).

C) *Classification des mythes.*

La comparaison formelle permet généralement de classer les mythes les uns par rapport aux autres. Elle représente le seul procédé de classement que la méthode structurale juge scientifique. Celle-ci refuse en effet, au départ, les classifications fondées sur des hypothèses d'ordre historique ou géographique (2), comme les classifications préconçues en mythes cosmologiques, saisonniers, divins, héroïques, technologiques, etc. », estimant que « c'est au mythe lui-même, soumis à l'épreuve de l'analyse, qu'il appartient de révéler sa nature et de se ranger dans un type ; but inaccessible au mythographe, tant qu'il se fonde sur des caractères externes et arbitrairement isolés » (CC 12). Ce n'est par conséquent qu'au terme de la recherche qu'une classification des mythes peut être tentée ; au début, ils doivent être acceptés tels qu'ils ont été recueillis, et examinés sans qu'aucun préjugé théorique n'infléchisse *a priori* les résultats de l'analyse formelle. La possibilité de classer représente donc un des aspects de l'expérimentation en même temps qu'elle fournit la preuve de la validité des démarches effectuées.

Comment la méthode structurale procède-t-elle pour arriver à classer les mythes ? L'analyse formelle de chaque version d'un mythe permet d'abord « de déterminer le nombre des variables qu'elle met en œuvre, et son degré de complexité relative. D'un point de vue logique, toutes les versions peuvent donc être ordonnées ». D'autre part, « chaque version fournit une image particulière de la réalité : rapports sociaux et économiques, activité technique, relation au monde, etc., et l'observation ethnographique doit dire si cette image correspond ou non avec les faits. La critique externe permet ainsi, au moins à titre d'hypothèse de travail, de substituer, aux ordres relationnels déjà obtenus, un ordre absolu construit selon la règle que les mythes, dont le contenu exprime directement la réalité observée, sont des mythes du premier rang, les autres, des mythes du second, troisième ou quatrième rang, etc. : d'autant plus éloignés du type logiquement le plus simple (car il ne s'agit pas ici de priorité historique) qu'il faudra les soumettre à un plus grand nombre de transformations — les détordre, si l'on peut dire — pour le retrouver. Ainsi, la redondance, loin d'être donnée dans le contenu du mythe, comme on le croit trop souvent, se manifeste au terme d'une réduction ou d'une critique, auxquelles la structure formelle de chaque version sert de matière première, seulement ouverte par la confrontation méthodique du contenu

(1) Cf. II^e partie, chap. III ; I^{re} partie, chap. III, II^e partie, II.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. II, III, A) ; I^{re} partie, chap. IV, II, 1), F).

et du contexte » (CC 339-40). La méthode structurale dispose ainsi de deux procédés de classification des mythes qui se complètent et se corrigent l'un l'autre. Le premier est fondé sur une comparaison formelle des différentes versions d'un mythe, qui permet de les ordonner d'un point de vue logique, d'après leur complexité relative. Le second consiste à confronter le contenu de chacune de ces versions au contexte culturel des populations qui les ont élaborées, et à les classer d'après leur conformité plus ou moins grande au réel. Cependant, étant donné le caractère limité de l'information historique et ethnographique disponible ⁽¹⁾, c'est le premier procédé qui est généralement le plus utilisé.

L'analyse structurale peut ainsi « déboucher sur des hypothèses historiques ». Il suffit de pouvoir démontrer qu'un mythe est partiellement ou totalement, la transformation d'un autre, et que cette transformation n'est pas réversible, ou l'est à trop grand prix, pour pouvoir affirmer de ces deux mythes, « non pas relativement, mais dans l'absolu », que l'un représente « un état antérieur, l'autre un état postérieur d'une transformation qui n'aurait pu se produire à contresens » (MC 304-5).

C'est le cas du mythe tacana M_{303} , qui constitue un traité d'éducation mixte, alors que les autres mythes appartenant au même groupe se réfèrent soit à l'éducation des garçons (comme les mythes gé M_7 - M_{12} , ou le mythe Bororo M_1), soit à l'éducation des filles (comme les mythes des tribus de l'aire guyano-amazonienne M_{237} - M_{239}) : « d'un problème qui offre en théorie deux aspects, ces mythes n'envisageaient qu'un seul, alors que M_{303} s'efforce de les juxtaposer et de les mettre sur le même pied. Il est donc logiquement plus complexe, et transforme en droit, plus de mythes que chacun de ces mythes ne le fait en particulier » (MC 306).

D'autre part, la comparaison d'un épisode de M_{303} et de l'épisode correspondant de M_1 , M_7 - M_{12} , suggère également que le mythe tacana peut dériver des mythes bororo-gé, mais que l'hypothèse inverse se heurterait à d'énormes difficultés. On voit, en effet, dans tous ces mythes, un dénicheur d'oiseaux, coincé au sommet d'un arbre, à la suite d'un conflit entre alliés, se sauver au moyen d'une liane. Cependant, le procédé utilisé pour assurer l'isolement du héros diffère. Dans les mythes bororo et gé, « le héros qui a atteint le sommet d'un arbre ou d'un rocher, ou qui est parvenu à mi-hauteur d'une paroi rocheuse, ne peut redescendre parce que son compagnon resté en bas a retiré la perche ou l'échelle qui avait permis l'ascension. Ce qui se passe dans le mythe tacana est beaucoup plus complexe : grâce à une liane, le héros a atteint le sommet d'un grand arbre ; son

(1) Cf. 1^{re} partie, chap. II, III, B).

compagnon grimpe alors le long d'une autre liane ou d'un petit arbre proche, d'où il coupe la première liane assez haut pour que sa victime ne puisse sauter à terre ; après quoi il redescend et, selon une version, prend même soin d'abattre l'arbre grâce auquel il a perpétré son forfait. Une troisième version combine les deux formules : le héros grimpe d'abord en haut d'un palmier où il peut saisir une liane dont il s'aidera pour s'élever jusqu'au sommet d'un plus grand arbre. Sur ce, son beau-frère lui coupe la retraite en abattant le palmier.

Il semble donc que le mythe tacana veuille brouiller la relation simple que les mythes bororo et gé conçoivent entre les deux hommes : l'un en haut, l'autre en bas ; et que, pour y parvenir, il invente un procédé compliqué selon lequel un des protagonistes reste en haut, tandis que l'autre doit presque le rejoindre et descendre après. Il ne peut s'agir d'un hasard, les deux principales versions se montrant particulièrement vétilleuses sur ce point. De plus, le motif est repris et exploité dans l'épisode suivant où le héros cherche à éviter le serpent, qui grimpe à l'arbre pour le rejoindre, en descendant aussi bas que possible le long de la liane coupée, de sorte que, cette fois, le héros se trouve relativement plus bas, et son nouveau persécuteur relativement plus haut ». La complexité de l'épisode du mythe tacana « serait aisément explicable s'il résultait d'une transformation de l'épisode correspondant des mythes bororo et gé » ; par contre, elle apparaît « gratuite et incompréhensible si elle était l'effet d'une transformation en sens inverse » (MC 290-96).

Lévi-Strauss est donc amené à conclure, en se fondant uniquement sur une comparaison formelle des mythes et sur des considérations d'ordre logique, à l'antériorité des mythes bororo et gé par rapport au mythe tacana (1).

2) *Prévision*. La prévision, associée à la comparaison, constitue une des démarches essentielles de l'analyse structurale, qui permet à la recherche de progresser. Elle prend la forme d'un raisonnement déductif, qui s'appuie souvent sur des modèles (2), et doit pouvoir être vérifié *a posteriori*, soit de façon empirique (quand le hasard permet de trouver dans les faits, confirmation des conclusions théoriques ainsi obtenues), soit par le moyen d'une démonstration formelle. La méthode structurale fait donc appel à deux formes distinctes de déduction :

(1) Lévi-Strauss se base sur cette conclusion pour présenter certaines hypothèses d'ordre historique concernant les Tacana et leur système d'éducation : cf. 1^{re} partie, chap. II, III, B), 1).

(2) Les modèles, construits d'après la réalité empirique, donnent accès à la structure du système considéré. Une structure consistant « en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'eux, entraîne une modification de tous les autres », il est possible de « prévoir de quelle façon réagira le modèle, en cas de modification d'un de ses éléments » (AS 306).

une « déduction empirique » et une « déduction transcendentale ». Elle rejoint en cela la pensée mythique. Pour celle-ci, par exemple, « la congruence de l'homme et de l'ara sous le rapport végétarien, celle de l'homme et du jaguar sous le rapport carnassier, sont déduites à partir de données fournies par l'observation. En revanche, la congruence de l'ara et du jaguar, qui est inférée des deux autres, offre un caractère synthétique : car elle ne s'appuie pas sur l'expérience et même elle la contredit. Beaucoup d'anomalies apparentes, en ethnozoologie et en ethnobotanique, s'éclairent dès qu'on prend garde que ces systèmes de connaissances juxtaposent des conclusions tirées de ce qu'on pourrait appeler, en s'inspirant de ces remarques, une *déduction empirique* et une *déduction transcendentale* » (MC 31).

A) *Déduction transcendentale.*

C'est par une déduction transcendentale que Lévi-Strauss a découvert la nécessité théorique de la formule de l'échange généralisé, avant même qu'il ne parvienne à l'apercevoir dans les faits, la formule de l'échange restreint ⁽¹⁾ ne permettant pas d'expliquer l'intégralité des faits observés, en particulier les règles du mariage en Australie (SEP 254). Ayant mis en évidence la formule de l'échange généralisé, et montré que l'échange restreint en constitue une modalité, il entrevoit alors la possibilité d'« entreprendre l'étude mathématique de tous les types d'échange concevables entre n partenaires, pour en déduire les règles du mariage à l'œuvre dans les sociétés humaines » (AS 68).

Un autre exemple de déduction transcendentale, s'appuyant cette fois sur des modèles, nous est donné au chapitre XII des *Structures élémentaires de la parenté*, consacré au système Murngin. Lévi-Strauss se trouvait confronté à un système de parenté, anormal par rapport aux autres systèmes d'Australie qu'il avait étudiés, et qui répondaient à la formule de l'échange restreint. Les Murngin prescrivent le mariage avec la cousine croisée patrilatérale, tout en distinguant par ailleurs deux moitiés exogamiques patrilinéaires, divisées chacune en quatre classes, ce qui fait au total huit classes. Leur système des appellations ne comporte pas moins de soixante et onze termes, et paraît impliquer sept lignées patrilinéaires de cinq générations chacune

⁽¹⁾ Celle-ci implique, rappelons-le, la division du groupe en moitiés exogamiques, ou en un nombre de classes, multiple de deux (quatre dans le système Kariera, huit dans le système Aranda), entre lesquelles les mariages se font selon le principe de la réciprocité des échanges, de telle sorte que si un homme A prend pour épouse une femme B, un homme B prendra pour épouse une femme A. Au contraire, la formule de l'échange généralisé établit des relations de réciprocité, à sens unique, entre un nombre quelconque de partenaires, de telle sorte que si un homme A épouse une femme B, un homme B épousera une femme C, etc. Dans le premier cas, on a une structure symétrique, dans le second cas, une structure asymétrique.

(deux générations ascendantes au-dessus de celle d'Ego, deux générations descendantes au-dessous), alors que trois lignées seulement sont théoriquement impliquées dans un mariage avec la cousine croisée unilatérale (celle d'Ego, celle de la mère d'Ego, et celle du mari de la sœur). Le système Murngin se présente donc apparemment comme un double système d'échange restreint à huit classes, dont les sept lignées paraissent inexplicables.

Lévi-Strauss s'est attaché à prouver qu'il constituait en réalité un système d'échange généralisé à quatre classes et quatre lignées (dont une ambiguë), expliquant les anomalies du système (nombre des termes de parenté et des lignées) par la transformation apparente d'un système primitif d'échange généralisé asymétrique, en un système d'échange restreint, symétrique, à la suite de l'adjonction d'une dichotomie matrilineaire — prescription du mariage avec la cousine croisée matrilatérale — à une dichotomie patrilineaire — division en moitiés exogamiques patrilineaires. Dès lors, le système primitif de quatre classes s'est trouvé dédoublé en huit classes, tandis que trois des quatre lignées étaient reproduites de part et d'autre d'Ego (dont seule la lignée reste indivise, « car Ego ne peut s'apercevoir lui-même, et apercevoir sa propre lignée, à la fois comme sujet et comme objet ») (SEP 221), pour satisfaire aux exigences d'une loi de symétrie, donnant le chiffre de sept lignées. L'originalité du système des Murngin résulte donc en définitive de sa situation à l'intersection de l'échange restreint et de l'échange généralisé, et de la difficulté éprouvée par les indigènes à résoudre le problème de conceptualisation et de figuration posé par une telle situation (1).

Lévi-Strauss a pu mener à bien cette démonstration, en procédant par déductions successives, à partir de modèles formels, et en utilisant l'algèbre et la théorie des groupes de substitutions pour l'étude et la classification des lois du mariage (2). La validité du modèle explicatif auquel il aboutit, tient à la fois à sa simplicité, à sa capacité de rendre compte, non seulement de la pratique matrimoniale des Murngin, mais aussi de la représentation théorique qu'ils en ont donnée, et enfin à la possibilité qu'il donne d'intégrer le système Murngin dans une classification générale des principaux systèmes de parenté, évolués à partir de l'organisation dualiste, à l'intérieur de laquelle il illustre le passage de l'échange restreint à l'échange généralisé (cf. fig. 44, SEP 249). L'observation ethnographique a permis d'ailleurs de vérifier après coup la valeur explicative d'un tel modèle, R. M. Berndt

(1) Cf. l'article de J. CUISENIER, consacré en partie à l'étude du système Murngin : « Formes de la parenté et formes de la pensée », *Esprit*, n° 11, nov. 1963.

(2) Lévi-Strauss a travaillé en collaboration avec le mathématicien A. Weil, qui s'est chargé d'expliquer l'ensemble des opérations mathématiques impliquées dans l'étude du Système Murngin. Cf. « Appendice à la première partie » (SEP 257-65).

ayant pu constater sur le terrain que les Murngin ne distinguaient effectivement que trois lignées (AS 337, note (1) et 338, note (1)).

B) *Déduction empirique.*

Les exemples de déduction empirique procédant par extrapolation à partir d'un certain nombre de données, abondent dans les *Mythologiques*. Nous nous contenterons de donner ici un exemple de raisonnement déductif appliqué à l'étude des mythes, devant en rencontrer d'autres au chapitre de la vérification.

Les mythes d'origine du feu attribuent cette origine à la découverte de deux techniques : friction ou giration, et percussion, et à l'intervention de deux animaux : la grenouille et la grue. « Selon M₂₅₉, le feu actuellement produit par friction était primitivement celui que vomissait la grenouille, et M₂₆₆ relate de son côté que l'instigatrice de la technique par percussion fut la grue, oiseau qu'un autre mythe guyanais afflige d'une forte propension à *déféquer*. » Entre ces deux mythes, M₂₇₂ joue un rôle intermédiaire : le feu y est *excrété* par une vieille femme.

« Si l'on s'en tient aux deux propositions mythiques que le feu produit par friction était primitivement vomé, celui produit par percussion excrété, on aboutit à l'équation :

friction : percussion :: bouche : anus.

Mais en fait, ajoute Lévi-Strauss, il y a plus à tirer des matériaux dont nous disposons, car ils se prêtent à une déduction qui, pour notre méthode, offre la valeur d'un test.

On sait que la technique de production du feu par giration (ou par friction) possède, un peu partout dans le monde et certainement en Amérique du Sud, une connotation sexuelle : le bois passif est dit femelle, celui auquel on imprime un mouvement de rotation ou de va-et-vient est dit mâle. La rhétorique du mythe transpose ce symbolisme sexuel immédiatement et universellement perçu en lui donnant une expression imaginaire, puisque l'acte sexuel (copulation) est remplacé par un mouvement intéressant l'appareil digestif (vomissement). Ce n'est pas tout : la femelle, passive sur le plan symbolique, devient active sur le plan imaginaire, et les organes respectivement concernés sont là le vagin, ici la bouche, définissables en fonction d'une opposition entre bas et haut, tout en étant l'un et l'autre antérieurs (sur un axe dont l'autre pôle est occupé par les orifices postérieurs) :

Plan symbolique		Plan imaginaire
O, passive	⇒	O, active
antérieur	⇒	antérieur
bas	⇒	haut

Pour la technique de production du feu par percussion, l'ethnographie ne fournit pas de représentations symboliques dont l'évidence intuitive et la généralité soient comparables à celles que nous venons d'évoquer. Mais M_{272} , renforcé par la position récurrente qu'occupe la grue dans les mythes (vieille femme ou oiseau excréteur, l'un et l'autre maîtres du feu produit par percussion), nous met en mesure de déduire le symbolisme inconnu de cette technique à partir de son expression imaginaire, seule donnée. Il suffira d'appliquer les mêmes règles de transformation que dans le cas précédent où elles étaient vérifiables empiriquement. Soit les équations :

Plan imaginaire		Plan symbolique
O active	\Rightarrow	O passive
postérieur	\Rightarrow	postérieur
bas	\Rightarrow	haut

Quel est donc l'organe qui puisse se définir comme postérieur et haut, dans un système où la position : postérieur et bas, est occupée par l'anus, celle : antérieur et haut, par la bouche ? Nous n'avons pas le choix ; ce ne peut être que l'oreille (...). Il résulte que, sur le plan de l'imaginaire (c'est-à-dire sur le plan du mythe), le vomissement est le terme corrélatif et inverse du coit, et la défécation le terme corrélatif et inverse de la communication auditive » (MC 209-10).

Nous citerons également à titre d'exemple le chapitre introductif du deuxième volume des *Mythologiques*, où Lévi-Strauss fait le point des résultats acquis dans le premier volume, et en déduit les grandes lignes des recherches qu'il se propose de poursuivre et en particulier, la nécessité logique d'un système S_3 « qui fonde l'existence du miel comme, à l'autre extrémité du champ, faisait déjà S_3 pour le tabac, mais aussi en ce qui concerne le contenu, qui devra reproduire S_1 ⁽¹⁾ — bien que dans une autre perspective — d'une manière symétrique avec celle dont S_3 reproduisait S_1 » (MC 24). Parti à la recherche de S_3 , il découvre les mythes d'origine de la fête du miel, M_{188} et M_{189} , puis le mythe d'origine du miel, M_{192} , qui se révèlent être effectivement symétriques des mythes d'origine du tabac, constitutifs de S_3 .

3) *Vérification*. La méthode structurale dispose de plusieurs moyens de vérification.

A) *Vérification empirique*

a) *Fournie par l'ethnographie ou l'expérience*.

Il peut arriver que l'observation ethnographique apporte une confirmation de la validité des résultats obtenus de manière purement

⁽¹⁾ S_1 = groupe de mythes d'origine de la cuisine.

déductive. Ce fut le cas pour l'explication du système Murngin, proposée par Lévi-Strauss, et vérifiée ensuite sur place, et de façon tout à fait indépendante par R. M. Berndt. Mais l'exemple le plus remarquable peut-être de vérification d'une analyse structurale, est la découverte du système Kariera par Radcliffe-Brown, « dans la région précise et avec toutes les caractéristiques postulées par lui, avant qu'il se rendit en Australie » (AS 334).

Pour ce qui est de l'analyse des mythes, l'exemple précédemment cité de démarche déductive effectuée sur les mythes d'origine du feu ⁽¹⁾ peut encore nous servir d'illustration. Lévi-Strauss souligne lui-même que l'hypothèse à laquelle il aboutit se trouve vérifiée par l'expérience : en effet, « la percussion est sonore, la friction silencieuse ». Ainsi s'explique que la grue soit l'initiatrice de la première, car, « d'un bout à l'autre du continent américain et aussi ailleurs, les mythes se plaisent à évoquer la grue à cause de sa voix criarde ». La réputation bruyante faite aux gruidés repose d'ailleurs sur un fondement anatomique, donc objectif, la plupart des espèces présentant chez le mâle (pas toujours chez la femelle) une convolution de la trachée qui pénètre en arrière des clavicules dans un vide de la crête du sternum. « La technique de production du feu la plus fortement marquée sous le rapport du bruit est donc le fait d'un oiseau bruyant » (MC 210-11).

Un autre exemple nous permettra de clore ce chapitre. Au terme d'une analyse formelle, Lévi-Strauss a pu établir que les mythes Bororo, M_1 et shérenté, M_{124} , sont dans un rapport de transformation. Le héros de M_1 (mythe de l'hémisphère austral), Geriguiguiatugo, y assume en effet une fonction identique à celle du héros de M_{124} (mythe de l'hémisphère boréal), Asaré. Asaré, personnification de la constellation d'Orion, est responsable de l'apparition de l'eau chtonienne. Geriguiguiatugo, dont le nom renvoie à la constellation du Corbeau, est responsable de l'origine de la tempête, du vent et de la pluie, c'est-à-dire de l'eau céleste. Ces résultats, estime Lévi-Strauss, sont passibles d'une vérification objective : « Les rapports de transformation que nous avons décelés entre les mythes demeuraient jusqu'ici affaire d'interprétation. Leur véracité dépend à présent d'une hypothèse et d'une seule : que la constellation du Corbeau soit propre à remplir, dans l'hémisphère austral, la même fonction que celle d'Orion dans l'hémisphère boréal, ou qu'elle l'ait jadis été. Cette hypothèse peut être démontrée de deux façons. Par l'ethnographie, en établissant que les Indiens du Brésil observent effectivement le Corbeau dans cette intention ; ou, à défaut d'y parvenir, en vérifiant s'il existe dans le ciel austral un décalage entre la marche du Corbeau et celle d'Orion, correspondant approximativement au décalage des saisons » (CC 235).

(1) Cf. exemple développé au paragraphe précédent.

L'ethnographie apportant peu d'informations précises à ce sujet, Lévi-Strauss commence par interroger la mythologie sud-américaine, qui lui permet de rassembler un certain nombre de preuves en faveur d'une connexion, directement ou indirectement conçue par la pensée indigène, entre la saison des pluies et la constellation du Corbeau. Puis abordant le problème par un autre biais, il recherche quel lien existe objectivement entre le Corbeau et Orion, d'une part, et l'alternance des saisons. Grâce aux renseignements et aux graphiques établis sur sa demande par un astronome, il lui est permis de constater que « l'astronomie fournit la vérification externe des arguments d'ordre interne » qui l'avaient incité à mettre en opposition les mythes M_1 et M_{124} (CC 241).

b) *Fournie par le contexte d'autres mythes.*

C'est souvent le contexte d'autres mythes appartenant aux mêmes populations ou à des populations voisines (liées par leur situation géographique, leur histoire ou leur culture), parfois même à des populations étrangères, qui apporte la preuve de la validité des conclusions de l'analyse formelle. La vérification est alors obtenue par la conjugaison de la déduction et de l'induction. C'est ainsi que les 3^e et 4^e volumes des *Mythologiques* consacrés essentiellement à la mythologie nord-américaine, ont permis à Lévi-Strauss de vérifier les analyses effectuées de manière largement déductive dans les deux premiers volumes qui étudient la mythologie sud-américaine ⁽¹⁾. Celui-ci a pu, en effet, constater que « les mythes nord-américains présentent (...) à découvert des termes dont les mythes sud-américains ne montraient que certains au grand jour. Pour atteindre les autres, il avait fallu nous livrer à un patient travail déductif ; leur nécessité apparaissait seulement immanente. C'est donc après avoir fondé en raison l'existence d'un certain système mythologique que nous vérifions sa présence objective dans les faits. En le retrouvant par la voie inductive à l'aide d'exemples nord-américains, nous abordons la phase expérimentale de la recherche, grâce à laquelle les hypothèses de départ trouveront leur confirmation » (OMT 172) ⁽²⁾. Les exemples qui suivent permettent d'illustrer ce procédé de vérification.

Un épisode d'un mythe sud-américain M_{24} , met en scène un Indien, chercheur de miel, que sa femme empoisonne lentement en mêlant son sang menstruel à la nourriture qu'elle lui prépare ; le mythe indique que « quand il avait mangé, il marchait en boitant et n'avait pas de goût au travail ». Il s'agissait d'expliquer la signification de cette démarche claudicante. En se fondant sur les rites et les mythes amé-

⁽¹⁾ Cf. I^{re} partie, chap. iv, II, A).

⁽²⁾ Des déclarations semblables abondent dans *L'Homme nu* : cf. p. 161-2, 485, 491, 520.

ricains, puis sur ceux de l'Ancien Monde et de la Chine archaïque Lévi-Strauss avait formulé l'hypothèse que le boitement symbolisait un défaut de périodicité saisonnière (MC 395-400). Il trouve la confirmation de cette hypothèse dans le cycle nord-américain des frères célibataires et le mythe M_{475c} , sur les femmes du ciel oriental : ces mythes opposent, en effet, une sœur cadette indisposée à une sœur aînée rendue boiteuse, autrement dit, une créature périodique à une créature apériodique (puisque telle paraît être la signification du boitement) (OMT 287).

La preuve « par la sarigue » est présentée par Lévi-Strauss comme aussi convaincante que la preuve « par 9 » en arithmétique (CC 178). Le thème de la vie brève lui est d'abord apparu présent dans une série de mythes d'origine du feu, qui attribuent la cause de la mort, soit à une réponse faite à l'appel du bois pourri, soit à la perception olfactive de la puanteur. Il découvre ensuite ce thème dans un cycle parallèle de mythes concernant l'origine des plantes cultivées : la vieillesse (ou la mort) y est présentée comme le prix à payer par l'humanité en échange des plantes cultivées, soit du fait de la vengeance d'Étoile dont les beaux-frères ont ravi la virginité, soit parce que des adolescents ont consommé la chair d'une sarigue rôtie, qui leur était prohibée. Le problème qui se pose est celui du rapport qui peut exister entre, d'une part, la réponse à l'appel du bois pourri, et la perception olfactive de la puanteur, d'autre part, le viol d'une vierge et l'ingestion de sarigue rôtie.

En s'appuyant sur l'ethnographie et la mythologie sud-américaine, Lévi-Strauss découvre que « la fonction sémantique de la sarigue est de signifier la puanteur » (CC 185). Par ailleurs, l'ingestion de sarigue rôtie et le viol d'Étoile apparaissent comme des fautes équivalentes, car dans les mythes gé d'origine des plantes cultivées, Étoile se transforme elle-même en sarigue. Dès lors, il est possible de comprendre que les mythes attribuent l'origine de la vie brève, soit à une réponse faite à l'appel du bois pourri, soit à la respiration d'une odeur de pourri, soit à l'ingestion de viande de sarigue : « C'est la même chose : putréfaction accueillie par l'ouïe, par l'odorat, ou par le goût ». Lévi-Strauss vérifie par là-même les équivalences qu'il avait auparavant établies, à propos des mythes d'origine du feu, entre la vie et la mort, l'alimentation végétale et le cannibalisme, le silence et le bruit, la pourriture et l'imputrescibilité (CC 178) (1).

Cependant, une difficulté subsiste : pourquoi dans les mythes gé d'origine des plantes cultivées, Étoile doit-elle se changer en sarigue pour révéler aux hommes l'existence du maïs ? Pour résoudre ce dernier problème, Lévi-Strauss est amené à confronter deux groupes de

(1) Cf. plus haut dans ce chapitre : 1), A), C).

mythes d'origine de la sarigue : l'ensemble tupi-tukuna et l'ensemble gé. « Dans les mythes tupi, la sarigue est un mâle qui abuse d'une humaine déjà mère, en lui donnant un enfant. Dans les mythes gé, la sarigue est une femelle, non-mère (puisque vierge, bien que mariée) dont les humains abusent, et qui leur fait don de la nourriture ». La contradiction qu'exprime le personnage de la sarigue, se résout dans un bref épisode du mythe d'origine des Apapocuva (M₁₀₉) : « Après la mort prématurée de leur mère, l' « aîné » des jumeaux ne sait comment alimenter son petit frère encore à la mamelle. Il implore la sarigue, et celle-ci prend soin, avant de se faire nourrice, de lécher soigneusement sa poitrine, pour la nettoyer des sécrétions fétides. En récompense, le dieu lui donne la poche marsupiale et lui promet que désormais, elle accouchera sans douleur ». Le mythe apapocuva « accomplit donc la synthèse des deux caractères de la sarigue », que les mythes tupi et gé présentaient sous forme séparée. « A l'un, la sarigue apapocuva emprunte la puanteur ; aux autres, la fonction nourricière. » Ainsi s'explique que, dans son rôle de vivandière (donatrice des plantes cultivées), Étoile se transforme en sarigue.

Lévi-Strauss vérifie du même coup la validité de l'hypothèse qu'il avait avancée à propos des mythes sur l'origine de la cuisine, faisant de la nourriture « le symétrique et l'inverse des plantes cultivées » : « car telle est bien la position qu'occupe cette bête putride (et pourrie) » qu'est la sarigue. Incomestible, appartenant au règne animal au lieu du règne végétal, elle « personnifie doublement une anti-agriculture qui est aussi une pré- et une pro-agriculture (...). Moule en creux de l'agriculture absente, la sarigue en illustre la forme à venir, en même temps qu'elle peut être, ainsi que le racontent les mythes, l'instrument grâce auquel les hommes l'obtiendront ». Sa nature de marsupial, mariant des attributs antithétiques et complémentaires, lui permet de concilier ces fonctions : car elle est la meilleure des nourrices, et elle pue (CC 187-91). Ces résultats permettent ensuite de rapprocher et de déchiffrer d'autres mythes, qui paraissent étrangers les uns aux autres, mais entre lesquels la présence de la sarigue constitue un lien : mythes d'origine de l'arc-en-ciel (l'arc-en-ciel porte en Guyane le nom de la sarigue), des maladies et du poison de pêche, dans lesquels la sarigue, même quand elle est absente, est représentée par ses deux principales fonctions de mère nourricière et puante (CC 255-7, 276-7, 280). Ces mythes donnent l'occasion d'administrer une fois de plus la « preuve par la sarigue ».

B) *Vérification formelle.*

Il n'est cependant pas toujours possible de vérifier par les faits ou sur le terrain la validité d'une analyse, étant donné le

caractère souvent partiel et incertain des informations dont dispose l'ethnologue ; étant donné aussi que les populations qu'il étudie sont soit en voie d'extinction, soit depuis longtemps éteintes. Il faut tenir compte d'autre part de l'objectif propre à la méthode structurale, qui est de dévoiler la structure cachée et inconsciente des phénomènes ; elle ne saurait par conséquent s'en tenir aux faits qui lui sont proposés ou aux modèles conscients élaborés par les sociétés qu'elle étudie. Partant du principe que « la réalité vraie n'est jamais la plus manifeste » (TT 62), elle doit généralement renoncer à toute vérification empirique pour se contenter d'une vérification de nature formelle, dont le but est de s'assurer à la fois de la rigueur de ses propres démarches et de la valeur explicative des structures mises à jour.

a) *Le critère de la simplicité.* En l'absence d'autres possibilités de vérification, Lévi-Strauss considère que « l'explication la plus économique est aussi celle qui se rapproche le plus de la vérité » (AS 102), que le modèle le plus « vrai » est toujours « le plus simple » (AS 308) ⁽¹⁾. Son interprétation du système Murngin répondait précisément à ces critères, ce qui aurait pu suffire à en garantir la validité, si l'observation ethnographique n'avait permis de le faire.

b) *La compréhension.* L'explication causale doit, selon Lévi-Strauss, se fonder sur la compréhension ; cependant celle-ci n'est « qu'une forme supplémentaire de preuve » (LI 13). La compréhension a en effet une signification ambiguë. Elle peut renvoyer à une opération subjective, celle que les phénoménologues appellent « la reprise de sens », et qui, essentielle pour eux, est pour Lévi-Strauss secondaire ⁽²⁾. Mais elle peut aussi désigner une opération objective : elle est alors liée à la possibilité de reconstruire le système concret d'où l'on était parti, et constitue en tant que telle, un procédé fondamental de vérification de l'analyse structurale. La structure à laquelle celle-ci aboutit, doit permettre d'« expliquer l'intégralité des faits observés » (SEP 254). Sa valeur explicative se trouve donc confirmée, s'il est possible, par une démarche régressive, de retrouver le contenu empirique que la réduction structurale avait dû en partie sacrifier ⁽³⁾.

C'est ainsi que Lévi-Strauss considère que la valeur explicative des structures élémentaires de la parenté dégagées par lui est incontestable, puisqu'elles permettent de rendre compte de la constitution et des propriétés de tous les systèmes existants et de les intégrer dans une classification générale cohérente ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Cf. 1^{re} partie, chap. II, VII, B).

⁽²⁾ Cf. 1^{re} partie, chap. II, VI.

⁽³⁾ Cf. 1^{re} partie, chap. II, VII, C).

⁽⁴⁾ Cf. 1^{re} partie, chap. II, VII.

c) *La démonstration a contrario*. Elle constitue le type de vérification formelle le plus rigoureux, mais qui trouve son application dans le seul domaine de la mythologie. Elle s'appuie, implicitement ou explicitement, sur la « relation canonique » qui exprime la loi des groupes de transformations mythiques. Il s'agit de prouver la validité des analyses effectuées, en faisant un trajet inverse, mais différent de celui qui a été d'abord parcouru, à travers d'autres mythes des mêmes populations afin de s'assurer qu'on y retrouve inversées les transformations qui jalonnaient le premier itinéraire et qu'on rejoint à la fin du parcours le ou les mythes d'où l'on était parti.

Comme nous l'avons déjà signalé, on peut considérer que les deuxième et troisième volumes des *Mythologiques*, constituent chacun à sa manière une vérification *a contrario* des démarches des volumes précédents (1).

Nous reprendrons la comparaison faite par Lévi-Strauss entre les mythes d'origine des cochons sauvages, M_{15} , M_{16} et M_{21} , et le mythe bororo d'origine des biens culturels, M_{20} , là où nous l'avons laissée (2). Elle lui a permis d'établir l'existence d'un métasystème intégrant les systèmes S_1 (mythes d'origine de la cuisine) et S_2 (mythes d'origine des cochons sauvages), « à la façon d'un diptyque où le donneur de femme (qui est leur terme commun) considère alternativement ses deux types possibles de beaux-frères : à sa gauche, le bon jaguar, à sa droite, le méchant cochon ». Ayant élucidé, dans les pages qui précèdent, les règles permettant de transformer une scène en l'autre scène, ou, si l'on préfère, S_1 (mythes dont le héros est un dénicheur d'oiseaux) en S_2 (mythes d'origine des cochons), Lévi-Strauss considère que sa démonstration « serait validée de façon décisive s'il était possible de répéter la démarche, mais dans l'autre sens, et, partant cette fois de mythes concernant l'origine du jaguar, de revenir au dénicheur d'oiseaux » (CC 107).

C'est ce qu'il s'attache à faire en examinant un groupe de mythes (M_{22} à M_{27}) qui concernent tantôt l'origine du jaguar, tantôt celle du tabac, tantôt les deux à la fois, et qui par l'intermédiaire du tabac possèdent un lien avec les mythes d'origine des cochons sauvages : ces mythes ramènent effectivement au thème du dénicheur d'oiseaux, le mari de la femme-jaguar qui y figure, étant un dénicheur d'oiseaux, comme le héros du mythe de référence (M_1) et des mythes gé (M_7 à M_{12}).

Cette démonstration *a contrario* permet à la fois de vérifier que les mythes d'origine du feu de cuisine (S_1) et les mythes d'origine des cochons sauvages (S_2), sont bien dans un rapport de transformation,

(1) Cf. plus haut dans ce chapitre : II, 2], B).

(2) Cf. plus haut dans ce chapitre : II, 1], A), a).

et d'établir qu'ils le sont également avec les mythes d'origine du tabac (S_3). Ainsi le métasystème qui intégrait S_1 et S_2 , inclut-il également S_3 (1).

Lévi-Strauss est amené ensuite à constater que, quand on passe du mythe bororo M_1 (mythe d'origine de l'eau) au mythe shérenté M_{12} (mythe d'origine du feu), « l'armature se maintient, le code se transforme, et le message s'inverse ». Il déclare alors : « Les résultats de cette analyse seraient définitivement validés s'il était possible d'aboutir à la même structure d'opposition par une démarche régressive qui serait, en quelque sorte, une démonstration *a contrario*. Le problème ainsi posé peut être formulé comme suit : soit deux mythes, que nous appellerons M_x et M_y , et qui se trouvent entre eux dans un rapport de transformation :

$$M_x \xrightarrow{(f)} M_y$$

Étant admis que : $M_y = f M_x$, existe-t-il un mythe $M_z = f M_y$, dont on puisse démontrer qu'il restitue M_x moyennant une transformation symétrique, mais en sens inverse, de celle que produisait M_y à partir de M_x ?

Autrement dit, nous avons précédemment établi qu'un mythe shérenté d'origine du feu (M_y) est une transformation d'un mythe bororo d'origine de l'eau (M_x). Pouvons-nous maintenant trouver chez les Shérenté un mythe (M_z) d'origine de l'eau, qui ramène au mythe bororo dont nous étions parti, en vérifiant du même coup l'isomorphisme :

$$\left[\begin{array}{c} M_z \rightarrow M_x \\ (f) \end{array} \right] \approx \left[\begin{array}{c} M_x \rightarrow M_y \\ (f) \end{array} \right]$$

Un tel mythe existe bien chez les Shérenté : c'est le mythe d'Asaré (M_{124}), qui, comme Lévi-Strauss le démontre ensuite, restitue fidèlement, au prix d'un certain nombre de transformations, le mythe bororo (M_1) du dénicheur d'oiseaux (CC 205).

L'interprétation faite par Lévi-Strauss du cycle des frères célibataires, est à ses yeux validée parce qu'elle se prête à une démonstration *a contrario*, grâce à l'existence d'un groupe de mythes symétrique et inverse, celui des femmes du ciel oriental, originaire des mêmes populations. Il s'attache donc à mettre en évidence dans ce groupe un certain nombre de traits qui reproduisent « à l'envers » ceux du cycle des frères célibataires. Une équipe de 10 sœurs y remplace une équipe de 10 frères. « Les 10 frères sont en quête de femmes. Les 10 sœurs, elles, sont en quête d'hommes, mais pour les manger et

(1) Cf. le schéma illustrant le métasystème constitué par les « mythes de viande, de feu et de tabac » (CC 115).

non pour les épouser. Afin de les rendre d'abord esclaves, elles s'emparent de leurs cœurs qu'elles dissimulent dans leur propre chevelure : inversion saisissante des scalps arrachés ou des têtes coupées qui figurent en première place dans l'autre groupe. Pour éloigner un allié, une vieille femme prétexte ici la maladie, tandis que là, une jeune invoque ses règles. Enfin, le benjamin des hommes casse la jambe de l'aînée des femmes qui le poursuit, au lieu que, dans le groupe symétrique, l'aîné des hommes perce le flanc de la femme du benjamin qu'il poursuit ». Ainsi Lévi-Strauss voit-il du même coup se consolider les hypothèses qu'il avait avancées au sujet des mythes des frères célibataires. Il se juge dès lors en droit d'affirmer d'une part l'équivalence de l'héroïne blessée au flanc et de la jeune fille indisposée, et l'opposition de ce mytheme à celui de la femme rendue boiteuse ; d'autre part, l'équivalence de la femme indisposée, donc ensanglantée par en bas, et de l'homme scalpé, ensanglanté par en haut (OMT 285-7).

TABLE DES SYMBOLES

Δ	homme.
\circ	femme.
$\Delta = \circ$	mariage.
$\overline{\Delta \quad \circ}$ $\triangle \quad \circ$ $\circ \quad \circ$	frère et sœur (leur disjonction) :
T ou \Rightarrow	transformation.
\rightarrow	Devenant, se change en...
\leftrightarrow	si et seulement si...
:	est à.
: :	comme.
/	opposition.
\equiv	congruence, homologie, correspondance.
$\not\equiv$	non congruence, non homologie, non correspondance.
$=$	identité, ou égalité (selon le contexte).
\neq	différence, ou inégalité (selon le contexte).
\cup	union, réunion, conjonction.
\cap	intersection.
//	disjonction.
\rightarrow	se conjoint à...
$\not\rightarrow$	se disjoint de...
f	fonction.
$x^{(-1)}$	x inversé.
\cong	isomorphisme.
$>$	plus grand que...
$<$	plus petit que...
Σ	sommation.
$\neg, +$	Ces signes sont utilisés avec des connotations variables en fonction du texte : plus, moins ; présence, absence, premier ; deuxième terme d'un couple d'opposition.

II^e PARTIE. — L'EXPLICATION PHILOSOPHIQUE.

L'explication structurale se bornerait-elle donc à mettre en évidence à l'aide de modèles, la structure irréductible qui rend compte des propriétés et du fonctionnement du système considéré ? Lévi-Strauss en tout cas le prétend. A Sartre qui lui reprochait d'aboutir finalement à une loi contingente, dont on peut dire seulement : « C'est ainsi, et non autrement », il répond que : « Cette perspective n'a rien d'alarmant pour une pensée que n'angoisse nulle transcendance, fût-ce sous forme larvée. Car l'homme aurait obtenu tout ce qu'il peut vraisemblablement souhaiter, si, à la seule condition de s'incliner devant cette loi contingente, il réussit à déterminer sa forme pratique, et à situer tout le reste dans un milieu d'intelligibilité » (PS 338). En réalité, Lévi-Strauss n'échappe pas, quoi qu'il en dise, à une certaine forme de préoccupation transcendentale, dans la mesure où loin de s'incliner simplement devant « la loi contingente » qu'il découvre, il cherche généralement à expliquer cette loi elle-même. A côté de l'explication causale de nature scientifique, on trouve en effet dans ses œuvres, un autre type d'explication, de nature philosophique, qui prend la forme d'une explication au second degré, c'est-à-dire d'une explication de la structure explicative du système. Il ne lui suffit pas d'expliquer les systèmes de parenté ou les mythes sud-américains, il lui faut encore expliquer leurs structures elles-mêmes et la nature de la parenté et du mythe.

C'est à l'analyse de ce deuxième type d'explication que nous allons consacrer les pages qui suivent.

I. LA PARENTÉ

L'Introduction et les premiers chapitres des *Structures élémentaires de la parenté*, au lieu d'aborder directement l'étude de systèmes de

parenté concrets, sont consacrés à l'exposé des principales hypothèses qui ont guidé les recherches de Lévi-Strauss : définition de la Culture par rapport à la Nature comme « Univers des règles », expression de ces règles au niveau des institutions sociales. C'est dans la prohibition de l'inceste que l'auteur voit la « condition générale de la culture », qui en tant que telle, appartient encore à la nature dont elle tient « son caractère formel, c'est-à-dire l'universalité » (SEP 29).

Il explique cette loi universelle par des causes purement sociologiques. Le facteur biologique ne saurait la justifier, puisque certaines sociétés prohibent le mariage entre cousins parallèles (issus de germains du même sexe) mais autorisent le mariage entre cousins croisés (issus de germains de sexe opposé), et qu'ainsi des relations de même degré de consanguinité tombent les unes sous la prohibition, tandis que les autres constituent la règle des pratiques matrimoniales (SEP 142). D'autre part, « la prohibition de l'inceste ne s'exprime pas toujours en fonction des degrés de parenté réelle ; mais elle vise toujours les individus qui s'adressent les uns aux autres par certains termes » (SEP 34-5) ⁽¹⁾. Envisagée du point de vue le plus général, elle « exprime le passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance » (SEP 35). Certes, la nature impose l'alliance, mais sans la déterminer : la culture par contre s'attache à en définir les modalités (SEP 37). La prohibition de l'inceste a d'abord « pour but de « geler » les femmes au sein de la famille, afin que la répartition des femmes, ou la compétition pour les femmes, se fasse dans le groupe et sous le contrôle du groupe, et non sous un régime privé ». Considérée comme interdiction, elle « se borne à affirmer dans un domaine essentiel à la survie du groupe, la prééminence du social sur le naturel, du collectif sur l'individuel, de l'organisation sur l'arbitraire » (SEP 52). Mais la prohibition de l'inceste n'est pas seulement une interdiction : « En même temps qu'elle défend, elle ordonne » (SEP 60) ; elle « est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur, ou fille à autrui. C'est la règle du don par excellence » (SEP 552). La prohibition n'est donc instaurée que « pour garantir et fonder, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement, un échange ». « Comme l'exogamie qui est son expression sociale élargie », c'« est une règle de réciprocité » (SEP 60) ; c'est même « l'archétype de toutes les autres manifestations à base de réciprocité » (SEP 551), dans la mesure où elle « fournit le seul moyen de maintenir le groupe comme groupe, d'éviter le fractionnement et le cloisonnement indéfinis qu'apporterait la pratique des mariages

⁽¹⁾ Lévi-Strauss reconnaît cependant dans sa Préface à la deuxième édition des *Structures élémentaires de la parenté* qu'il a « traité l'aspect génétique de manière trop désinvolte », bien qu'il persiste à croire que « la prohibition de l'inceste s'explique entièrement par des causes sociologiques » (SEP XVI).

consanguins », en assurant, « par l'interdiction du mariage dans les degrés prohibés, la circulation, totale et continue, de ces biens du groupe par excellence que sont ses femmes et ses filles » (SEP 549).

Tels sont les postulats fondamentaux à partir desquels Lévi-Strauss entreprend son étude des systèmes de parenté. La prohibition de l'inceste est une loi universelle qui est à l'origine de la culture et de la société. Elle trouve son expression positive sur le plan social, dans la règle d'exogamie, conçue comme une règle de réciprocité, fondant la société sur l'échange, en particulier sur l'échange des femmes. Il est certain que de tels postulats n'ont en soi aucun caractère scientifique. Ils constituent de simples hypothèses de travail. Cependant, dans la mesure où ils ont permis à Lévi-Strauss d'aboutir à une explication rigoureuse des systèmes de parenté ⁽¹⁾, on peut considérer que leur validité se trouve par là même prouvée.

Lévi-Strauss, toutefois, ne s'en tient pas là : après avoir établi que les différents systèmes de parenté et d'alliance sont des manifestations d'un même principe fondamental de réciprocité et d'échange, constitutif de toute société, c'est ce principe lui-même qu'il prétend expliquer.

Il commence par avancer, à titre d'hypothèse, qu'il représente une des « structures fondamentales de l'esprit humain », définissant celles-ci par « 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 un autre change ceux-ci en partenaires, et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée » (SEP 98). Mais il en vient bientôt à considérer que la réciprocité et l'échange ne sont que l'expression de structures plus fondamentales, de nature logique. Il fait de « l'appréhension d'une certaine structure logique la base fondamentale des coutumes matrimoniales » (SEP 166), affirmant que « derrière l'organisation dualiste, considérée comme une institution limitée dans ses formes et dans sa distribution, il y a un certain nombre de structures logiques dont la récurrence dans la société moderne, et à des âges différents de la vie, prouve le caractère à la fois fondamental et universel » (SEP 176) ; que « des structures formelles, consciemment ou inconsciemment appréhendées par l'esprit des hommes, constituent la base indestructible des institutions matrimoniales, de la prohibition de l'inceste par laquelle l'existence de ces institutions est rendue possible, et de la culture elle-même, dont la prohibition de l'inceste constitue l'avènement » (SEP 507).

Or, il avait préalablement envisagé la possibilité de définir « le

(1) Cf. I^{re} partie, chap. II, VII.

passage de l'état de nature à l'état de culture (...) par l'aptitude, de la part de l'homme, à penser les relations biologiques sous la forme de systèmes d'oppositions ». Dans cette perspective, l'échange serait « le résultat immédiat de ces couples d'oppositions ». Il faudrait alors admettre, ajoutait-il, « que la dualité, l'alternance, l'opposition et la symétrie, qu'elles se présentent sous des formes définies ou sous des formes floues, constituent moins des phénomènes qu'il s'agit d'expliquer, que les données fondamentales et immédiates de la réalité mentale et sociale, et qu'on doit reconnaître en elles les points de départ de toute tentative d'explication » (SEP 157-8). Ainsi la réciprocité et l'échange se trouvent peu à peu expliqués par les structures fondamentales de l'esprit humain, qui revêtent la forme d'une logique binaire. Lévi-Strauss affirmera bientôt sans ambages que cette logique est « une logique originelle, expression directe de la structure de l'esprit (et derrière l'esprit, sans doute, du cerveau) » (TA 130).

Les institutions matrimoniales, d'abord considérées comme un phénomène de réciprocité et d'échange, sont présentées en définitive comme l'expression de la logique binaire qui constitue la structure fondamentale de l'esprit humain. Lévi-Strauss peut dès lors rapprocher les faits de parenté des faits de langage, dans la mesure où ils constituent une forme de communication. D'une part, « la prohibition de l'inceste est universelle comme le langage » ; d'autre part, « exogamie et langage ont la même fonction fondamentale : la communication avec autrui et l'intégration du groupe » (SEP 565) ; ils semblent avoir aussi une même origine : « Comme dans le cas des femmes, l'impulsion originelle qui a contraint les hommes à « échanger » des paroles, ne doit-elle pas être recherchée dans une fonction symbolique faisant sa première apparition ? » (AS 70). La vie sociale apparaît en effet comme « la forme collective » de la pensée symbolique, apparue en même temps qu'elle (SEP 569). Bientôt, Lévi-Strauss liera explicitement « l'émergence d'une logique opérant au moyen d'oppositions binaires », aux « premières manifestations du symbolisme », et au passage de la nature à la culture (TA 145). La fonction symbolique, réduite à une logique binaire, sera alors assimilée à l'inconscient structural universel : l'inconscient « se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais, qui chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois » (AS 224). Cet inconscient originaire de la fonction symbolique, d'abord défini comme « spécifiquement humain », sera enfin conçu comme propriété de la matière, commandant aussi bien les lois du monde que celles de la pensée (SEP 520 ; TA 131).

Lévi-Strauss assimile donc les faits de parenté aux faits de langage, en raison de leur fonction commune, la communication, et de leur

origine commune, la fonction symbolique, identifiée aux lois de l'inconscient. Il nous ramène ainsi par une autre voie aux structures fondamentales de l'esprit humain et à la logique binaire dans laquelle elles s'expriment. Il justifie par là-même l'application qu'il a faite des méthodes de la linguistique à l'étude des systèmes de parenté.

On peut distinguer trois étapes, qui représentent aussi trois niveaux différents d'explication dans la démarche suivie par Lévi-Strauss. Il commence par formuler un certain nombre d'hypothèses de travail (la loi universelle de la prohibition de l'inceste, et les principes de réciprocité et d'échange comme fondements de la culture et des institutions sociales), de nature plus philosophique que scientifique ; il en déduit ensuite par une analyse rigoureuse, conduisant à une explication scientifique, les structures des systèmes de parenté, qui constituent la clé de leur intelligibilité et le principe de leur classification en un ensemble cohérent. Il cherche enfin à remonter de ces structures elles-mêmes aux structures fondamentales qui les expliquent, aboutissant à un principe dernier et unique d'explication : l'inconscient structural universel, qui ne relève pas de l'observation scientifique, mais de l'induction philosophique. Ce faisant, il nous conduit progressivement du particulier au général, de la diversité à l'unité, du conscient à l'inconscient, de la Culture à la Nature. Si l'explication structurale nous paraît scientifique dans ses deux premières étapes, les résultats de l'analyse conférant rétroactivement aux postulats philosophiques qui lui ont servi de point de départ, la validité qui leur manquait, elle nous paraît par contre dans sa dernière phase ressortir à la spéculation métaphysique plus qu'à la science.

II. LES MYTHES

Notre prochain chapitre sera consacré à l'étude de la méthode et des résultats de l'analyse structurale des mythes. Nous n'examinerons maintenant que la théorie du mythe que nous propose Lévi-Strauss.

Il commence par faire table rase de toutes les « vieilles interprétations » qui tendent à réduire le mythe à un « jeu gratuit, ou à une forme grossière de spéculation philosophique ». Les mythes, en effet, sont tantôt considérés comme des « rêveries de la conscience collective », tantôt comme l'expression de « sentiments fondamentaux » tels que l'amour, la haine ou la vengeance, qui seraient communs à l'humanité entière ; pour d'autres, ils « constituent des tentatives d'explication de phénomènes difficilement compréhensibles : astronomiques, météorologiques, etc. » ; les psychanalystes et certains ethnologues enfin voient dans la mythologie « un reflet de la structure sociale ou

des rapports sociaux », ou « une dérivation à des sentiments réels mais refoulés » (AS 228-9 ; CC 346).

Il s'attache donc à réfuter ces différentes interprétations, s'en prenant d'abord à celle qui considère les mythes comme des tentatives d'explication de phénomènes naturels. Certes, il ne manque pas lui-même de mettre en évidence les références météorologiques, cosmologiques ou astronomiques qui peuvent apparaître dans certains mythes. Il montre par exemple que le mythe bororo M_1 , et le mythe shérenté M_{124} , sont l'un et l'autre des mythes d'origine de l'eau (CC 208) ; que les mythes d'origine Mandan, M_{512} à M_{515} , présentent un caractère étiologique, proposant une théorie des crues (OMT 381). Cependant, il n'en considère pas pour autant que la signification de ces mythes soit ainsi élucidée. Dans ce « métalangage » que constitue le discours du mythe, les données empruntées à la nature représentent le signifiant et non le signifié. C'est ce que n'ont pas compris les ethnologues de l'école naturaliste, dont Mannhardt, qui ont commis l'erreur « de croire que les phénomènes naturels sont ce que les mythes cherchent à expliquer : alors qu'ils sont plutôt ce au moyen de quoi les mythes cherchent à expliquer des réalités qui ne sont pas elles-mêmes d'ordre naturel, mais logique » (PS 126).

Les mythes ne sont pas non plus le reflet de la structure sociale de la société qui les a produits. Les rapports qui existent entre représentations mythiques et structures sociales sont en effet beaucoup plus complexes qu'on ne l'imagine habituellement. On pense naïvement à une corrélation simple s'exprimant au moyen des mêmes oppositions : les mythes dioscuriques seraient l'accompagnement normal des organisations dualistes ; dans les sociétés patrilineaires, le ciel serait masculin, la terre féminine, tandis que la relation inverse prévaudrait automatiquement dans les sociétés matrilineaires (CC 338). C'est négliger le fait que, selon les groupes, le nombre des oppositions mises en œuvre par la pensée mythique n'est pas constant. « Certains groupes se contentent d'opposer le ciel et la terre, le haut et le bas. D'autres subdivisent ces catégories unitaires en sous-catégories, dont ils se servent pour exprimer des oppositions non moins fondamentales que les premières. Ainsi l'opposition : mâle/femelle, peut relever toute entière de la catégorie du haut où coexisteront les deux principes (à moins qu'ils ne s'y heurtent), sous l'apparence de la lune et du soleil si ces corps célestes sont dotés de sexes différents, de l'étoile du soir et de l'étoile du matin, du ciel atmosphérique et du ciel empyrée, etc. Ou bien encore, l'opposition des sexes se déplace tout entière vers la catégorie du bas : terre et eau, manteau végétal et monde chtonien, etc. Dans de tels systèmes, l'opposition entre haut et bas, essentielle ailleurs, peut cesser d'être pertinente, ou fonctionner seulement comme une transformation parmi d'autres, la pertinence se situant alors au

niveau du groupe ou du « paquet » d'oppositions, plutôt qu'au niveau de chacune d'elles considérée isolément » (CC 338).

D'autre part, il faut tenir compte du fait que « le système mythologique possède une autonomie relative par rapport aux autres manifestations de la pensée du groupe. Toutes sont jusqu'à un certain point solidaires, mais cette solidarité ne résulte pas dans des rapports rigides, imposant des ajustements automatiques entre les niveaux. Il s'agit plutôt de contraintes à long terme, dans les limites desquelles le système mythologique peut, en quelque sorte, dialoguer avec lui-même et s'approfondir dialectiquement : c'est-à-dire commenter toujours, mais parfois sous forme de plaidoyer ou de dénégation, ses modalités plus directes d'insertion dans le réel ». On peut constater par exemple que « la même population, ou des populations voisines par le territoire, la langue ou la culture, élaborent parfois des mythes qui s'attaquent systématiquement à tel ou tel problème en envisageant, variante après variante, plusieurs manières concevables de le résoudre ». Un problème comme celui de la médiation donnera lieu aux solutions les plus diverses, depuis le messie jusqu'au couple manichéen, en passant par l'androgynie, le décepteur et les dioscures ; celui du dioscurisme sera à son tour abordé, en essayant toutes les formules possibles : héros divisible, jumeaux identiques, frères ennemis, grand-mère et petit-fils, vieille sorcière et jeune héros (CC 338-9).

Ainsi seront engendrés les « feuillets » du mythe, « chacun légèrement différent de celui qui précède. Le mythe se développera en spirale, jusqu'à ce que l'impulsion intellectuelle qui lui a donné naissance soit épuisée » (AS 254).

D'autre part, il arrive que « le mythe préserve le souvenir d'usages disparus, ou toujours en vigueur en un autre point du territoire tribal » (CC 53). La mythologie du Chaco, par exemple, « reflète sur le plan de l'imaginaire, un aspect réel de la culture de certains Indiens guyanais » (MC 167). Tout se passe, en effet, dans la pensée mythique, comme si « le système des signifiants opposait une résistance propre aux atteintes que, du dehors, subissent les choses signifiées. Quand les conditions objectives excluent certaines de ces choses, les signifiants correspondants ne s'abolissent pas du même coup. Au moins pendant un certain temps, ils continuent de marquer la place des termes absents dont les contours apparaissent alors en creux, au lieu que ce soit en plein » (CC 251). Ainsi, l'apparition des Pléiades marquant sur une grande partie du continent américain le début de la saison des pluies, se trouvait liée dans sa mythologie au motif des viscères surnageant, qui désigne poissons et plantes aquatiques. Or, chez les Bororo, le lever des Pléiades se produit aujourd'hui au milieu de la saison sèche, saison des animaux sauvages et de la chasse. Les deux motifs des Pléiades et des viscères surnageant n'en subsistent

pas moins dans leurs mythes, mais dissociés ; les Pléiades apparaissent dans un mythe d'origine des animaux sauvages, les viscères dans un mythe de la saison des pluies, mais dans le premier cas, sans référence directe aux viscères, dans le deuxième cas, sans référence directe aux Pléiades : « La chose qui cesse d'être positivement signifiée (...) garde sa place virtuelle dans le système des signifiants » (CC 251).

Le mythe peut aussi « parfaitement contredire la réalité ethnographique à laquelle il prétend se référer » (CC 53). Comparant les mythes Tukuna M_{304} et M_{318} , où se retrouve le même épisode d'écorçage des arbres, mais selon des techniques inverses, Lévi-Strauss constate que ni l'une, ni l'autre de ces techniques, ne sont pratiquées par les Tukuna ; il en conclut que « par rapport à l'infrastructure techno-économique », les deux mythes doivent être renvoyés dos à dos : « L'un n'est pas plus « vrai » que l'autre, mais, ayant à envisager deux implications complémentaires d'un rituel qui, s'il est pris au sérieux, expose les spectateurs à un danger certain (...), il leur a fallu concevoir une technique imaginaire, mais qui, à la différence de la technique réelle, peut admettre des manières de faire opposées » (MC 336-7).

Mais ce sont là des cas extrêmes, et Lévi-Strauss est loin d'ignorer les rapports réels qui existent entre les mythes d'une société, ses structures sociales, son histoire, et son infrastructure techno-économique, comme le prouve l'importance de la rubrique « infrastructure », qui figure à l' « Index général » de chacun des volumes des *Mythologiques*. Il montre, par exemple, comment « l'armature idéologique des mythes de l'Amérique équatoriale », notamment de M_{415} à M_{417} , paraît « liée à une infrastructure où la pensée indigène découvre une contradiction : celle entre un axe temporel de type équinoxial, et un axe spatial où le sens du trajet intervient pour rendre inégales des distances pourtant identiques » ; d'où la solution de la mise des fleuves à double sens que ces mythes imaginent (OMT 141). Le quatrième volume des *Mythologiques* est d'ailleurs entièrement consacré à l'étude des transformations que les mythes sud-américains du dénicheur d'oiseaux subissent en Amérique du Nord, en raison de la différence d'infrastructure. Quand, parvenu au terme de son étude, Lévi-Strauss s'interroge sur la raison profonde des ressemblances qu'il a découvertes entre les mythes sud et nord-américains, il les attribue au fait que tous les peuples d'où proviennent ces mythes, cuisent de préférence leurs aliments au four-de-terre. C'est cette technique commune qui expliquerait, en définitive, la structure invariante du vaste système mythique examiné dans les *Mythologiques* (HN 557).

Ce n'est donc pas l'existence de rapports entre infrastructure et superstructure que Lévi-Strauss conteste, mais l'interprétation simpliste de ces rapports, qui fait du mythe un reflet de la réalité sociale, alors qu'il en est souvent un reflet inversé, et que de toute façon, la

pensée mythique a sa logique propre, qui est relativement autonome par rapport aux autres manifestations de la pensée et du groupe : « Il doit y avoir, et il y a, une correspondance entre la signification inconsciente d'un mythe — le problème qu'il essaie de résoudre — et le contenu conscient dont il fait usage pour atteindre cette fin, c'est-à-dire la trame (du mythe). Toutefois, la correspondance pourrait ne pas être toujours conçue comme une sorte d'image-miroir, elle peut apparaître aussi comme une transformation. Si on présente ce problème en termes « directs », c'est-à-dire dans la manière dont la vie sociale du groupe l'exprime et tente de le résoudre, le contenu apparent du mythe, la trame, peut emprunter ses éléments de la vie sociale elle-même. Mais ce problème pourrait être formulé, et sa solution recherchée, « sens dessus dessous », c'est-à-dire par l'absurde, le contenu apparent sera modifié alors de manière à former une image inversée du modèle social de fait présent à la conscience des indigènes » (1).

Chaque version d'un mythe fournissant « une image particulière de la réalité : rapports sociaux et économiques, activité technique, relation au monde, etc. », il appartient à l'observation ethnographique de « dire si cette image correspond ou non avec les faits » (CC 339-40). Une telle enquête permet de « compléter le mythe ou de l'éclairer » (CC 12) ; elle ne suffit en aucune façon à l'expliquer, puisque les références à la réalité sociale, aussi bien que les références aux phénomènes naturels, constituent « l'instrument, non l'objet de la signification » (CC 346-7).

Seule la prise en considération de la fonction du mythe permet de découvrir sa structure et sa signification. Cette fonction est, selon Lévi-Strauss, de « fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction » (AS 254) : « la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions, et tend à leur médiation progressive » (AS 248). Les mythes servent donc à « résoudre des problèmes socio-logiques » (OMT 187). C'est dans cette perspective qu'est interprété le mythe d'Oedipe (2) : il représenterait « une sorte d'instrument logique » destiné à concilier la théorie de l'autochtonie de l'homme (à laquelle adhérerait la société de l'époque), avec le fait que celui-ci naît de l'union d'un homme et d'une femme. Telle est également la signification de la Geste d'Asdiwal : « Toutes les antinomies conçues sur les plans les plus divers, par la pensée indigène : géographique, économique, sociologique et même cosmologique, sont, en fin de compte, assimilées à celle, moins apparente, mais combien réelle, que le mariage avec la cousine croisée matrilatérale cherche à surmonter

(1) LÉVI-STRAUSS, « Four Winnebago Myths, A structural sketch », in S. DIAMOND, *Culture and History*, New York, 1960, p. 356.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. IV, 1), b).

sans y parvenir, comme le confessent nos mythes dont c'est là, précisément, la fonction » (1).

La fonction médiatrice de la pensée mythique n'apparaît pas seulement au niveau du mythe entier, mais également au niveau des personnages, des objets, des épisodes qui le constituent et à qui cette fonction peut être dévolue. C'est le cas de la sarigue qui remplit dans les mythes gé où elle figure (M_{37} , M_{89} à M_{91} , M_{94} , M_{110}) une « fonction médiatrice » qui la situe à égale distance du démiurge impérieusement nourricier et du tapir avare des mythes guyanais (M_{114} à 118). Dans ces mythes, en effet, les plantes alimentaires sont soit généreusement dispensées aux hommes par un démiurge nourricier, soit malignement détournées au seul profit du tapir, propriétaire jaloux de l'arbre de vie. Les mythes gé réussissent à se maintenir à égale distance de ces deux dangers. Renseignés par la sarigue, maîtresse généreuse et désintéressée de l'arbre de vie (à la différence du tapir), les villageois auraient pu garder pour eux seuls le secret de l'arbre, et continuer à jouir de la longue vie. Mais d'autres villages apprennent l'existence de l'arbre. Dès lors, celui-ci ne suffit plus aux besoins : il faut l'abattre, partager les graines qui serviront à tous de semence, et planter. La fonction médiatrice de la sarigue fait ainsi apparaître « une solution moyenne des problèmes philosophiques que pose l'introduction d'un genre de vie agricole. Cette solution consiste, sur le plan synchronique, dans le partage équitable des ressources, entre des peuples que l'abondance conduit à se multiplier et à se diversifier ; et sur le plan diachronique, dans la périodicité des travaux des champs » (CC 194).

Dans l'exemple que nous venons de citer, la contradiction qui doit être résolue est réelle. Ce n'est pas toujours le cas : bien souvent la contradiction est imaginaire, ou plutôt elle n'existe que dans le contexte du mythe, qui n'en cherche pas moins à la neutraliser. C'est ainsi que dans les deux premiers épisodes du mythe M_{208} (« Renard en quête de miel »), « le corps propre (celui du renard) est sec, le corps autre (celui de la grenouille) est humide ». Dès lors, « la fonction du troisième épisode consiste à résoudre cette double antinomie : en se transformant de corps propre en corps autres (légumes et fruits), Renard opère la conjonction du sec et de l'humide puisque les fruits et les légumes gonflés d'eau sont secs au-dehors et humides au-dedans » (MC 80).

Dans cette perspective, les mythes d'un groupe apparaissent souvent comme autant de tentatives de solution d'un même problème, se complétant et se corrigeant mutuellement. Dans les mythes tacana qui abordent le problème de l'éducation (2), les uns se réfèrent à celle

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « La Geste d'Asdiwal », *Les Temps Modernes*, mars 1961, p. 1107.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 1), C).

des filles, les autres à celle des garçons ; ces mythes demeurent donc, en quelque sorte, « à l'état de semi-mythes, dont la synthèse reste à faire par imbrication de leurs séries respectives au sein d'un mythe unique qui prétendrait combler la carence (sous l'aspect de laquelle une éducation, spécialement conçue pour un sexe, ne saurait manquer d'apparaître à l'autre), en recourant à la tierce solution d'une éducation égale pour tous, et donnée, autant que possible, en commun ». Telle est précisément la solution trouvée par les Tacana dans le mythe M₃₀₃, « peut-être mise en pratique dans les anciennes coutumes, en tous cas rêvée dans leurs mythes, et par eux endossée » (MC 307).

Des groupes de mythes traitant de thèmes différents, peuvent être les uns vis-à-vis des autres dans le même rapport de complémentarité. C'est le cas des mythes de la cuisine, du miel et du tabac, analysés dans les deux premiers volumes des *Mythologiques*, et qui sont dits constituer « un système clos » : la mythologie de la cuisine opère le passage de la nature à la culture, tandis que la mythologie du miel effectue le trajet inverse (MC 201) ; la mythologie du tabac s'attache ensuite à refaire ce que celle du miel a défait, c'est-à-dire à « rétablir entre l'homme et l'ordre surnaturel une communication que la puissance séductrice du miel (qui n'est autre que celle de la nature) l'a conduit à interrompre (...) ; sans le tabac qui la maintient tendue vers le surnaturel, la culture réduite à elle-même ne peut que fluctuer, indécise, de part et d'autre de la nature. Au bout d'un certain temps, son élan s'amortit et sa propre inertie l'immobilise au seul point où la nature et la culture se trouvent, si l'on peut dire, en équilibre naturel », c'est-à-dire à la collecte du miel (MC 222). Les mythes étudiés par Lévi-Strauss s'attaquent ainsi aux mêmes problèmes fondamentaux que pose la vie en société ; à ces problèmes, ils apportent des solutions diverses et contradictoires, qui en définitive s'annulent les unes les autres.

La conclusion qui s'impose, c'est que les spéculations mythiques « cherchent en dernière analyse, non à peindre le réel, mais à justifier la cote mal taillée en quoi il consiste, puisque les positions extrêmes y sont imaginées seulement pour les démontrer intenables » ; démarche qui « implique l'admission (mais dans le langage dissimulé du mythe) que la pratique sociale ainsi approfondie, est entachée d'une insurmontable contradiction »⁽¹⁾. Or, Lévi-Strauss avait préalablement précisé que si la fonction du mythe est « de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction » cette tâche est « irréalisable quand la contradiction est réelle » (AS 254). La pensée mythique s'attache donc à trouver des solutions imaginaires à des contradic-

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « La Geste d'Asdiwal », *Les Temps Modernes*, mars 1961, p. 1110-11.

tions réelles et insolubles ; en tant que telle elle n'a « pas de fonction pratique évidente » (CC 18) mais simplement une fonction logique. Ces contradictions, qui sont à l'origine de ses inventions, sont finalement toujours les mêmes, alors que les solutions imaginées pour les résoudre, sont d'une grande diversité. D'une part, en effet, les mythes « transmettent le même message à l'aide de plusieurs codes » (culinaire, acoustique, sociologique, cosmologique, etc.) ⁽¹⁾ ; d'autre part, ils se développent et se diversifient généralement jusqu'à ce qu'ils aient épuisé toutes les possibilités logiques de médiation des oppositions.

Les mythes sont donc en définitive engendrés par la disparité fondamentale qui constitue aussi bien l'« être du monde » que celui de la pensée : « Inhérente au réel, cette disparité met la spéculation mythique en branle ; mais parce qu'elle conditionne, en deçà même de la pensée, l'existence de tout objet de pensée ». Ainsi s'explique le rapport existant entre la superstructure du mythe et l'infrastructure des populations qui l'élaborent : « Un appareillage d'oppositions, en quelque sorte monté d'avance dans l'entendement, fonctionne quand des expériences récurrentes, qui peuvent être d'origine biologique, technologique, économique, sociologique, etc., actionnent la commande (...) » (HN 539). Les contradictions vécues aux différents niveaux du réel jouent ainsi un rôle moteur : elles déclenchent la pensée mythique et infléchissent le cours de ses transformations, l'obligeant à « s'engrener sur leurs rouages », sans pour autant la conditionner. La pensée mythique oppose en effet son propre déterminisme logique à celui que lui imposent les contraintes extérieures (HN 562), « ne remaniant ses mythes que dans une mesure compatible avec les contraintes des moules traditionnels auxquels ils devaient toujours s'adapter » (HN 545). La « pesanteur spécifique » (HN 562) des systèmes mythiques leur permet en fait de composer avec l'histoire en réduisant au maximum son incidence : « A peine ébranlé en un point, le système cherche son équilibre en réagissant dans sa totalité, et il le retrouve par le moyen d'une mythologie qui peut être causalement liée à l'histoire en chacune de ses parties mais qui, prise dans son ensemble, résiste à son cours, et réajuste constamment sa propre grille pour qu'elle offre la moindre résistance au torrent des événements qui, l'expérience le prouve, est rarement assez fort pour la défoncer et l'emporter dans son flux » (HN 545-6).

L'analyse structurale se préoccupe par conséquent des rapports que l'« ordre » du mythe entretient avec cet « ordre des ordres » que constitue une société ; l'étude de ces rapports constitue cependant une condition nécessaire, mais non suffisante de l'explication des mythes,

(1) Cf. I^{re} partie, chap. I, VIII ; I^{re} partie, chap. IV, II, 1), B).

la pensée mythique disposant d'une autonomie suffisante par rapport au réel pour pouvoir se dépasser elle-même, et contempler, « au-delà des images encore adhérentes à l'expérience concrète, un monde de concepts affranchis de cette servitude et dont les rapports se définissent librement (...) non plus par référence à une réalité externe, mais selon les affinités ou les incompatibilités qu'ils manifestent les uns vis-à-vis des autres dans l'architecture de l'esprit » (MC 407).

Ce n'est, disions-nous, qu'à partir du moment où la fonction logique (ou médiatrice) du mythe se trouve élucidée, qu'il est possible d'accéder à la structure qui le rend intelligible. En effet, cette structure se révèle progressivement, moins par la confrontation du mythe à la réalité sociale dont il est en partie le produit, que par la comparaison des différentes versions d'un même mythe, puis de groupes de mythes voisins. Cette comparaison permet de mettre en évidence les redondances significatives, les transformations qui s'opèrent d'une version à l'autre, et par là même les rapports invariants qui représentent la structure du ou des mythes considérés. L'enquête ethnographique est surtout importante au début de l'analyse, pour déchiffrer le message des premiers mythes étudiés ; mais, au fur et à mesure que l'enquête progresse, « le contexte de chaque mythe consiste de plus en plus dans d'autres mythes, et de moins en moins dans les coutumes, croyances et rites de la population particulière dont provient le mythe en question » (MC 305) (1). Les mythes conduisent ainsi les uns aux autres à l'infini : « La structure feuilletée du mythe permet de voir en lui une matrice de significations rangées en lignes et en colonnes, mais où de quelque façon qu'on lise, chaque plan renvoie toujours à un autre plan. De la même façon, chaque matrice de significations renvoie à une autre matrice, chaque mythe à d'autres mythes. Et si l'on demande à quel ultime signifié renvoient ces significations qui se signifient l'une l'autre, mais dont il faut bien qu'en fin de compte et toutes ensemble, elles se rapportent à quelque chose, l'unique réponse est que les mythes signifient l'esprit qui les élabore au moyen du monde dont il fait lui-même partie. Ainsi peuvent être simultanément engendrés, les mythes eux-mêmes par l'esprit qui les cause, et par les mythes, une image du monde déjà inscrite dans l'architecture de l'esprit » (CC 346).

Or, cette architecture de l'esprit est fondamentalement la même « pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés » (AS 28) (2). Lévi-Strauss a vu se renforcer cette conviction, en comparant des mythes de provenances très diverses, et en les confrontant aux conceptions philosophiques de l'antiquité gréco-latine ou de l'âge

(1) Cf. I^{re} partie, chap. II, III, B) ; I^{re} partie, chap. IV, II, 1), A).

(2) Cf. II^e partie, chap. II, II.

moderne ⁽¹⁾. Constatant par exemple que « c'est avec la naissance d'une économie néolithique entraînant la multiplication des peuples et la diversification des langues et des coutumes (...) qu'apparaissent, selon les mythes, les premières difficultés de la vie sociale qui résultent de l'accroissement de la population, et d'une composition des groupes familiaux plus hasardeuse que ne l'eût admis la belle simplicité des modèles », il ajoute aussitôt : « Voilà deux siècles, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau n'avait pas dit autre chose ». Il tire de cette constatation la conclusion suivante : « Si l'homme est tel qu'il ne puisse échapper, en dépit de la diversité des temps et des lieux, à la nécessité d'imaginer pareillement sa genèse, celle-ci ne peut avoir été en contradiction avec une nature humaine qui s'affirme à travers les idées récurrentes qu'ici et là, les hommes entretiennent sur leur passé » (MC 260). De même, remarquant que les démarches intellectuelles attestées dans l'œuvre de Plutarque offraient un curieux parallélisme avec celles qu'il s'était lui-même attaché à restituer à partir de mythes sud-américains, il affirme la nécessité d'admettre qu'« en dépit de l'écart des temps et des lieux (...) ici et là, des esprits humains avaient travaillé de même façon » (MC 346). Qu'un rite comme le vacarme des ténèbres se retrouve dans des régions très éloignées, il en conclut que « confronté ici et là aux mêmes institutions, l'homme réagit à l'aide d'expressions symboliques qui lui sont proposées, sinon même imposées, par les mécanismes profonds qui règlent partout sa pensée » (MC 349-50).

Si l'image du monde que proposent les mythes est « déjà inscrite dans l'architecture de l'esprit », et si cette architecture est une et immuable, il n'est pas étonnant que des mythes, « en apparence arbitraires », d'un bout à l'autre de la Terre (...) « se ressemblent tellement » (AS 229), qu'en fin de compte, ils « disent tous la même chose » (MC 406).

L'analyse mythique cependant « n'a pas et ne peut avoir pour objet de montrer comment pensent des hommes », les opérations intellectuelles que l'ethnologue découvre derrière les spéculations mythologiques échappant habituellement à la conscience des sujets qui produisent et transmettent les mythes. Il ne peut donc être question de révéler « comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu » (CC 20). Les mythes en effet « n'ont pas d'auteur » : au caractère inconscient de leur production s'ajoute le fait que « dès l'instant qu'ils sont perçus comme mythes, et quelle qu'ait été leur origine réelle, ils n'existent qu'incarnés dans une tradition » (CC 26 ; HN 560). Il est dans ces conditions permis de « considérer que, d'une certaine

(1) Cf. plus haut dans ce chapitre : I^o partie, II, 1), B).

manière, les mythes se pensent entre eux » (CC 20). Ils apparaissent en définitive comme le produit d'un inconscient universel, impersonnel et intemporel (1).

Le « Finale » des *Mythologiques* présente de manière particulièrement claire les conclusions dernières de Lévi-Strauss sur ce chapitre de l'explication des mythes : « Les mythes ne disent rien qui nous instruisse sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée ». En revanche, ils « nous apprennent beaucoup sur les sociétés dont ils proviennent (...) ; enfin et surtout, ils permettent de dégager certains modes d'opération de l'esprit humain, si constants au cours des siècles et si généralement répandus sur d'immenses espaces, qu'on peut les tenir pour fondamentaux (...) » (HN 571).

Nous voyons par conséquent que dans le domaine de la mythologie, comme dans celui de la parenté, la démarche et les conclusions de Lévi-Strauss sont identiques. Il ne se contente pas d'une explication scientifique qui dégage les structures des systèmes de parenté et des systèmes mythiques, mais cherche à expliquer ces structures elles-mêmes au moyens de déductions ou d'inductions philosophiques, aboutissant à un principe unique et dernier d'explication, qui, quoi qu'il en dise, reste purement hypothétique : les lois inconscientes, universelles et intemporelles de la pensée humaine objectivée.

Ayant mis en lumière la nature à la fois scientifique et philosophique de l'explication structuraliste, nous aurons à examiner de plus près la philosophie, qui, comme nous avons déjà eu maintes fois l'occasion de le constater, sous-tend de manière plus ou moins explicite, la méthode structurale (2).

(1) Cf. II^e partie, chap. II, II, 2), 3), 4).

(2) Cf. II^e partie.

CHAPITRE IV

L'ANALYSE STRUCTURALE DES MYTHES

Lévi-Strauss a mis au point sa méthode d'analyse des mythes en deux temps. Il a commencé par l'esquisser dans ses grandes lignes dans l'*Anthropologie structurale*, en prenant pour exemple la légende d'Oedipe, connue de tous. Il précise que ce faisant, il n'a pas cherché à interpréter ce mythe « d'une façon vraisemblable », et moins encore à « en offrir une explication acceptable pour le spécialiste », mais simplement à faire une « démonstration » aussi simple et rapide que possible d'une certaine technique (AS 235). Il répondait ainsi par avance aux critiques qu'on n'a pourtant pas manqué de lui faire quant au caractère schématique, approximatif et appauvrissant de cette tentative d'explication (1).

Il a ensuite appliqué la méthode ainsi esquissée à l'étude de la mythologie des Indiens d'Amérique, qui l'a obligé à embrasser progressivement plus de huit cents mythes, et à les analyser conjointement. Il a été alors amené à modifier corrélativement sa méthode.

Nous commencerons donc par présenter le modèle théorique d'où Lévi-Strauss est parti (sans nous interdire de faire appel aux *Mythologiques*, pour étayer, préciser ou compléter certains de ses aspects). Nous étudierons ensuite la mise en œuvre de ce modèle dans les *Mythologiques*.

I. LE MODÈLE THÉORIQUE

1) *Le découpage et l'interprétation d'un mythe*. Le mythe est langage : il est constitué par des mots et des phrases, et ne signifie que par leur intermédiaire. Cependant le langage mythique n'est pas un langage ordinaire mais un « métalangage », le mythe possédant une signification distincte de celle du discours qui le constitue (2). Comme

(1) Cf. notamment P. RICŒUR, « Structure et herméneutique », *Esprit*, nov. 1963, p. 617.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. 1, IX.

tout être linguistique, par conséquent, le mythe est formé d'unités constitutives ; cependant celles-ci sont plus complexes que celles de la langue : Lévi-Strauss les appelle pour cette raison « grosses unités constitutives » ou « mythèmes » (AS 232-3).

a) *Définition des unités constitutives du mythe ou « mythèmes ».* Les mythèmes équivalent aux phonèmes, mais en raison de leur complexité, ils devront être cherchés au niveau le plus élevé, c'est-à-dire à celui de la phrase : « Au stade préliminaire de la recherche, on procédera par approximations, par essais et par erreurs, en se guidant sur les principes qui servent de base à l'analyse structurale sous toutes ses formes : économie d'explication ; unité de solution, possibilité de restituer l'ensemble à partir d'un fragment, et de prévoir les développements ultérieurs depuis les données actuelles. » Chaque mythe sera donc analysé indépendamment ; on cherchera à traduire la succession des événements au moyen des phrases les plus courtes possibles. On s'apercevra bientôt que chacune de ces phrases « consiste dans l'assignation d'un prédicat à un sujet. Autrement dit, chaque grosse unité constitutive a la nature d'une relation ». Cependant cette définition ne suffit pas à distinguer « les grosses unités » des autres, et ne permet pas de rendre compte de la spécificité du temps mythique, « à la fois réversible et irréversible, synchronique et diachronique », puisque le découpage du mythe a suivi l'ordre du récit, c'est-à-dire un temps non-réversible. Les véritables unités constitutives du mythe ne sont donc pas les relations isolées, mais des « paquets de relations », et « c'est seulement sous forme de combinaisons de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante » (AS 233-4).

Il ne reste plus alors qu'à trouver un mode de représentation et de classement des unités constitutives ainsi isolées, qui permette de mettre en évidence ces « paquets de relations ». Sur un axe horizontal (orienté de gauche à droite), on fera figurer les mythèmes en respectant leur ordre de succession dans le récit ; sur un axe vertical (orienté de haut en bas), on classera en colonnes, sous les mythèmes de l'axe horizontal, ceux qui paraissent appartenir aux mêmes « paquets », répétant de façon plus ou moins fidèle le même type de relations. L'axe horizontal représente la chaîne syntagmatique, c'est-à-dire la structure diachronique du mythe. L'axe vertical constitue l'ensemble paradigmatique, c'est-à-dire la structure synchronique, ou structure logique du mythe. Le mythe sera déchiffré comme une partition d'orchestre, qui « n'a de sens que lue diachroniquement selon un axe (page après page, de gauche à droite), mais en même temps, synchroniquement, selon l'autre axe, de haut en bas » (AS 234).

Le mythe d'Oedipe, par exemple, peut être représenté par le tableau suivant :

	1.	2.	3.	4.
<i>Ensemble paradigmatique (structure synchronique)</i>	<i>Chaîne syntagmatique (structure diachronique)</i>			
	<p>Cadmos cherche sa sœur Europe ravie par Zeus.</p> <p>Oedipe épouse Jocaste, sa mère.</p> <p>Antigone enterre Polynice, son frère, violant l'interdiction.</p>	<p>Les Spartoi s'exterminent mutuellement.</p> <p>Oedipe tue son père Laios.</p> <p>Étéocle tue son frère, Polynice.</p>	<p>Cadmos tue le dragon.</p> <p>Oedipe immole le sphinx.</p>	<p>Labdacos (père de Laios) = « boiteux » (?)</p> <p>Laios (père d'Oedipe) = « gauche » (?)</p> <p>Oedipe = « pied enflé » (?)</p>
	1. Rapports de parenté sur-estimés.	2. Rapports de parenté sous-estimés.	3. Destruction de monstres	4. Noms propres évoquant une difficulté à marcher droit
			↓ Négation de l'autochtonie de l'homme.	↓ Persistance de l'autochtonie humaine.

Chaque colonne verticale groupe plusieurs relations appartenant au même « paquet », c'est-à-dire présentant un caractère commun : rapports de parenté sur-estimés ou sous-estimés, etc.

b) *Recherche des oppositions pertinentes constitutives de la structure du mythe.*

Une des règles essentielles de l'analyse structurale des mythes est que « considérée à l'état brut, toute chaîne syntagmatique (c'est-à-dire le déroulement du récit à l'intérieur d'un mythe) doit être tenue pour privée de sens ». Pour surmonter cette difficulté, « il s'agit chaque fois de remplacer une chaîne syntagmatique par un ensemble paradigmatique », cet ensemble pouvant être confectionné, soit en découpant la chaîne syntagmatique en segments superposables constituant autant de variations sur un même thème (comme nous venons de le faire pour le mythe d'Œdipe), soit en confrontant un mythe entier à d'autres mythes. Ainsi, « deux chaînes syntagmatiques ou fragments d'une même chaîne, qui, pris à part, n'offraient aucun sens certain, en acquièrent du seul fait qu'ils s'opposent » (CC 313). Le mythe tel qu'il est représenté sur notre tableau ne devient intelligible que lu « de gauche à droite, une colonne après l'autre, en traitant chaque colonne comme un tout » (AS 237). La signification naît en effet des rapports de corrélation et d'opposition qui s'établissent d'une part entre les termes d'une même colonne, d'autre part entre les différentes colonnes ; autrement dit, elle résulte des rapports entre les termes, et non des termes eux-mêmes.

Ainsi dans la colonne 4, on trouve des noms propres dont le sens est hypothétique : pris isolément, ils n'ont aucune valeur significative ; ils n'en acquièrent une que du fait qu'ils se trouvent rapprochés et présentent alors un caractère commun : à savoir, de comporter des significations hypothétiques, qui toutes évoquent une difficulté à marcher droit. Il en est de même pour le sens des termes de la 3^e colonne qui se rapporte à des monstres : le dragon, d'abord, monstre chtonien qu'il faut détruire pour que les hommes puissent naître de la Terre, le Sphinx ensuite, qui s'efforce par des énigmes qui portent sur la nature de l'homme, d'enlever l'existence à ses victimes humaines. Le second terme reproduit donc le premier, lequel se réfère à l'autochtonie de l'homme ; et puisque les deux monstres sont en définitive vaincus par des hommes, la signification de la 3^e colonne consiste dans la « négation de l'autochtonie de l'homme ». C'est cette signification qui permet de comprendre celle de la 4^e colonne. En mythologie, il est fréquent que les hommes, nés de la Terre, soient représentés, au moment de l'émergence, comme encore incapables de marcher, ou marchant avec gaucherie : on l'observe aussi bien chez les Indiens Pueblo que chez les Kwakiutl. Le trait commun de la 4^e colonne paraît

donc être la « persistance de l'autochtonie humaine ». Quant aux colonnes 1 et 2, elles traduisent la même relation (rapports de parenté), mais affectée du signe inverse : dans la 1^e colonne, ces rapports sont sur-estimés, dans la 2^e colonne, sous-estimés (AS 237-9).

Quel type de relations est-il possible d'établir entre les colonnes 1 et 2 d'une part, les colonnes 3 et 4 d'autre part ? Lévi-Strauss résout ainsi le problème : « L'impossibilité de mettre en connexion des groupes de relations, est surmontée (ou plus exactement remplacée) par l'affirmation que deux relations contradictoires entre elles, sont identiques, dans la mesure où chacune est, comme l'autre, contradictoire avec soi ». Par ce moyen, une corrélation se dégage : « La sur-évaluation de la parenté de sang est, à la sous-évaluation de celle-ci, comme l'effort pour échapper à l'autochtonie est à l'impossibilité d'y réussir » (AS 239).

La structure significative du mythe se trouve ainsi réduite à deux couples d'oppositions corrélatives. Le mythe d'Oedipe exprimerait donc « l'impossibilité où se trouve une société qui professe de croire à l'autochtonie de l'homme (...) de passer, de cette théorie, à la reconnaissance du fait que chacun de nous est réellement né de l'union d'un homme et d'une femme » (AS 239).

2) *Le traitement des variantes : découverte de la loi structurale du mythe.*

a) *Le phénomène de redondance et la structure feuilletée du mythe.*

La découverte de la structure logique du mythe ne serait pas possible si, dans le déroulement de son récit, le mythe ne présentait pas un certain nombre de répétitions des mêmes séquences. Ce sont en effet ces répétitions qui permettent de découper dans la chaîne syntagmatique, les éléments constitutifs de l'axe paradigmatique sans lequel celle-ci resterait dénuée de signification.

La répétition a donc une fonction essentielle : celle « de rendre manifeste la structure du mythe » (AS 254). Lévi-Strauss l'assimile au phénomène de « redondance », dont la théorie de l'information a mis en lumière l'importance dans la transmission des messages (CC 339). La redondance représente « le caractère distinctif des mythes : ombre visible d'une structure logique qui reste cachée », elle résulte « de la multiplication d'un niveau par un ou plusieurs autres », et « comme dans la langue, a pour fonction de signifier la signification » (CC 345-6). Tout mythe se trouve ainsi doté d'« une structure feuilletée qui transparait à la surface, si l'on peut dire, dans et par le procédé de répétition » (AS 254).

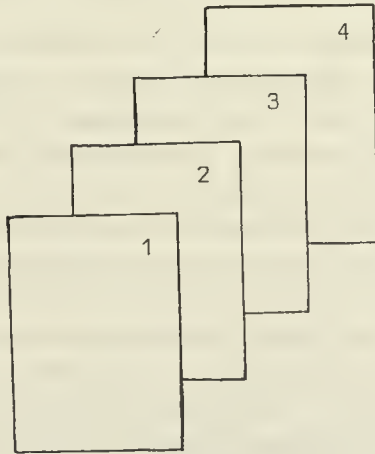
La fonction du mythe étant, selon Lévi-Strauss, « de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction », et cette tâche étant « irréalisable, quand la contradiction est réelle », « un nombre théori-

quement infini de feuillets seront engendrés, chacun légèrement différent de celui qui précède », jusqu'à ce que toutes les possibilités logiques de médiation des oppositions aient été épuisées (AS 254) (1).

Ainsi s'expliquent les multiples versions et variantes qui existent pour un même mythe. La méthode structurale se débarrasse par là-même d'emblée d'une « difficulté qui a constitué jusqu'à présent un des principaux obstacles au progrès des études mythologiques, à savoir la recherche de la version authentique ou primitive ». Elle définit en effet chaque mythe « par l'ensemble de toutes ses versions » (AS 240).

b) *Constitution des groupes de transformation.*

La méthode structurale partant du principe qu'un mythe se compose de l'ensemble de ses variantes, reconnaît la nécessité de « les considérer toutes au même titre » (AS 240). Dans le cas du mythe d'Oedipe, après avoir découpé et interprété la version thébaine et ses variantes, selon le procédé que nous venons d'exposer, on renouvelera le même travail pour les récits concernant la lignée collatérale de Labdacos, ou le cousin matrilatéral d'Oedipe, Dionysos ; pour les légendes athéniennes où le rôle dévolu par Thèbes à Cadmos revient à Cecrops, etc. Pour chacune de ces variantes, on établira un tableau où chaque élément sera disposé pour permettre la comparaison avec l'élément correspondant des autres tableaux : la destruction du serpent par Cecrops avec l'épisode parallèle de l'histoire de Cadmos ;



l'abandon de Dionysos et celui d'Oedipe ; « Pied-Enflé » et Dionysos *loxias*, c'est-à-dire marchant de travers, etc. On obtiendra ainsi plusieurs tableaux à deux dimensions, semblables à celui de la version thébaine, chacun consacré à une variante et qu'on juxtaposera comme autant de plans parallèles pour aboutir à un ensemble tri-dimensionnel, lequel peut être « lu » de trois façons différentes : de gauche

(1) Cf. I^{re} partie, chap. III, II^e partie, chap. II.

à droite, de haut en bas, d'avant en arrière (ou inversement). L'expérience prouve que « les écarts différentiels, qu'on ne manquera pas d'observer, offrent entre eux des corrélations significatives qui permettent de soumettre leur ensemble à des opérations logiques, par simplifications successives, et d'aboutir finalement à la loi structurale du mythe considéré » (AS 241).

c) *La loi des groupes de transformation.*

On constituera ainsi pour chaque séquence du mythe, le groupe de ses transformations ⁽¹⁾. En appliquant systématiquement cette méthode, « on parvient à ordonner toutes les variantes connues d'un mythe en une série, formant une sorte de groupe de permutations, et où les variantes placées aux deux extrémités de la série offrent, l'une par rapport à l'autre, une structure symétrique mais inversée » (AS 248). Après une analyse exhaustive des mythes zuni d'origine et d'émergence, et des mythes similaires des autres groupes pueblo, effectuée dans les années 1952-1954, Lévi-Strauss a pu vérifier la validité de cette méthode d'analyse des mythes et découvrir que les groupes de transformation répondaient à une même loi invariante qu'il formule ainsi : « Tout mythe (considéré comme l'ensemble de ses variantes) est réductible à une relation canonique du type :

$$F_x(a) = F_y(b) \simeq F_x(b) = F_{a-1}(y)$$

dans laquelle, deux termes a et b étant donnés simultanément, ainsi que deux fonctions, x et y, de ces termes, on pose qu'une relation d'équivalence existe entre deux situations, définies respectivement par une inversion des termes et des relations, sous deux conditions : 1° qu'un des termes soit remplacé par son contraire (dans l'expression ci-dessus : a et a-1) ; 2° qu'une inversion corrélatrice se produise entre la valeur de fonction et la valeur de terme de deux éléments (ci-dessus y et a) » (AS 252-3).

Cette « relation canonique » allait désormais constituer un instrument précieux de vérification des analyses effectuées ⁽²⁾. Par ailleurs sa portée paraît dépasser le domaine des mythes : elle correspond en effet à la formule de l'échange généralisé, déjà mise en évidence dans les systèmes de parenté, ainsi qu'à celle des rapports de subordination chez les gallinacés et d'autres animaux (*pecking-order*). Lévi-Strauss estime par conséquent qu'elle est appelée à jouer un rôle essentiel dans l'analyse des phénomènes sociaux. Nous trouvons maints exemples d'application de cette loi des groupes de transfor-

(1) Cf. I^{re} partie, chap. I, XVI.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. III ; I^{re} partie, II, 3), B), C).

mation des mythes, dans les *Mythologiques* où l'auteur affirme qu'elle n'a cessé de guider ses démarches (MC 212) ⁽¹⁾.

Tel est le modèle théorique, élaboré par Lévi-Strauss et qu'il appliquera bientôt à l'étude de la mythologie des Indiens d'Amérique, non sans lui apporter d'importantes modifications, comme nous allons maintenant le montrer.

II. LA MISE EN ŒUVRE DE CE MODÈLE THÉORIQUE DANS LES MYTHOLOGIQUES

1) *Caractères généraux de la méthode suivie.*

A) *Une méthode récurrente* ⁽²⁾.

Lévi-Strauss, cherchant à faire comprendre dans quel esprit il a mené, et continuera à mener son enquête sur les mythes, précise que le premier volume des *Mythologiques* et ceux qui suivront « ne constitueront pas une suite : plutôt une reprise des mêmes matériaux, une attaque différente des mêmes problèmes, dans l'espoir de faire ressortir des propriétés restées confuses ou inaperçues, en recourant à de nouveaux éclairages et en colorant autrement les coupes histologiques. Si l'enquête se poursuit comme nous le souhaitons, elle ne se développera donc pas sur un axe linéaire, mais en spirale : revenant régulièrement sur d'anciens résultats et n'embrassant de nouveaux objets que pour autant que leur connaissance doit permettre d'approfondir celle dont les rudiments seuls avaient été précédemment acquis » (CC 11-12). Il reprend cette idée dans son deuxième volume, parlant de la « pluri-dimensionnalité du champ mythique, que l'analyse structurale explore (en même temps qu'elle le constitue) par un mouvement en spirale » (MC 305).

Il a, en effet, choisi pour objet d'étude la mythologie des Indiens d'Amérique, se consacrant exclusivement à celle des Indiens d'Amérique du Sud, dans ses deux premiers volumes — sans s'interdire cependant des incursions dans la mythologie d'autres peuples —, et élargissant ensuite son champ d'investigation, dans ses deux derniers

⁽¹⁾ Il y montre, par exemple, la manière dont s'effectue une suite de transformations par inversion, entraînant le passage de la métaphore à la métonymie — ou le contraire. Cf. tableau reproduit : I^{re} partie, chap 1, XII.

—Autres exemples MC 234-6 ; OMT 334.

⁽²⁾ Nous utilisons cette expression, bien que Lévi-Strauss lui-même parle simplement de méthode « progressive-régressive », ou « en spirale », en l'empruntant aux mathématiques modernes, parce qu'elle nous paraît convenir exactement aux différents aspects de la méthode structurale que nous développons sous ce chapitre. La méthode récurrente est ainsi définie par R. Boirel : « Comme M. Bouligand l'a souligné pour les mathématiques (...) tout problème est lié à un champ de structures préalables qui le motivent et en fonction desquelles il se formule de telle sorte que si le problème suscite la construction de nouvelles structures, ces dernières, en transformant le champ structural, modifient l'énoncé même de la problématique », in *Théorie générale de l'invention*, P. U. F., Paris, 1961, p. 17.

volumes, à celle des Indiens d'Amérique du Nord (de l'Est et du Centre dans le troisième volume, du Nord et de l'Ouest dans le quatrième et dernier volume).

Le cru et le cuit part de mythes d'origine de la cuisine pour aboutir à des mythes d'origine du tabac et du miel, s'éloignant ainsi progressivement de la cuisine pour en inspecter les « entours », tout en mettant en évidence la « logique des qualités » sensibles (le cru et le cuit, le frais et le pourri, le sec et l'humide, etc.) à l'œuvre dans ces mythes. *Du miel aux cendres* effectue le trajet inverse (partant des « entours » de la cuisine, miel et tabac, pour revenir à la cuisine, c'est-à-dire au point de départ du premier volume), à la lumière d'une « logique des formes » (vide et plein, contenant et contenu, interne et externe, inclus et exclus, etc.).

L'origine des manières de table examine la mythologie des « contours » de la cuisine (recettes et manières de table, digestion). Du premier au troisième volume, on passe donc de la cuisine, à ses « entours » et à ses « contours ». Ce faisant, une évolution se dessine peu à peu dans les mythes, « d'un domaine spatial à un registre temporel, et, qui plus est, de la notion d'un espace absolu à celle d'un temps relatif » (MC 362), prenant d'abord la forme d'une périodicité annuelle et saisonnière liée aux constellations, puis d'une périodicité quotidienne ou mensuelle déterminée par le soleil et la lune. Aussi, les constellations qui jouent un rôle important dans les mythes des deux premiers volumes, font-elles place dans le troisième volume au soleil et à la lune. Cette conceptualisation différente du temps, entraîne sur le plan formel le passage du genre mythique au genre romanesque, et l'apparition d'une « logique des propositions » à côté de la « logique des qualités » et de la « logique des formes » déjà découvertes. En effet, dans l'espace absolu auquel se réfèrent les mythes de la cuisine, le feu de cuisine apparaît comme médiateur entre ces termes extrêmes que sont le ciel et la terre. Dans le temps relatif dans lequel s'inscrivent les mythes d'origine du jour et de la nuit examinés dans le troisième volume, la médiation ne s'opère plus entre des termes simples, mais entre des rapports : conjonction et disjonction (OMT 155-60) (1).

Le deuxième volume des *Mythologiques* faisait à l'envers le même trajet que le premier volume effectuait à l'endroit, ramenant au mythe de référence du dénicheur d'oiseaux, qui en constitue le point de départ et le fil conducteur. Le troisième volume y ramène également, bien qu'il emprunte un autre itinéraire choisissant un nouveau mythe de référence, toujours dans la mythologie sud-américaine. Lévi-Strauss est conduit, pour l'expliquer, à examiner tout un ensemble de mythes nord-américains, dont le cycle du mari-étoile (ou des épouses des

(1) Cf. I^{re} partie chap. II, V, D).

astres). Cependant, des mythes examinés dans les deux premiers volumes, ressurgissent au cours de l'analyse, et l'on retrouve à la fin les mythes par l'examen desquels l'enquête avait commencé, c'est-à-dire les mythes sud-américains du dénicheur d'oiseaux (M_1 , M_7 à M_{12} , M_{21}), qui se révèlent être dans un rapport de transformation avec les mythes nord-américains du mari-étoile. Le quatrième et dernier volume fait à son tour le chemin inverse. Il commence par examiner les versions nord-américaines du mythe du dénicheur d'oiseaux et leurs variantes, ce qui l'amène à rapprocher certaines d'entre elles (le cycle de la grand-mère libertine) des mythes sud-américains d'origine de la vie brève (cycle d'Étoile, épouse d'un mortel, qui apparaît comme une variante du cycle du mari-étoile). L'étude des différentes transformations de l'histoire du dénicheur d'oiseaux le ramène au cycle du mari-étoile. Il découvre en effet que ces deux groupes de mythes et tous les thèmes qui s'y rattachent (origine de l'eau, du feu de cuisine, des plantes cultivées, de la vie brève, etc.) se retrouvent synthétisés et condensés dans une petite région de l'Orégon, qui représente la « source » du vaste système mythique patiemment reconstitué dans les quatre volumes des *Mythologiques*. Il est ainsi amené à conclure qu'« il n'existe sur toute l'étendue du continent américain qu'un seul mythe » (NH 503), qui se serait diffusé à partir de cette aire d'origine où il serait resté relativement intact, ou qui s'y serait constitué par fusion de récits distincts provenant de différents points du continent.

Les trois formes de logiques mises tour à tour en évidence dans chacun des trois premiers volumes, sont également présentes dans le quatrième volume. Mais celui-ci « insiste davantage que les précédents sur la relation entre des constructions logiques qui ont leur déterminisme propre et l'infrastructure techno-économique des populations considérées » (1).

Le cru et le cuit expliquait le passage de la nature à la culture par la découverte du feu, des techniques culinaires et agricoles et des parures. La démarche régressive effectuée dans *Du miel aux cendres*, révélait « l'envers » de la tapisserie, c'est-à-dire la précarité de la culture et sa décomposition progressive : le miel totalement naturel, et le tabac, totalement culturel, subvertissent chacun pour son compte la mythologie de l'équilibre culturel, provoquant une pathologie de la cuisine, jusqu'à ce que le miel, aliment séducteur par excellence, l'emporte, entraînant un retour à la nature (MC 224).

L'origine des manières de table reprenait la perspective adoptée dans *Le cru et le cuit*, et la complétait en étudiant toutes les modalités

(1) « Réconcilier le sensible et l'intelligible », Entretien de C. Lévi-Strauss et de R. Bellour, *Le Monde*, 5 nov. 1971.

du passage de la nature à la culture, défini d'abord sommairement comme celui du cru au cuit. La catégorie du cuit admet en effet toutes sortes de variantes, notamment celles du rôti, du fumé et du bouilli, qui sont la base de différentes recettes. Cependant, dépassant cette perspective limitée, le troisième volume des *Mythologiques* montrait comment l'accès à la culture se manifestait dans les mythes par la présence d'une morale, concernant aussi bien les manières de table que l'éducation des femmes et le mariage, et d'une certaine philosophie de la numération et de l'histoire. Cette morale implique une déférence envers le monde et les autres, prenant ainsi le contrepied de celle que nous professons aujourd'hui. Alors que nous sommes enclins à penser que « l'enfer c'est les autres », elle enseigne plus modestement que « l'enfer, c'est nous-même », et qu'« un humanisme bien ordonné ne commence pas par soi-même, mais place le monde avant la vie, la vie avant l'homme, le respect des autres êtres avant l'amour-propre » (OMT 422).

Dans *L'homme nu*, le problème du passage de la nature à la culture donne lieu à une interprétation différente : ce n'est plus la crudité mais la nudité qui représente la nature, tandis que l'échange constitue le moyen d'accéder à la culture, puisqu'il permet aux populations d'Amérique du Nord qui vivent de pêche, de chasse et de cueillette de remédier aux insuffisances de la nature. Dès lors, « le grand privilège de la civilisation n'est plus, comme en Amérique du Sud, un rapport d'opposition entre l'homme et l'animal (l'homme mange cuit, l'animal mange cru), mais un rapport d'opposition entre les peuples auxquels leurs aptitudes commerciales permettent un menu diversifié et ceux qui sont réduits à vivre de leur production » (1).

La démarche en spirale suivie dans les *Mythologiques*, consiste, on le voit, à étudier un même objet (la mythologie des Indiens d'Amérique), sous des angles aussi nombreux et divers que possible, en modifiant progressivement le champ d'observation et les méthodes d'analyse utilisées, pour permettre à la connaissance de cet objet de se préciser, de s'enrichir et de s'approfondir peu à peu.

Lévi-Strauss insiste, en effet, sur le fait que les propriétés différentes (sur les plans logique, spatial, temporel, littéraire, etc.) mises en évidence dans chacun des volumes des *Mythologiques* et distinguées d'un point de vue théorique, appartiennent en réalité aux mêmes mythes, tous les mythes examinés étant du même type et provenant des mêmes populations ou de populations voisines. Si d'un livre à l'autre, les résultats diffèrent, ce n'est donc pas en raison de quelque apport véri-

(1) Art. cit., *Le Monde*, 5 nov. 1971.

tablement nouveau et original, mais parce que les mythes nouvellement introduits ont « agi sur les mythes déjà étudiés, à la façon d'un révélateur, faisant ressortir des propriétés latentes, mais cachées » (MC 407).

Ainsi, au fur et à mesure que l'enquête progresse, et bien que son objet d'étude reste fondamentalement identique, les résultats auxquels elle aboutit changent. Ce phénomène se vérifie encore d'une autre façon. Au début, déclare Lévi-Strauss, « on apprend beaucoup sur la nature des relations unissant les éléments d'un système dont l'économie générale reste obscure ; et à la fin, des relations devenues redondantes renseignent davantage sur l'économie du système qu'elles ne font apparaître de nouveaux types de liens entre les éléments » (MC 304). En effet, les premiers mythes étudiés sont de prime abord incompréhensibles, ne contenant aucune information sur eux-mêmes, comme le texte d'une langue étrangère pour laquelle on ne disposerait pas d'un dictionnaire. Ils doivent donc faire l'objet d'un lent et patient déchiffrement. La signification des termes de la chaîne syntagmatique demande à être élucidée, par référence à des ensembles paradigmatiques, qu'il est nécessaire de constituer, en faisant d'abord appel à l'ethnographie, puis au contexte d'autres mythes (1). Un long travail préparatoire s'impose, dans le but d'élaborer le lexique rudimentaire grâce auquel il sera possible de déchiffrer les premiers mythes. Ce lexique s'enrichissant peu à peu, permettra une lecture de plus en plus rapide des mythes. Alors qu'au début, l'analyse procède pas à pas et laborieusement, attentive aux moindres détails, car il lui faut établir un nombre suffisant de rapports entre les éléments, avant de pouvoir s'attaquer à la structure du système mythique considéré, elle peut, à la fin, avancer très vite et accéder d'emblée à la structure, sans plus s'attarder à l'étude des éléments qui sont désormais connus. Il lui devient dès lors possible d'élargir son champ d'étude, et d'embrasser un plus grand nombre de mythes, d'origines différentes.

D'autre part, « la distinction, claire au début, entre une chaîne syntagmatique interne et un ensemble paradigmatique externe, tend à s'abolir théoriquement et pratiquement puisque une fois le champ mythique engendré, l'axe arbitraire choisi pour son exploration définira à la fois la série qui, pour les besoins de la cause, jouera le rôle de chaîne syntagmatique, et les relations transversales en chaque point de la série, qui fonctionneront comme des ensembles paradigmatiques. Selon la perspective adoptée par l'analyste, une série quelconque pourra donc servir de chaîne syntagmatique ou d'ensemble paradigmatique, et ce choix initial déterminera le caractère (syntagmatique ou paradigmatique) de toutes les autres séries » (MC 305).

(1) Cf. I^{re} partie, chap. II, III, B).

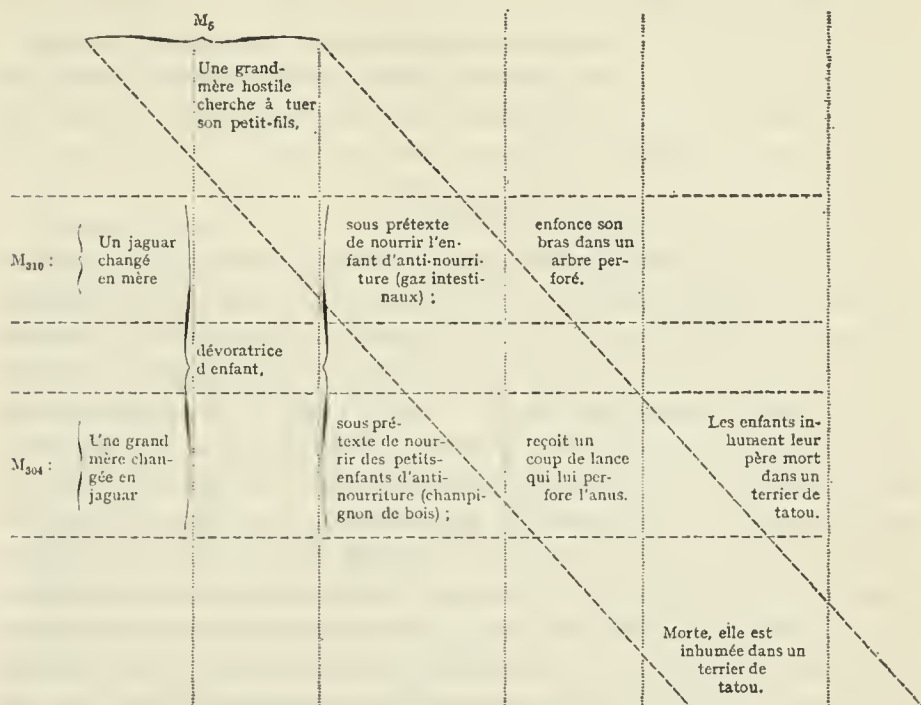
Ainsi l'ordre dans lequel l'examen des mythes est effectué, influe en partie sur les résultats obtenus, déterminant en même temps que le caractère syntagmatique ou paradigmatic des systèmes mythiques étudiés, le caractère primaire ou dérivé qui leur sera attribué. L'analyse structurale se heurte donc après un certain temps et par quelque bout qu'elle commence, à une « relation d'incertitude, faisant de tout mythe examiné tard, à la fois une transformation locale des mythes qui l'ont immédiatement précédé, et une totalisation globale de tout ou partie des mythes compris dans le champ d'investigation » (MC 304). Si le même mythe avait servi de point de départ à l'enquête, les conclusions eussent été inverses, et il serait apparu comme un mythe de caractère primaire par rapport aux mythes examinés ensuite. Pour surmonter cette relation d'incertitude, il faut pouvoir démontrer le caractère irréversible des transformations qui permettent de passer d'un mythe à l'autre ; c'est alors seulement qu'on est en droit d'affirmer de deux mythes « non pas relativement mais dans l'absolu, que l'un représentait un état antérieur, l'autre un état postérieur, d'une transformation qui n'aurait pu se produire à contresens » (MC 305) (1). Cependant, une telle démonstration n'est pas toujours possible.

Un exemple nous permettra d'illustrer la démarche « en spirale » suivie par Lévi-Strauss dans son analyse des mythes. L'étude des mythes M_5 , M_{304} et M_{310} , tels qu'ils se trouvent résumés dans le tableau ci-après, lui donne l'occasion de faire les constatations suivantes. Superposons, dit-il, M_{304} et M_{310} . « Au premier coup d'œil, un réseau complexe de relations apparaît ; car si les chaînes syntagmatiques des deux mythes se reproduisent de la manière habituelle moyennant certaines transformations, elles engendrent, sur un point de leur coïncidence, un ensemble paradigmatic équivalent à une partie de la chaîne syntagmatique d'un mythe bororo (M_5) que nous avons montré tout au début du précédent volume, être une transformation du mythe de référence (M_1). Tout se passe donc comme si notre recherche, s'enroulant en spirale, après être revenue par un mouvement rétrograde vers son point de départ, reprenait momentanément sa marche progressive en infléchissant sa courbe le long d'un ancien trajet (...)

Par conséquent, selon la perspective où l'on se place, M_{304} s'articule avec M_{310} ou chacun d'eux s'articule séparément avec M_5 ; ou encore les trois mythes s'articulent ensemble. » On vérifie par là-même « la réversibilité réciproque d'une chaîne syntagmatique constituée par un seul mythe et d'un ensemble paradigmatic obtenu en pratiquant une coupe verticale à travers les chaînes syntagmatiques superposées de plusieurs mythes, unis entre eux par des rapports de transformation » (MC 324). Autrement dit, la chaîne syntagmatique de

(1) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 1), C).

M_5 , de M_{304} ou de M_{310} peut se convertir en ensemble paradigmatique permettant de déchiffrer la signification des deux autres mythes qui apparaîtront dès lors comme dérivés. Suivant l'ordre dans lequel ils seront examinés, l'un ou l'autre apparaîtra tour à tour comme primaire ou dérivé.



Si les résultats changent de nature, au fur et à mesure que l'enquête progresse, la méthode elle aussi se transforme. Nous avons vu déjà qu'elle devenait d'autant moins minutieuse et d'autant plus rapide que le champ d'investigation s'élargissait. Lévi-Strauss s'explique lui-même sur ce sujet dans l'« Avant-propos » de son troisième volume : « Au lieu, donc, qu'un nombre relativement restreint de mythes, provenant de régions limitrophes ou pas trop lointaines, fassent l'objet d'un balayage méthodique dont les alternances conservent à peu près toujours la même portée, nous étudierons ici à fond certains mythes et, pour d'autres qu'il faut chercher très loin, nous nous contenterons d'un accrochage sommaire, sinon même de brèves allusions. Ce retour à ce qu'en forçant à peine le sens technique des termes, on pourrait appeler une modulation d'amplitude, remplaçant la modulation de fréquence dont les précédents volumes respectaient davantage les normes, ne constitue pas un abandon définitif de notre ancien usage, mais une servitude provisoire, qui nous a été imposée par le transfert progressif de nos moyens d'investigation, depuis les mythes de l'Amé-

rique du Sud jusqu'à ceux de l'Amérique du Nord. Mais comme, en fait, dans le prochain volume, nous restreindrons l'enquête à un secteur limité bien qu'encore vaste de l'hémisphère boréal, nous pourrons revenir à une méthode d'analyse plus régulièrement fine, dont les résultats valideront de façon rétroactive les simplifications hardies, auxquelles, de temps à autre, l'ampleur même de notre dessein a pu nous conduire » (OMT 14).

Ainsi, la démarche « progressive-régressive », ou « en spirale », adoptée par la méthode structurale, entraîne-t-elle une modification graduelle et corrélative du champ d'étude, des moyens intellectuels mis en œuvre pour le connaître, et des résultats.

B) *Un mode d'analyse contrapuntique.*

Un des principes fondamentaux de la méthode suivie dans les *Mythologiques* est que les mythes sont à eux seuls inintelligibles, qu'ils s'éclairent et s'expliquent les uns les autres, leur sens étant fonction de la position qu'ils occupent par rapport à d'autres mythes, au sein de groupes de transformation : « Chaque mythe pris en particulier existe comme application restreinte d'un schème que les rapports d'intelligibilité réciproque perçus entre plusieurs mythes, aident progressivement à dégager » (CC 24). La démarche essentielle de l'analyse structurale, dans le domaine de la mythologie, est donc la comparaison ⁽¹⁾. L'interprétation d'un mythe oblige nécessairement à examiner l'ensemble des mythes qui constituent ses groupes de transformation et à les étudier conjointement. La tâche se révèle d'une grande complexité quand cet ensemble comporte plusieurs centaines de mythes, comme celui auquel s'attaquent les *Mythologiques*.

Elle se complique d'autant plus que Lévi-Strauss inaugure un nouveau mode de lecture des mythes, devant permettre d'en déchiffrer le contenu surdéterminé. Il n'aurait, dit-il, jamais pu élucider leur signification, s'il ne l'avait « simultanément appréhendée à tous les niveaux. » Autrement dit, si comme le déchiffreur d'un texte à partir d'une inscription en plusieurs langues, il n'avait compris « que les mythes transmettent le même message à l'aide de plusieurs codes », culinaire, acoustique, sociologique, etc. (MC 405) ⁽²⁾. La structure synchro-diachronique des mythes s'adjoint ainsi une troisième dimension, celle de la profondeur constituée par les différents niveaux que ces codes multiples introduisent.

La lecture contrapuntique des mythes pratiquée par Lévi-Strauss est mise en évidence par la composition même de *Le cru et le cuit*. La première partie, « Thème et variations », introduit un certain nombre

⁽¹⁾ Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 1).

⁽²⁾ Cf. I^{re} partie, chap. I, VIII.

de mythes, relatifs à l'origine du feu, de l'eau, des biens culturels et des maladies qui constituent le point de départ et de référence des analyses ultérieures. La deuxième partie met en évidence dans ces mythes confrontés à d'autres mythes (mythes d'origine des cochons sauvages, du tabac, etc.) un code sociologique (c'est-à-dire le rôle joué par les relations d'alliance et de parenté) (1). La troisième partie révèle dans les mythes d'origine du feu, des plantes cultivées et de « la vie brève », l'importance du code sensoriel (visuel, tactile, olfactif, auditif, gustatif). La quatrième partie examine les mythes précédents et de nouveaux mythes à la lumière du code astronomique ; la cinquième partie, à la lumière du code esthétique (CC 268).

Le deuxième volume des *Mythologiques* reprend et approfondit ce décodage des mythes. La première et la seconde partie de *Du miel aux cendres*, ont surtout pour but de montrer la symétrie de la mythologie du miel et du tabac par rapport à celle de la cuisine, en étudiant les transformations qui s'opèrent de l'une à l'autre. Au fil de sa démonstration, Lévi-Strauss décèle dans les mythes qu'il est amené à examiner, la présence simultanée de trois codes : « un code alimentaire dont les symboles sont les nourritures typiques de la saison sèche ; un code astronomique qui renvoie à la marche journalière ou saisonnière de certaines constellations ; enfin, un code sociologique construit autour du thème de la fille mal élevée, traîtresse envers ses parents ou son mari, mais toujours en ce sens qu'elle se montre incapable de remplir la fonction de médiatrice de l'alliance qui lui est assignée ». Dans les troisième et quatrième parties de son ouvrage, il montre comment la « convertibilité réciproque » de ces trois codes est assurée par cet « opérateur » ou ce « médiateur » que constitue le code acoustique, qui dans *Le cru et le cuit* jouait déjà le même rôle par rapport aux autres codes sensoriels (1).

Le troisième volume des *Mythologiques* aborde l'étude de mythes (mythes d'origine des constellations, des astres, du jour et de la nuit, etc.) dans lesquels le code astronomique apparaît au premier plan. L'approfondissement de ce code permet de mettre en évidence différentes formes de périodicité et de constater que le passage « des grands intervalles saisonniers à ces intervalles moindres que constituent les lunaisons et la suite des jours » donne naissance à une « mythologie des fluxions » interprétant « ces menues oscillations périodiques qui font alterner la nuit et le jour, l'amont et l'aval, le flux et le reflux, l'embâcle et la débâcle, la crue et la décrue » (OMT 288-9).

Cependant d'autres codes sont également mis en lumière : code anatomique (l'origine des constellations étant attribuée à un morcellement du corps humain), sociologique (le problème du mariage est

(1) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 1), A) c).

posé et envisagé sous les trois modalités de l'endogamie, de l'exogamie ou de la guerre), géographique (le mariage peut être proche ou lointain, et nécessiter un voyage en amont ou en aval du fleuve), éthique (condamnation des alliances répréhensibles, adultère, inceste, bestialité ; opposition de la chasteté au dévergondage). Les trois premières parties étudient l'intégration de ces différents codes, qui serviront à déchiffrer les mythes introduits ultérieurement. A partir de la quatrième partie, c'est le code éthique qui prend la première place. La quatrième et la cinquième parties révèlent dans les mythes sur les épouses des astres l'existence d'un traité de physiologie et d'éducation féminine. La sixième partie dégage de l'histoire des bisons secourables, des frères célibataires, de Tête Rouge, de l'Homme à la cicatrice et du Garçon de pierre, une philosophie de la numération, de l'histoire et de la chasse aux têtes (fondée sur l'équivalence de la guerre et du mariage). La septième partie enfin examine dans les mythes précédemment analysés ainsi que dans les mythes d'origine Mandan et Hidatsa, les « contours » de la cuisine, sous leur aspect naturel qu'est la digestion, et sous leur aspect culturel qui englobe recettes et manières de table.

Les différents codes qui ont servi à déchiffrer les mythes des trois premiers volumes des *Mythologiques* sont également utilisés dans le quatrième volume, qui étudie essentiellement les versions nord-américaines du mythe sud-américain du dénicheur d'oiseaux, qui constitue le mythe de référence du 1^{er} volume. Cependant, c'est le code techno-économique qui y tient la première place, Lévi-Strauss s'attachant d'abord à montrer comment en passant du Sud au nord-ouest de l'Amérique, les mythes se transforment en raison de la différence d'infrastructure. En Amérique du Sud, où les populations s'adonnent à l'agriculture et à la chasse, le mythe du dénicheur d'oiseaux (qui est un mythe d'origine du feu de cuisine) se transforme sur place en mythes d'origine de la viande et des plantes cultivées. Par contre, en Amérique du Nord, au centre-ouest des Rocheuses, contrée où l'on vivait de pêche plus que de chasse, et de cueillette, le même mythe se transforme en mythe sur l'origine des poissons, d'une part, et d'autre part sur l'institution des foires et des marchés qui permettent aux hommes de se procurer les ressources alimentaires que la nature ne leur fournit pas, mais aussi d'échanger des parures, des vêtements et des femmes. Ce qui explique que dans les régions périphériques, certaines transformations du mythe traitent de l'inceste (qui est refus d'échange), ou d'exogamie. En fait, « quel que soit le plan où se situent les mythes : cosmique, météorologique, zoologique ou botanique, technique, économique, sexuel, social, etc., les notions de partage, d'échange, et de transaction les dominent » ; « chaque mythe fait à sa manière la théorie d'un style d'existence parmi d'autres et qu'illus-

trent autant de maximes : « chacun pour soi », « donnant donnant », « part à deux », « chacun pour tous ». Chaque fois aussi, la charge de la démonstration incombe à une paire animale différente, et dont les membres sont vis-à-vis l'un de l'autre dans la position de partenaires, d'adversaires ou de rivaux » (HN 287).

Le code ethno-zoologique tient dès lors la seconde place dans le décodage des mythes. Lévi-Strauss consacre la septième partie de *L'homme nu* à la synthèse des observations faites en cours de route sur le rôle joué dans la mythologie par certaines espèces animales, rôle qui se ramène en définitive à celui d'« opérateurs binaires » (HN 500).

La lecture à plusieurs niveaux pratiquée par Lévi-Strauss lui permet ainsi de restituer le contenu surdéterminé des mythes et d'en dégager progressivement une vision globale et cohérente de l'univers.

En raison de cette pluridimensionnalité des mythes et des rapports d'interdépendance qui les relient les uns aux autres, à l'intérieur d'un système donné, le réseau des axes de transformation qu'il faut tracer pour interpréter un seul mythe devient d'une si grande complexité, que les quatre volumes parus des *Mythologiques* suffisent à peine à en esquisser les grandes lignes : « dès qu'on s'arrête sur les liaisons mythiques, on découvre que le réseau dessine un graphe d'une si forte « connexité », qu'à vouloir épuiser tous ses détails, le chercheur désespère de progresser. Dans son état actuel, l'analyse structurale des mythes est trop malhabile pour qu'une course en avant, même incertaine de son but et précipitée, ne soit pas préférable (puisque'il faut encore choisir) à une démarche lente et assurée qui permettra un jour de refaire posément, et en inventoriant toutes ses richesses, un itinéraire, que nous ne prétendons que jalonner » (MC 361).

Une telle entreprise exigeait une méthode appropriée. Lévi-Strauss s'est donc proposé « de traiter les séquences de chaque mythe, et les mythes eux-mêmes dans leurs relations réciproques, comme les parties instrumentales d'une œuvre musicale et d'assimiler leur étude à celle d'une symphonie » (CC 34). L'explication d'un mythe nécessitant l'examen de centaines d'autres mythes, il n'est plus possible de les étudier tous de manière systématique, en procédant pour chacun au découpage effectué pour le mythe d'Oedipe. Une démarche plus souple et plus complexe s'impose, qui substitue la ligne brisée à la ligne droite, le contrepoint à la mélodie. Tantôt un aspect d'un mythe est éclairé, tantôt un autre, suivant les besoins de la démonstration, tandis que le reste du mythe est laissé dans l'ombre, momentanément (pour être examiné plus tard, dans le même volume ou dans les volumes suivants) ou définitivement. Ainsi les mythes deviennent-ils progressivement intelligibles, au fil des pages et des volumes, si bien qu'il faut se livrer

à un véritable jeu de patience, pour suivre et réunir l'ensemble des interprétations relatives à chacun d'eux.

Les transformations mythiques requièrent en effet des dimensions multiples, qu'on ne peut explorer toutes en même temps : « Quelle que soit la perspective où l'on se place, certaines transformations passent à l'arrière-plan, ou se perdent dans les lointains. On ne les aperçoit plus que par intermittence, confuses et brouillées. En dépit de la séduction qu'elles exercent, il faut, au risque de se perdre, s'imposer comme règle de méthode de suivre toujours la même route, sans jamais s'écarter durablement de celle qu'on s'est d'abord tracée » (CC 126). Il s'agit, autrement dit, tout en gardant en main tous les fils de l'écheveau, de les débrouiller l'un après l'autre, en suivant un axe de transformation à la fois.

Le mythe de référence qui constitue le point de départ de l'analyse ne pouvait qu'être choisi au hasard, « puisque les principes organisateurs de la matière mythique sont en elle, et ne se révéleront que progressivement. Il est aussi inévitable que le point d'arrivée s'impose de lui-même et à l'improviste : quand un certain état de l'entreprise fera paraître que son objet idéal a acquis une forme et une consistance suffisantes pour que certaines de ses propriétés latentes, et surtout son existence à titre d'objet, soient mises définitivement hors de doute » (CC 11). Lévi-Strauss arrête, en effet, son enquête dans *Le cru et le cuit* et *L'origine des manières de table*, quand il a réuni un nombre suffisant de mythes pour pouvoir expliquer, dans ses grandes lignes, son mythe de référence. Dans *Du miel aux cendres*, où il se propose de parcourir le trajet inverse de celui effectué dans *Le cru et le cuit*, à travers d'autres mythes, tout en étudiant la convertibilité réciproque des codes alimentaire, astronomique et sociologique, qui lui ont servi à déchiffrer ces mythes, il s'interrompt quand il se trouve revenu au point de départ de son premier volume, et qu'il est parvenu à mettre en évidence la « valeur opératoire » du code acoustique par rapport à ces trois codes. En cours de route, il abandonne l'étude d'un mythe, quand celui-ci lui a fourni l'explication du motif dont il cherchait à élucider la signification ; et celle d'un groupe de mythes, quand il a réussi à retrouver sur le, ou les axes de transformation qu'il suit, la « relation canonique » qui exprime la loi des groupes de transformation et permet de conclure à la clôture du groupe considéré.

En réalité, il n'y a pas de terme à l'étude des mythes, « la divergence des séquences et des thèmes » étant « un attribut fondamental de la pensée mythique » : « Les thèmes se dédoublent à l'infini. Quand on croit les avoir démêlés les uns des autres et les tenir séparés, c'est seulement pour constater qu'ils se ressoudent, en réponse aux sollicitations d'affinités imprévues ». Les mythes sont « interminables », et leur interprétation apparaît comme une « tâche de Pénélope » (CC 13-4).

C) *La constitution des groupes de mythes.*

Pour la méthode structurale, un mythe se compose de l'ensemble de ses variantes. Ce principe se trouve réaffirmé dans les *Mythologiques* : « Un mythe ne se discute pas, il doit toujours être reçu tel quel » (MC 101-2), les additions, altérations, contradictions faisant partie intégrante du mythe et étant également significatives. La signification du mythe doit donc d'abord être déchiffrée au niveau du « groupe » qui englobe ses différentes variantes.

Or, il n'est pas toujours facile de distinguer de prime abord à quel groupe appartient un mythe. D'une part, en raison de la différence qui existe généralement entre le contenu apparent des mythes et leur armature logique, qui ne se révèle qu'au terme de l'analyse ; d'autre part parce que l'histoire des populations d'où proviennent ces mythes, étant pratiquement inconnue, on ignore dans la plupart des cas les contacts culturels qui ont pu s'établir entre elles, et par conséquent les zones et les courants de diffusion des mythes. Aussi est-ce en définitive à l'analyse structurale qu'il appartient de prouver qu'un mythe se rattache à tel ou tel groupe, et de suppléer « aux incertitudes des reconstructions historiques » (OMT 169). Cependant, si les groupes de mythes doivent être reconstitués par l'analyse structurale, quels sont les critères qui, aux débuts de la recherche, président au rapprochement des mythes et à l'élaboration progressive de ces groupes ?

Le regroupement des mythes ne pose pas de problème, quand on a affaire à des mythes originaires de mêmes populations, dont le contenu est similaire, et qui apparaissent par conséquent immédiatement « superposables dans leurs contours essentiels » (CC 156). C'est le cas des mythes tukuna M_{354} et M_{60} , qui racontent les mésaventures symétriques d'un « mari aventuré » (M_{354}) et d'une « épouse aventurée » (M_{60}) (OMT 17-20, 92-4). Aucune raison de principe ne désigne alors un ordre plutôt qu'un autre, pour aborder l'étude de ces groupes de mythes déjà constitués, mais dont on ignore cependant, à ce stade, quels sont les mythes primaires et les mythes dérivés. C'est donc le plus souvent la richesse des matériaux mis en œuvre par un mythe qui l'impose comme point de départ. Ainsi en est-il du mythe Arapaho M_{425} , par lequel Lévi-Strauss commence l'analyse du cycle nord-américain des épouses des astres (OMT 170).

Ce regroupement est par contre plus difficile à effectuer, quand il s'agit de mythes d'origines différentes, et pour lesquels les analogies se situant au niveau du code ou de l'armature, ne sont pas immédiatement décelables. Or, c'est là la situation la plus fréquente : « les cas où la parenté saute aux yeux constituent seulement des limites », et présentent peu d'intérêt pour l'analyse structurale qui cherche avant

tout « à dégager des propriétés communes, en dépit de différences parfois si grandes qu'on considérerait des mythes » qu'elle range dans le même groupe « comme des êtres totalement distincts » (HN 32). Confronté à des mythes apparemment dissemblables, Lévi-Strauss procède par tâtonnements, en se laissant guider par son intuition et la connaissance qu'il a acquise des grands schèmes de transformations mythiques, se réservant de démontrer de manière rigoureuse la validité des rapprochements d'abord effectués à titre hypothétique.

Le plus souvent, c'est la similitude des thèmes, des personnages ou des situations, qui le met sur la voie d'un groupe. C'est ainsi que le motif du conflit entre alliés et celui des cochons sauvages, présents dans un certain nombre de mythes, lui servent de fil directeur pour constituer le groupe des mythes d'origine de la cuisine (bororo = M_1 et gé = M_7 à M_{12}), et le groupe des mythes d'origine des cochons sauvages (tenetehara = M_{15} , mundurucu = M_{16} , bororo = M_{21}) ; et pour intégrer ces groupes dans un métagroupe, où viennent également se ranger les mythes ofaï (M_{14}) sur l'épouse du jaguar, tukuna (M_{53}) sur le genre du jaguar, et bororo (M_{20}), d'origine des biens culturels ⁽¹⁾.

D'autre part, lorsqu' « un aspect d'un mythe particulier apparaît inintelligible, une méthode légitime consiste à le traiter, de manière hypothétique et préliminaire, comme une transformation de l'aspect homologue d'un autre mythe, rattaché pour les besoins de la cause au même groupe, et qui se prête mieux à l'interprétation » (CC 21). C'est ce que Lévi-Strauss fait à maintes reprises. Il résout ainsi l'épisode de la gueule ouverte du jaguar dans M_8 par l'épisode inverse de la gueule béante dans M_{55} (CC 139-40) ou celui de la serviabilité réelle des vautours charognards dans M_1 à partir de leur mensongère serviabilité dans M_{65} . Or, si les mythes kayapo (M_8) et bororo (M_{55}) sont tous deux des mythes d'origine du feu, de même que le mythe guarani (M_{65}), le mythe bororo (M_1) auquel il est fait appel pour expliquer le mythe guarani, est apparemment un mythe d'origine de la pluie et non du feu. Cette méthode permet donc de constituer un groupe à partir de mythes, dont rien, à première vue, n'imposait le rapprochement.

La mise en lumière dans certains mythes de significations nouvelles, peut aider à découvrir rétrospectivement les mêmes significations dans des mythes précédemment étudiés, où elles se trouvent également présentes, mais de manière moins évidente. D'autres groupes se révéleront de cette façon. C'est ainsi que l'émergence dans M_1 et M_{124} d'un codage astronomique sous forme d'une référence à l'origine des Pléiades, incite Lévi-Strauss à vérifier si ce code n'existerait pas dans des mythes où il ne l'aurait pas aperçu, notamment

(1) Cf. I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 1), A), a).

dans le mythe bororo d'origine des étoiles (M_{34}), qui pourrait bien être aussi et plus précisément un mythe d'origine des Pléiades. Dans M_{34} , en effet, des enfants sont les instigateurs d'une nourriture végétale surabondante (le maïs), qu'ils consomment gloutonnement, avant d'être disjoints verticalement (ils s'enfuient au ciel au moyen d'une liane) et transformés en étoiles. De même, dans M_{124} , des frères sont les instigateurs d'une boisson « minérale » surabondante (l'eau qu'ils font jaillir du sol), qu'ils dispensent généreusement (insistant auprès de leur cadet, Asaré, pour qu'il n'en laisse pas une goutte), après quoi ils sont disjoints horizontalement (se séparant, sur terre) et prennent l'apparence des Pléiades. Les étoiles de M_{34} peuvent donc être assimilées aux Pléiades de M_{124} . Le rapprochement est d'autant plus plausible qu'un mythe matakó (M_{131}), dont l'armature est très proche de celle du mythe bororo d'origine des étoiles (M_{34}), renvoie explicitement aux Pléiades. Il est également vraisemblable, poursuit Lévi-Strauss, que le mythe de référence (M_1), dont le héros porte le même nom que la Constellation du Corbeau, dissimule une autre référence, cette fois aux Pléiades. Cette hypothèse lui est suggérée par l'épisode final, dans lequel le héros changé en cerf précipite son père dans les eaux d'un lac où les poissons cannibales « piranhas » le dévorent, sauf les viscères qui surnagent et se transforment en plantes aquatiques. Or, le motif des viscères surnageant se trouve associé dans certains mythes guyanais (M_{134} , M_{136}) à l'origine des Pléiades (CC 247-50).

Ainsi la méthode structurale constitue-t-elle progressivement ses groupes de mythes en rapprochant de manière hypothétique des mythes, et en démontrant ensuite la validité de tels rapprochements.

D) *Analyse structurale et analyse formelle.*

Lévi-Strauss abandonne dans les *Mythologiques* le schéma de découpage des mythes qu'il avait proposé pour le mythe d'Oedipe. C'est que ce schéma, fait pour mettre en évidence la structure synchrodiachronique du mythe, ne permet pas de représenter la dimension de la profondeur (dont nous avons dit qu'elle était une des principales découvertes des *Mythologiques*), constituée par les divers codes à la lumière desquels le message doit être interprété. Lévi-Strauss le remplace donc par un découpage du mythe en mythèmes, qui suit sur un axe horizontal, le développement linéaire de la chaîne syntagmatique ; l'axe paradigmatique est désormais constitué par la, ou les chaînes syntagmatiques d'un ou de plusieurs autres mythes, pareillement découpées en mythèmes, sur un axe horizontal, parallèle au premier, de façon à ce que les séquences qui se correspondent se trouvent rangées les unes sous les autres, en colonnes verticales. Il fait grand usage de ces « tableaux synoptiques » dans le premier volume,

puis il les abandonne progressivement dans les volumes suivants. C'est que leur fonction était « surtout didactique ». Il considère par conséquent que « le lecteur suffisamment entraîné à l'usage de ce procédé n'a plus besoin qu'on le lui inflige à tout bout de champ » (HN 566). Aussi se contente-t-il bientôt d'un résumé succinct du ou des mythes qu'il examine, dans lequel il s'attache à souligner leurs principaux points de convergence et de divergence. Si besoin est, il représente sous forme de modèles de nature diverse (tableaux, figures géométriques, etc.), ou exprime par des formules utilisant des symboles mathématiques ou logiques, les principales transformations nécessaires pour passer d'un mythe à l'autre (1).

De manière générale, Lévi-Strauss procède dans un premier temps à une analyse formelle du mythe, dont il cherche ensuite à interpréter le sens en le confrontant à d'autres mythes. L'analyse formelle a pour but d'opérer le découpage du mythe en épisodes, des épisodes en séquences, des séquences en mythèmes. Une fois ce découpage effectué, il cherche à découvrir, d'une part, les oppositions pertinentes constitutives des épisodes et de leurs séquences (c'est-à-dire la structure narrative du mythe) ; d'autre part, les oppositions pertinentes existant entre les mythèmes qui composent ces épisodes et ces séquences (c'est-à-dire la structure ou armature logique du mythe). Ce faisant, il s'efforce de repérer les différents codes dans lesquels le message du mythe peut être interprété. L'analyse formelle se présente donc déjà comme une analyse comparative, mais limitée au contexte d'un seul mythe, et portant sur les éléments qui le constituent.

Nous renvoyons, à titre d'exemple, à l'analyse formelle du mythe M_{351} , qui sert de point de départ au troisième volume des *Mythologiques* (OMT 17-26) (2), Lévi-Strauss ayant pris la peine de la développer dans un but didactique, pour permettre au lecteur de s'initier à sa méthode. Habituellement, il passe très vite sur cette étape, dont il se contente de présenter les conclusions, sans s'attarder à exposer les démarches qui lui ont permis d'y parvenir. C'est que l'analyse formelle ne représente qu'une phase préliminaire de l'explication structurale, fondée sur la comparaison des mythes (3). Elle n'en constitue pas moins le préalable de cette comparaison, dans la mesure où elle s'attache à réduire la variété des contenus à un petit nombre d'oppositions qui peuvent se retrouver dans des contextes différents, et où elle donne ainsi la possibilité de rapprocher des mythes apparemment très dissemblables. Cependant, si elle permet de mettre en évidence la structure formelle du mythe, elle laisse son contenu inex-

(1) Cf. 1^{re} partie, chap. III, 1^{re} partie, II, 1), A), a).

(2) Cf. Également l'analyse du mythe oïlé d'origine du miel, M_{192} , qui constitue une analyse de type formel : 1^{re} partie, chap. II, V, C).

(3) Cf. 1^{re} partie, chap. III, 1^{re} partie, II.

pliqué. Or, c'est à l'élucidation de ce contenu que Lévi-Strauss accorde la plus grande importance et réserve tous ses soins. Dans *L'origine des manières de table*, il consacre quatre cents pages à déchiffrer la signification du mythe de référence M₃₅₄, alors que quelques pages lui ont suffi à en découvrir la structure.

E) *L'analyse structurale et l'ethnographie.*

Nous avons dit l'importance de l'enquête ethnographique aux étapes préliminaires de l'analyse structurale des mythes (1). Il nous reste à rendre compte de l'utilisation qui en est faite.

L'ethnographie sert d'abord à définir la fonction sémantique ou logique (autrement dit la signification) des termes qui composent la trame du récit. Lévi-Strauss considère, en effet, que cette fonction est toujours liée à la pratique ou à la théorie indigènes, quelle que soit la complexité de ce rapport (2). Les quelques exemples qui suivent permettront de préciser et d'illustrer la façon dont l'information ethnographique est exploitée.

Avant d'aborder l'étude de la mythologie du miel et du tabac, Lévi-Strauss s'est amplement documenté sur leurs variétés, les significations que les Indiens d'Amérique leur attribuent, et les usages qu'ils en font. Il a appris que « les miels de l'Amérique tropicale se rencontrent en quantités insignifiantes ou appréciables (et toujours très inégales), selon qu'ils proviennent d'espèces terrioles ou arboricoles ; que les espèces arboricoles comprennent des abeilles et des guêpes au miel généralement toxique ; enfin que les miels d'abeilles peuvent être eux-mêmes doux ou enivrants » (MC 43-4). Il a également découvert que le miel et le tabac constituent tantôt un « aliment suprême », tantôt un « poison extrême », selon leur origine, les modalités de leur préparation, et les circonstances de leur consommation (MC 44-54). Le miel est en effet passible de deux conditions : frais ou fermenté ; et le tabac aussi de plusieurs : brûlé ou mouillé, et dans ce dernier cas, cru ou cuit. Le miel se situe donc en deçà de la cuisine (étant un aliment qui se trouve « tout prêt » dans la nature), à la charnière de la nature et de la culture ; le tabac lui a sa place au-delà de la cuisine (devant être soumis à une préparation avant d'être consommé), du côté de la culture (MC 236).

Ces renseignements lui permettent d'aboutir aux conclusions suivantes : « On peut donc prévoir qu'aux deux extrémités du champ sémantique faisant l'objet de notre investigation, les mythes sur l'origine du miel ou du tabac, dont nous avons déjà postulé et partiellement vérifié qu'ils se dédoublaient en fonction d'une opposition

(1) Cf. 1^{re} partie, chap. II, III, B) ; 1^{re} partie, chap. IV, II, 1), A).

(2) Cf. 1^{re} partie, chap. I, VII ; 1^{re} partie, chap. III, II^e partie, II.

entre le « bon » et le « mauvais » miel, le « bon » et le « mauvais » tabac ⁽¹⁾, subiront un second clivage, situé sur un autre axe, et déterminé cette fois, non par des différences affectant les *propriétés naturelles*, mais par des différences évoquant des usages culturels. Enfin, et puisque, d'une part, le « bon » miel est *doux* tandis que le « bon » tabac est *fort*, et que d'autre part, le « miel » (de miel) est consommable *cru*, tandis que dans la majorité des cas le « miel » (de tabac) résulte d'avoir été préalablement *cuit*, il faut s'attendre à ce que les rapports de transformations entre les divers types de mythes « à miel » et « à tabac » revêtent l'aspect d'un chiasme » (MC 55). Ce sont là des hypothèses destinées à orienter l'analyse des mythes, qui devra ensuite en vérifier la validité ⁽²⁾.

Lévi-Strauss constate bientôt qu'un certain nombre de mythes font du miel immodérément convoité, la cause d'une pathologie de l'alliance matrimoniale. M_{20} met en scène un couple trop passionné, qui par ses ardeurs corrompt le miel et le rend impropre à servir de prestation entre des beaux-frères; M_{24} inverse cette configuration à la fois sur le plan alimentaire et sur le plan sociologique, puisqu'un miel souillé par l'adjonction d'embryons de serpent provoque la rupture d'un couple désuni; les mythes du Chaco et du Brésil (M_{212} , M_{215} à M_{218}) font de « la fille folle de miel », une captatrice libidineuse des prestations d'alliance (habile à trouver un mari, elle empêche celui-ci d'être aussi un gendre et un beau-frère, en prétendant consommer toute seule le miel par le moyen duquel il pourrait assumer sa condition d'allié), qui détournant le miel de sa fonction sociale, fait en quelque sorte retomber l'alliance matrimoniale au niveau de l'union physique.

Pour expliquer ce rôle attribué au miel par les mythes, il convient de se référer au double usage culturel qui en est fait par les populations dont ils proviennent. Le miel peut en effet être élevé au-dessus de sa condition naturelle de deux façons. « Sur le plan sociologique et sans transformation physico-chimique, le miel reçoit une affectation privilégiée qui fait de lui la matière par excellence des prestations dues aux alliés. Sur le plan culturel et par transformation physico-chimique, le miel frais immédiatement consommable sans précautions rituelles devient, grâce à la fermentation, un breuvage religieux destiné à une consommation différée. Socialisé dans un cas, le miel est culturalisé dans l'autre. Les mythes choisissent telle ou telle formule en fonction de l'infrastructure techno-économique, ou bien ils les cumulent quand celle-ci leur en laisse la liberté. Et de manière corrélative, le person-

⁽¹⁾ Cf. MC 22-3.

⁽²⁾ Ces hypothèses seront effectivement vérifiées dans la suite de l'ouvrage : cf. MC 340.

nage de la fille folle de miel, se définit grâce à l'une ou l'autre de ces deux dimensions ; tantôt régulièrement socialisée (elle a fait un bon mariage) mais culturellement déficiente (elle ne laisse pas au miel le temps de fermenter) et désocialisant son époux ; tantôt foncièrement asociale (éprise de son beau-frère, meurtrière de son mari) mais doublement en règle avec sa culture : puisqu'on ne fait pas d'hydromel en Guyane, et que rien ne s'oppose à ce que le miel soit aussitôt consommé » (MC 241-3).

Ayant mis en évidence toutes les équivoques que l'idée de miel recouvre dans la pensée indigène (« d'abord au titre de mets naturellement « cuisiné » ; puis en raison de ses propriétés qui le font doux ou aigre, sain ou toxique ; enfin parce qu'il peut être consommé frais ou fermenté »), Lévi-Strauss peut ainsi expliquer l'ambiguïté qui, dans les mythes « à miel », contamine d'autres êtres : « La constellation des Pléiades, alternativement mâle ou femelle, nourricière et mortifère ; la sarigue, mère puante ; et la femme elle-même, dont on n'est jamais sûr qu'elle demeurera bonne mère et épouse fidèle puisqu'on risque de la voir se changer en ogresse lubrique et meurtrière, à moins de la réduire à la condition de vierge cloîtrée ». L'ambiguïté du miel se manifeste non seulement « par le moyen d'équivalences sémantiques », mais encore par des « procédés métalinguistiques », jouant sur la dualité du nom propre et du nom commun, de la métonymie et de la métaphore, du sens propre et du sens figuré (MC 253).

Le jaguar figure dans de nombreux mythes, où il joue souvent le rôle de maître du feu et de bienfaiteur de l'humanité. Comment expliquer que cet animal redoutable puisse occuper une telle fonction ? Pour répondre à cette question, Lévi-Strauss cite un ethnologue spécialiste de la Colombie, qui affirme que « contrairement à la croyance populaire (...) le .. jaguar.. n'offre pas un réel danger pour l'homme qu'il n'attaque jamais le premier. Les Indiens le savent par expérience directe, car, bien mieux que nous, ils connaissent les animaux de la forêt ». Il souligne également le fait que le jaguar se nourrit des mêmes animaux que l'homme (tapir, cerf, cochons sauvages, petits rongeurs, bétail) et que par conséquent il est pour l'homme un concurrent redoutable par sa force, son agilité, l'acuité de sa vue et de son odorat. Il résulte de ces informations que le jaguar apparaît bien plus comme un rival de l'homme que comme un mangeur d'homme. Ce dernier rôle, quand il lui est attribué par les mythes de façon actuelle ou virtuelle, aurait selon Lévi-Strauss « la valeur d'une expression métaphorique de l'autre » (CC 105-6).

L'ethnologie permet pareillement à Lévi-Strauss d'élucider la signification de la séquence des quatre oiseaux, dans le mythe ofaïé M_{192} : en lui révélant que ces oiseaux sont de la même famille (des psittacidés), mais qu'ils se distinguent par leur taille ; elle lui fournit le pre-

mier couple d'oppositions qui sert d'amorce à leur classement, et à la découverte de leurs fonctions respectives (MC 64-5) ⁽¹⁾.

Pendant, l'ethnographie aide non seulement à découvrir la fonction des termes du récit, mais encore à rendre compte de certains aspects des mythes, qui resteraient sans elle incompréhensibles. Comment expliquer, par exemple, que les Shérenté inversent dans leur mythe d'origine du feu (M_{12}) un mythe bororo d'origine de l'eau (M_1) ? M_1 montre en effet la disparition du feu et la création de l'eau ; M_{12} , la disparition de l'eau et la création du feu. Les facteurs écologiques et religieux donnent la clé de cette inversion, due au fait que les Bororo vivent et pensent sous le signe de l'eau (leur genre de vie étant à demi-terrestre et à demi-aquatique, dans les basses terres où ils étaient surtout établis), alors que les Shérenté pensent en termes de sécheresse, c'est-à-dire d'eau négativée (étant obsédés par la menace d'une conflagration universelle, bien qu'ils ne fussent pas particulièrement exposés aux risques de la sécheresse) (CC 199-200).

L'ethnographie permet enfin de vérifier *a posteriori* la validité des résultats obtenus de manière déductive par l'analyse formelle. C'est grâce à elle que Lévi-Strauss peut prouver que les rapports de transformation qu'il a décelés entre les mythes M_1 et M_{124} , ont une réalité objective, la Constellation du Corbeau remplissant dans M_1 , et dans l'hémisphère austral (d'où provient M_1), la même fonction que celle d'Orion dans M_{124} , et dans l'hémisphère boréal (d'où provient M_{124}) (CC 235-245) ⁽²⁾.

F) *L'analyse structurale et l'histoire.*

Nous avons vu à quelles conditions la méthode structurale se permettait de recourir à l'histoire, et l'utilisation qu'elle en faisait ⁽³⁾. Lévi-Strauss se livrant, dans *L'origine des manières de table*, à une critique systématique de la méthode historique, il nous a paru intéressant d'en rendre compte, dans la mesure où elle débouche sur une définition *a contrario* de la méthode structurale.

Le cycle nord-américain du mari-étoile fournit l'occasion de ce débat méthodologique, ayant fait l'objet de recherches attentives de la part d'un disciple de l'école historique, S. Thompson. Cette école pratique la méthode suivante. Elle commence par « recenser toutes les leçons connues d'un récit transmis par la tradition orale. Elle découpe ensuite ce récit en motifs ou épisodes les plus courts qu'on puisse reconnaître et isoler, soit parce qu'ils reviennent sous la même forme dans plusieurs versions, soit au contraire, parce qu'ils surgissent à l'improviste dans une version entre des motifs déjà notés. On cal-

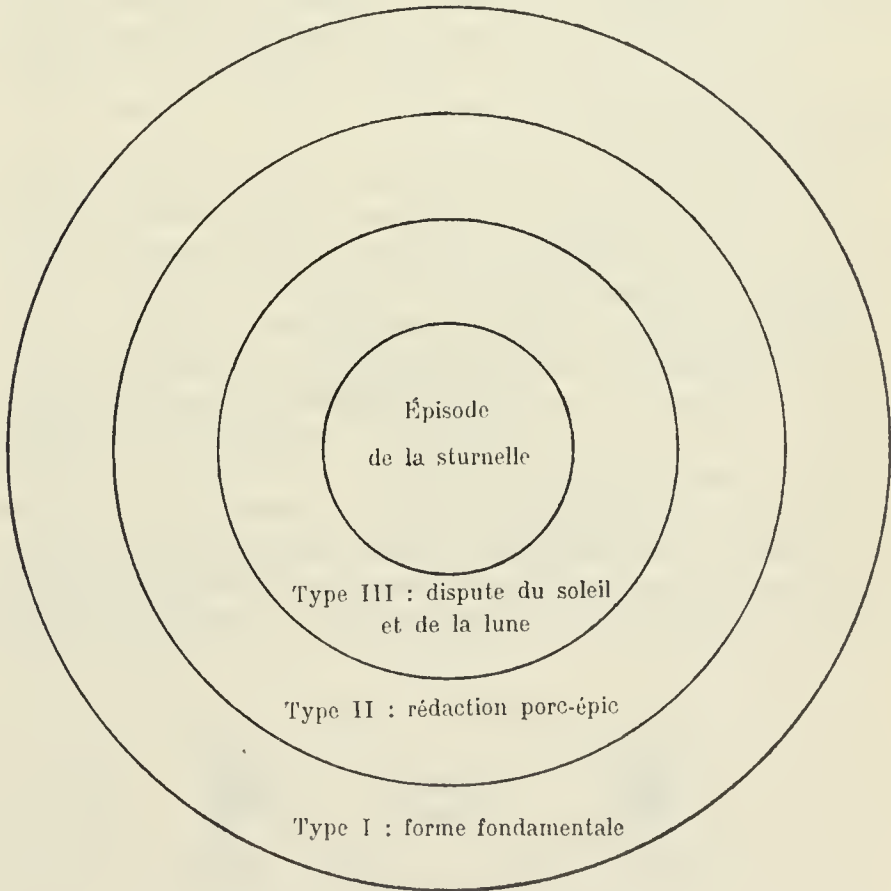
⁽¹⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, V, C).

⁽²⁾ Cf. I^{re} partie, chap. III, 3), A), a).

⁽³⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, III, B).

cule la fréquence de ces motifs et on dose en conséquence les symboles conventionnels qui servent à dresser la carte de distribution. En comparant les valeurs numériques et leur répartition dans l'espace, on s'efforce de dégager des types qui se distinguent par leur ancienneté relative, et de déterminer leur centre de diffusion » (OMT 186).

Une telle méthode a permis à S. Thompson d'aboutir au schéma suivant, dans lequel la « forme fondamentale » rassemble les motifs qui offrent la plus grande fréquence statistique, couvre l'aire de distribution la plus étendue, et est considérée comme la plus ancienne (elle daterait du XVIII^e siècle environ) ; les deux autres types de récit, dénommés « rédaction porc-épic » et « dispute du soleil et de la lune » (Thompson distingue encore trois variantes, les types IV, V et VI, que Lévi-Strauss laisse de côté), dérivés de cette « forme fondamentale », occupent une aire dont l'étendue est de plus en plus limitée, selon que la date de leur apparition est plus récente.



*Schéma théorique de la distribution
des mythes sur les épouses des astres
selon l'école historique.*

Lévi-Strauss formule un certain nombre de critiques à l'encontre de cette méthode historique. Tout d'abord, elle ne se préoccupe pas de définir préalablement et de manière rigoureuse « en quoi consiste un fait de folklore. Ou plus exactement, elle reconnaît comme fait tout élément que l'appréciation subjective de l'observateur lui désigne pour tel en se fondant sur le contenu apparent du récit ».

Jamais ou presque, elle ne tente « une réduction d'où résulterait que deux ou plusieurs motifs, séparés sur un plan superficiel, sont en rapport de transformation, de sorte que le caractère de fait scientifique n'appartient pas à chaque motif ou à tels d'entre eux, mais au schème qui les engendre, bien qu'il reste lui-même à l'état latent. On se contente d'inventorier des termes, sans les mettre en relation ». Cela provient du fait qu'elle « considère seulement l'absence, la présence et la distribution géographique d'éléments qui, pour elle, restent dénués de signification » (OMT 186-7). De plus, Thompson, qui date « sa forme fondamentale » du XVIII^e siècle, semble ignorer que, comme le démontrent les *Mythologiques*, les mythes nord-américains transforment des mythes provenant de l'Amérique du Sud. « Il faut donc que les uns et les autres s'inspirent de schèmes communs aux deux hémisphères et dont l'âge ne saurait se chiffrer en décennies, mais en millénaires » (OMT 186-191).

Lévi-Strauss se propose donc de prouver « que les quatre variantes, à partir desquelles Thompson croit reconstruire l'évolution historique du mari-étoile, ne diffèrent pas comme des objets inertes, dont on se contente de reconnaître l'extension inégale dans l'espace et dans la durée ; mais qu'elles entretiennent des rapports dynamiques, qui les mettent en corrélation et en opposition les unes avec les autres. Ces rapports déterminent à la fois les caractères distinctifs de chaque variante, et mieux que les fréquences statistiques, ils permettent d'expliquer leur distribution » (OMT 191).

Pour rendre sa démonstration plus convaincante, il l'aborde par le biais de deux épisodes auxquels Thompson n'attribue presque aucun rôle, parce qu'il les tient pour des développements tardifs et locaux : l'épisode de la sturnelle dans le type II, et celui de

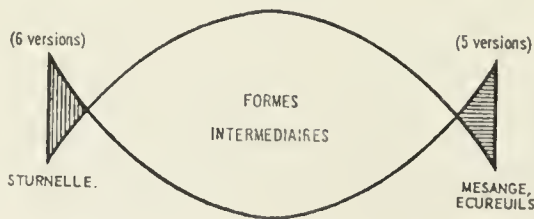
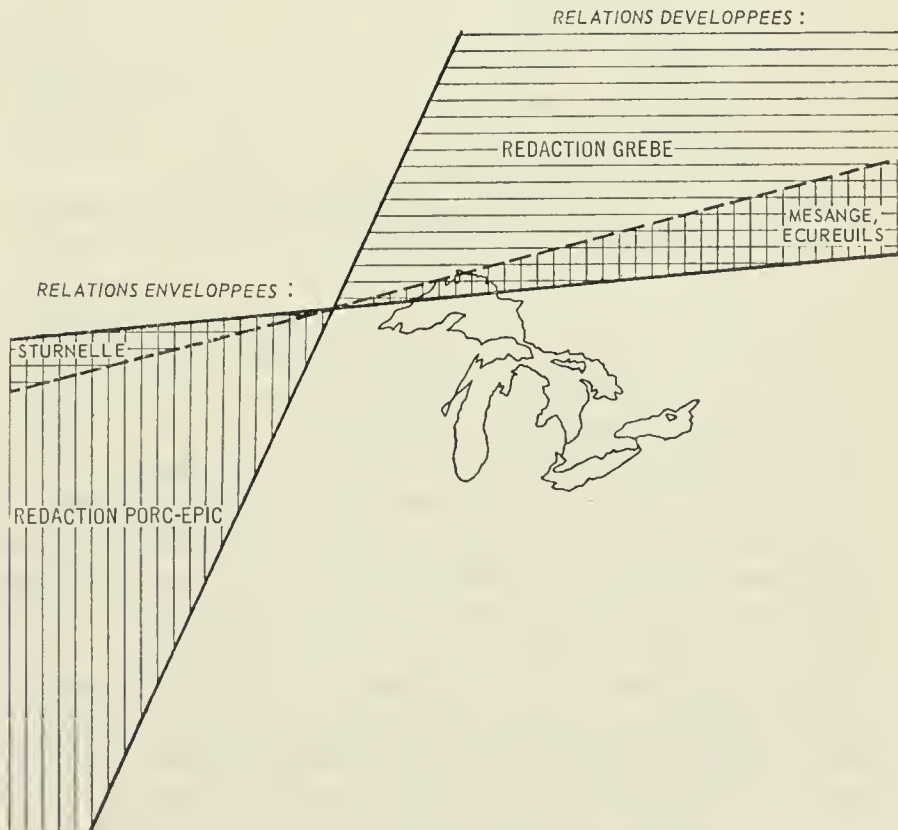


Schéma théorique de la distribution des mythes sur les épouses des astres selon la méthode structurale.

la mésange et des écureuils dans le type III, qui proviennent de deux régions très éloignées l'une de l'autre, et différentes par la langue et la culture, respectivement Siouan des Plaines ou Algonkin de la forêt et de la côte. Il commence par montrer que ces deux épisodes figurent dans des récits qui se trouvent en rapport de symétrie inversée, se faisant pendant d'une manière théorique, de part et d'autre d'un certain nombre de formes intermédiaires. Examinant alors ces formes, il découvre que le même type de relation prévaut entre la « forme fondamentale » de Thompson (qui n'est empiriquement attestée que dans le « croissant septentrional », s'étendant du nord-est de l'Alaska jusqu'aux côtes de la Nouvelle-Écosse), et les variantes des Plaines, qui débute par la dispute du soleil et de la lune. Passant enfin à l'examen de la « rédaction porc-épic », il constate pareillement que la rédaction porc-épic des tribus des Plaines (où l'épisode du porc-épic, coïncidant avec le début de l'hiver, précède celui des épouses des astres), se trouve en rapport de corrélation et d'opposition avec la rédaction grèbe des Algonkin orientaux (où l'épisode du porc-épic



Ajustement de la structure logique et de la distribution géographique des mythes sur les épouses des astres.

est remplacé par celui du grèbe, qui s'achève par le retour du printemps, et suit l'histoire de la dispute des astres).

Lévi-Strauss en conclut que tous les types du mythe sur les épouses des astres (ou mythe du mari-étoile), entre lesquels Thompson cherche à établir des rapports de dérivation historique ou d'inclusion géographique, s'intègrent dans un système global et cohérent, où ils forment des paires de termes opposés, qu'il serait vain de vouloir interpréter séparément, leur sens étant différentiel.

L'épisode de la sturnelle prend place dans la rédaction porc-épic et constitue avec elle « un système où les relations pertinentes s'expriment sous forme enveloppée » ; ce système est en opposition diamétrale avec celui qui inclut la rédaction grèbe et l'épisode de la mésange et des écureuils dans lequel « les relations pertinentes s'expriment sous forme développée ». En effet, les fonctions cumulées par un seul animal dans le premier système, se trouvent réparties entre des animaux différents dans le deuxième. Le porc-épic, situé à l'intersection de la nature et de la culture, exprime sous une forme enveloppée la même relation que les personnages disjoints du grèbe (nature) et du plongeon (culture) expriment sous forme développée. Il en est de même de la sturnelle, qui, placée à l'intersection du ciel et de la terre, exprime sous forme enveloppée la même relation que trois animaux distincts, échelonnés à des distances variables du ciel et de la terre (la mésange au ciel, l'écureuil rayé sur la terre, l'écureuil rouge à une distance moyenne des deux), expriment sous forme développée.

Projetée sur la carte, cette structure logique coïncide approximativement avec la distribution géographique des tribus où on rencontre les quatre types.

Ce n'est qu'après avoir mené dans la synchronie cette « étude d'anatomie comparée », qui lui permet de mettre en lumière le système cohérent constitué par l'ensemble des mythes considérés, que Lévi-Strauss aborde le problème historique, et s'interroge sur la genèse d'un tel système. Il se demande si les renversements réguliers observés de part et d'autre de l'intersection des rédactions porc-épic et grèbe, ne s'expliqueraient pas par « quelque différence significative existant entre les genres de vie, les structures sociales, les formes d'organisation politique, ou les pratiques religieuses » des tribus dont proviennent ces rédactions. Il est obligé de conclure par la négative : la seule frontière dont le tracé respecte l'opposition des deux systèmes est celle de l'habitat du porc-épic, qui couvre à peu près l'aire de distribution de la rédaction grèbe, et fait par conséquent défaut dans l'aire de distribution de la rédaction porc-épic. « Il n'est donc pas inconcevable que la rédaction porc-épic soit née comme une réaction idéologique à l'infrastructure ». L'importance du porc-épic dans la mythologie serait, dans ces conditions, fonction de son exotisme. Cette hypo-

thèse est d'autant plus plausible que les Algonkin des Plaines et leurs voisins Siouan proviennent, semble-t-il, du nord-est, région où vivait le porc-épic : ils auraient par conséquent inversé, en perdant l'animal réel, un système mythologique très proche à l'origine de celui que les Ojibwa et les Algonkins orientaux ont conservé. Un système unique aurait ainsi engendré des formes mythiques différentes, qui répondent au besoin d'ajuster une image du monde à de nouvelles conditions de vie et de pensée (OMT 218-24).

Parvenu au terme de sa démonstration, Lévi-Strauss souligne lui-même les divergences fondamentales qui existent entre méthode structurale et méthode historique : « Là où l'école historique cherche à repérer des liaisons contingentes et les traces d'une évolution diachronique, nous avons découvert un système intelligible dans la synchronie. Là où elle inventorie des termes, nous n'avons aperçu que des relations. Là où elle collectionne des débris méconnaissables ou des agrégats fortuits, nous avons mis à jour des contrastes signifiants » (OMT 215-6).

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Nous nous sommes jusqu'ici efforcés de définir et d'analyser la méthode structurale de façon aussi objective que possible, en nous interdisant de porter un jugement qui ne pourrait être que parcellaire et insuffisamment fondé. Le moment est venu, maintenant que nous avons donné une vue d'ensemble de la méthode, de faire le point et de conclure.

Pour ce qui est de son outillage conceptuel, nous accordons à D. Sperber et A. Badiou (1), qu'il est souvent trop vaguement et approximativement défini. Lévi-Strauss est d'ailleurs le premier à le reconnaître, parlant des « acceptions très lâches » qu'il a données à un certain nombre de concepts utilisés dans l'analyse des mythes, domaine où il a pourtant le plus approfondi et affiné sa méthode : « Si l'analyse structurale des mythes a un avenir devant elle, la manière dont, à ses débuts, elle a choisi et utilisé ses concepts devra faire l'objet d'une sévère critique. Il faudra que chaque terme soit à nouveau défini, et cantonné dans un usage particulier. Surtout, les catégories grossières que nous utilisons comme des outils de fortune devront être analysées en catégories plus fines et méthodiquement appliquées. Alors seulement, les mythes seront passibles d'une analyse logico-mathématique véritable, dont on nous pardonnera peut-être, eu égard à cette profession d'humilité, de nous être naïvement amusé à esquisser les contours » (CC 39).

C'est cette imprécision des concepts utilisés, qui nous a obligé à consacrer un chapitre à leur définition, en confrontant les indications sommaires de Lévi-Strauss, d'une part au vocabulaire de la linguistique, dans lequel il puise le plus souvent, d'autre part aux différents contextes dans lesquels ces concepts figurent.

Quant aux principes qui commandent la méthode structurale,

(1) Cf. I^{re} partie, chap. 1, Conclusion.

nous avons eu maintes fois l'occasion de montrer que Lévi-Strauss, qui les avait également, pour la plupart, empruntés à la linguistique, et qui avait été d'abord tenté de les transposer fidèlement au domaine de l'ethnologie, a été peu à peu amené à les adapter à la spécificité de son objet d'étude, et par là-même à réviser sur bien des points les positions auxquelles il s'était d'abord rallié. C'est ainsi que, bien qu'il se soit donné pour objectif l'appréhension du fait social total, il a pratiquement limité son champ d'investigation aux institutions et aux produits de la pensée sauvage, se rendant compte que cette limitation était la condition d'une connaissance en profondeur. De même, après avoir affirmé son adhésion au principe d'immanence, il a été conduit, en abordant la mythologie, à utiliser de manière systématique l'information historique et surtout ethnographique dont il pouvait disposer. Tout en optant pour l'analyse synchronique, il n'en a pas moins cherché à dépasser l'antinomie de la synchronie et de la diachronie, et à fonder une « histoire structurale » qui conjuguerait « l'étude des procès et celle des structures ». Il a beau vanter les possibilités infinies de la logique binaire, il ne s'en contente pas, et lui adjoint bientôt une logique dialectique plus souple et plus complexe.

On peut donc reprocher à la méthode structurale, une définition insuffisamment précise de ses concepts, et les contradictions qui existent entre sa théorie et sa pratique. Ces lacunes et ces contradictions montrent certes qu'elle n'est pas aussi rigoureuse qu'elle ambitionne de l'être. Mais nous aurions tendance à les considérer comme un aspect plus positif que négatif, comme la contrepartie et la preuve de son dynamisme et de sa créativité. La méthode structurale ne constitue pas un système clos, défini une fois pour toutes, de principes et de règles qui permettent par un tour de passe-passe de rendre intelligible n'importe quel objet. Elle se présente au contraire comme un système ouvert, en constante évolution, qui n'a cessé de se préciser, de se dépasser lui-même, de s'adapter aux nouveaux objets auxquels elle s'attaquait. Ce fait, à lui seul, suffirait à prouver que, contrairement à une croyance répandue à notre époque, le structuralisme ne saurait être considéré comme une science infaillible, comme la clé de l'intelligibilité, mais comme une méthode de connaissance relative, comme l'est toute méthode de connaissance.

L'originalité et l'efficacité de la méthode structurale, ne résident pas simplement, comme on le croit trop souvent, dans l'utilisation des concepts de système et de structure. Car, comme le remarque à juste titre R. Boudon, la révolution qu'elle a permise date « non du moment où on a compris que les langues, les personnalités, les marchés, les sociétés constituent des systèmes », car depuis Aristote, personne sans doute ne l'ignorait, « mais du moment où on a imaginé un outillage mental permettant d'analyser à l'aide de théories scientifiques ces

systèmes en tant que systèmes » (1). L'intérêt du structuralisme de Lévi-Strauss est précisément d'avoir réussi à créer cet outillage qui permette aux termes de système et de structure de devenir opératoires, en se prêtant à la formalisation. Il a pour cela intégré le concept de structure « dans le contexte d'une théorie hypothético-déductive vérifiable appliquée à un système. La fonction de cette théorie est d'expliquer l'interdépendance des éléments du système ou, en d'autres termes, l'ensemble des relations qui le caractérisent » (2). Le concept de structure ne se rapporte pas à l'objet, mais au modèle logique qui permet de rendre compte de ses caractéristiques. Ce modèle logique peut prendre les formes les plus diverses, allant du modèle mathématique vérifiable (c'est le cas des modèles utilisés pour l'étude des systèmes de parenté), à un simple ensemble de propositions verbales dont les conséquences sont obtenues par une procédure déductive plus ou moins complexe (c'est là la démarche utilisée le plus souvent dans l'analyse des mythes).

Il ne suffit pas, par conséquent, de déclarer qu'un objet possède une structure, ou en d'autres termes, qu'il représente un système d'éléments interdépendants, une totalité non réductible à la somme de ses parties, pour le rendre *ipso facto* plus intelligible. Une telle croyance constitue « le structuralisme magique » (3), par rapport auquel le structuralisme de Lévi-Strauss peut être défini sans hésitation comme un structuralisme scientifique.

Il n'échappe pourtant pas entièrement aux illusions du « structuralisme magique », dans la mesure où, comme celui-ci, il assimile en fait les structures aux essences de la métaphysique (4). Il ne fait pas de doute pour lui, que la structure révèle la signification profonde, la nature véritable, l'essence cachée des phénomènes : elle est réelle, même si elle n'est pas directement observable, et les modèles qui y donnent accès sont vrais (5). On accède à l'intelligibilité des phénomènes, en dégageant leur structure irréductible, structure donnée qu'il s'agit simplement de découvrir. Lévi-Strauss insiste en effet sur le fait que « l'effacement du sujet représente une nécessité d'ordre, pourrait-on dire, méthodologique » : confronté au discours anonyme du mythe, le sujet doit accepter « qu'il prenne conscience à travers lui » (HN 561-2) (6).

La méthode structurale s'oppose ainsi au « constructivisme » ou « structuralisme génétique » dont se réclame J. Piaget, pour qui la clé

(1) R. BOUDON, *A quoi sert la notion de structure ?*, Gallimard, Paris, 1968, p. 159, 213.

(2) idem, *ibidem*, p. 53.

(3) idem, *ibidem*, p. 159.

(4) idem, *ibidem*, p. 139-40.

(5) Cf. I^{re} partie, chap. I, II et V ; III^e partie, chap. 1, III, A), 3) et 4).

(6) Cf. I^{re} partie, chap. III, II^e partie, II ; II^e partie, chap. II, II.

de l'intelligibilité réside dans la construction progressive des structures, permettant de rendre compte, de façon de plus en plus adéquate, des phénomènes considérés, aux différentes étapes de la recherche, et n'ayant par là-même qu'une valeur opérationnelle (1). Dans cette perspective, « la nature dernière du réel est d'être en construction permanente, au lieu de consister en une accumulation de structures toutes faites » : « l'« être » des structures, c'est leur structuration » (2). L'existence des structures dès lors, loin de supprimer l'activité créatrice du sujet, comme tend à le faire le structuralisme de Lévi-Strauss, l'implique nécessairement : ce sont les opérations du sujet qui sont génératrices des structures en leur construction et reconstruction permanente. Un tel point de vue aboutit, nous semble-t-il, à une conception de la connaissance et de l'homme plus féconde et plus vraie que celle que défend le structuralisme (3). Celui-ci s'apparente donc au « structuralisme magique », non en tant que méthode, mais par les présupposés philosophiques qui le commandent et qui permettent de le définir comme un antiréductionnisme, chevauchant à la fois l'apriorisme et le platonisme (4).

Par ses démarches, enfin, la méthode structurale reproduit la méthode expérimentale. Son originalité consiste simplement à avoir transposé cette méthode, du domaine des sciences physiques et naturelles à celui des sciences humaines. Une telle méthode n'est pas en soi une garantie de rigueur scientifique. Sa valeur dépend d'une part des instruments de recherche dont dispose celui qui la pratique (et par là-même des recherches antérieures), d'autre part des qualités qu'il possède, enfin de la nature de l'objet étudié.

La méthode structurale a de toute évidence bénéficié des progrès scientifiques récents, notamment de ceux de la linguistique, des mathématiques et de la logique modernes. Les instruments qu'elle leur a empruntés (concepts, principes, modèles, types de raisonnements, etc.), avaient déjà fait leurs preuves dans ces différentes sciences et ne pouvaient par conséquent que contribuer à lui donner un caractère scientifique. Lévi-Strauss nous est, par ailleurs, apparu doté des qualités qui font un homme de science : imagination et rigueur. Il a

(1) Cf. I^{re} partie, chap. III ; I^{re} partie, I ; Introduction, chap. I.

(2) J. PIAGET, *Le structuralisme*, Que sais-je?, P. U. F., 1968, p. 58, 120. Cette proposition de J. Piaget appelle la remarque suivante de Lévi-Strauss : « Certes, mais ce sont déjà les structures qui, par transformation, engendrent d'autres structures, et le fait de la structure est premier ». Il a beau prétendre ensuite que par la notion de nature humaine, il n'entend pas désigner « un empilage de structures toutes montées et immuables, mais des matrices à partir desquelles s'engendrent des structures qui relèvent toutes d'un même ensemble, sans devoir rester identiques au cours de l'existence individuelle (...) » (HN 561), cette déclaration n'en laisse pas moins subsister un fossé entre le constructivisme de Piaget qui considère que le fait premier est celui de la structuration, et le structuralisme de Lévi-Strauss pour qui « le fait de la structure est premier ».

(3) Cf. II^e partie, chap. II, II.

(4) Cf. II^e partie, chap. III, conclusion.

su également adapter sa méthode aux objets qu'il a choisi d'étudier. Il est ainsi possible d'expliquer la fécondité indéniable de la méthode structurale telle qu'il l'a pratiquée.

On n'a pas manqué du reste d'attribuer sa réussite au fait qu'elle aurait trouvé des objets privilégiés qui lui étaient particulièrement adéquats. Le succès de cette méthode aurait été « facilité » par l'aire géographique et culturelle sur laquelle elle s'appuie, à savoir celle de l'ancien totémisme, celle de l'« illusion totémique », qui, justement, est caractérisée par l'extraordinaire exubérance des arrangements syntactiques et peut-être, en revanche, par la pauvreté des contenus ; n'est-ce pas ce contraste qui explique que le structuralisme triomphe aisément, en ce sens qu'il triomphe quasiment sans reste ? En fait, l'explication structurale ne serait sans reste que « lorsque la synchronie l'emporte sur la diachronie » : c'est pourquoi, elle ne triompherait qu'appliquée à l'étude des sociétés primitives dites « sans histoire ». Bref, il se pourrait qu'il y ait « d'autres formules de la pensée mythique qui se prêteraient moins bien au structuralisme » (1). Tel serait par exemple le cas de la pensée sémitique, pré-hellénique ou indo-européenne, dans laquelle « l'organisation syntaxique est plus faible, la jonction au rite moins marquée, la liaison aux classifications sociales plus ténue, et où, au contraire, la richesse sémantique permet des reprises historiques indéfinies, dans des contextes sociaux plus variables. A cet autre pôle de la pensée mythique (...), l'intelligence structurale est peut-être moins importante, en tout cas moins exclusive, et requiert plus manifestement d'être articulée sur une intelligence herméneutique qui s'applique à interpréter les contenus eux-mêmes, afin d'en prolonger la vie et d'en incorporer l'efficace à la réflexion philosophique » (2). C'est possible. Mais l'auteur de ces objections reconnaît lui-même « qu'un symbolisme ne fonctionne que dans une économie de pensée, dans une structure », et que par conséquent « jamais on ne pourra faire de l'herméneutique sans structuralisme » (3). Quant à Lévi-Strauss, il n'exclut en aucune façon « cette reprise du sens » que réclame l'herméneutique, tout en la considérant comme « secondaire et dérivée » (4). Il n'y a donc pas sur ce point d'opposition fondamentale entre méthode structurale et herméneutique, qui paraissent être au contraire complémentaires (5).

Par contre, Lévi-Strauss conteste violemment l'idée qu'il y aurait « un domaine où l'analyse structurale régnerait seule », celui de la

(1) Objections de P. RICŒUR in : C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », p. 628-9 ; et « Structure et herméneutique », p. 617, *Esprit*, nov. 1963.

(2) P. Ricœur, « Structure et herméneutique », p. 608.

(3) Idem, *ibidem*, p. 635.

(4) C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, nov. 1963, p. 639-40.

(5) Cf. III^e partie, chap. II, Conclusion.

pensée sauvage, et un autre « où ses pouvoirs seraient limités », qui serait celui d'une pensée « qui comporte quelque chose en plus ». Une telle distinction réintroduit en effet subrepticement la dichotomie traditionnelle entre mentalité primitive et mentalité civilisée. Il refuse d'admettre que la méthode structurale ne puisse être efficace que pour l'étude d'une certaine forme de pensée et de civilisation, qualifiée de « sauvage », ou de « totémique », et considérée comme plus pauvre, plus simple, plus élémentaire que la nôtre. Il reconnaît cependant que le domaine de validité de la méthode structurale est limité, non par la nature intrinsèque de la pensée à laquelle elle puisse s'appliquer, mais par la situation de l'observateur vis-à-vis de cette pensée (1). La méthode structurale n'aurait donc pas d'objets ou de domaines privilégiés, mais des situations qui lui sont plus ou moins favorables.

Lévi-Strauss explique en effet que sa situation était « éminemment favorable », du fait que l'on ne sait presque rien des sociétés exotiques, cette pauvreté condamnant à l'essentiel (2), et que ces sociétés étant extrêmement éloignées (non seulement géographiquement, mais aussi moralement, intellectuellement, ou d'autre façon encore), il se trouvait également condamné à n'apercevoir d'elles « que des propriétés essentielles, un peu comme l'astronomie à ses débuts, au temps des Babyloniens » (3).

L'étude des sociétés dites primitives offre un cas privilégié pour une autre raison, qui encore une fois, ne consiste pas dans des « propriétés inhérentes » à ces sociétés, mais dans « la situation particulière où nous nous trouvons à leur égard. Ce sont des sociétés qui offrent, par rapport à celle de l'observateur, les écarts les plus considérables ». Or, « l'anthropologie n'est pas la connaissance complète de certaines sociétés, qu'on essaierait à tort de distinguer des autres en les affublant de termes tels que : « primitive », « sauvage », « sans-écriture » ou « insuffisamment développée » (...) C'est une certaine façon de connaître n'importe quelles sociétés quand on les envisage sous l'angle de leurs relations réciproques, et des écarts qui existent entre elles, dans le temps et dans l'espace, ou simplement dans leurs systèmes de valeurs »(4).

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », in *Esprit*, nov. 1963, p. 634-5.

(2) Idem, *ibidem*, p. 644.

(3) « Philosophie et anthropologie », Interview de M. C. Lévi-Strauss, in *Cahiers de Philosophie*, n° 1, janvier 1966, p. 48. « Il est pourtant vrai, écrit encore Lévi-Strauss, que plus une pensée est éloignée de la nôtre, plus nous sommes condamnés à n'apercevoir en elle que des propriétés essentielles, qui sont communes à toute pensée », in « Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques », *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1^{er} semestre 1962. Cf. également II^e partie, chap. II, 2).

(4) C. LÉVI-STRAUSS, « Titres et Travaux », p. 9, et « Un monde, des sociétés », p. 29, in *Way Forum*, mars 1958.

Trois raisons en définitive expliquent la « situation éminemment favorable » de l'ethnologue en face des sociétés exotiques : la pauvreté de l'information dont on dispose à leur égard, la distance qui existe entre l'observateur et son objet d'étude, l'une et l'autre le condamnant à n'en apercevoir que les caractéristiques fondamentales ; et enfin l'existence d'écart différentiels particulièrement marqués entre la société à laquelle appartient l'observateur et les sociétés qu'il étudie.

La conclusion qui découle de ces considérations, c'est qu'il est difficile de transposer la méthode de l'ethnologie structurale, à l'étude des sociétés contemporaines, « parce que ce sont des objets sur lesquels nous avons le nez collé ; nous en sommes beaucoup trop près » (1). « Ce n'est pas du tout la même chose de regarder une société de l'extérieur, et de la regarder de l'intérieur. Quand nous la regardons du dehors, nous pouvons l'affecter d'un certain nombre d'indices, déterminer le degré de son développement technique, l'ampleur de sa production matérielle, l'effectif de sa population, et ainsi de suite, et puis lui donner très froidement une note, et comparer les notes que nous attribuons aux différentes sociétés. Mais quand on est dedans, ces quelques éléments très pauvres se dilatent et se transforment pour chaque membre d'une société quelle qu'elle soit, fût-ce la plus civilisée ou la plus primitive, cela n'a pas d'importance, cette société est riche de toutes sortes de nuances ». De même qu'en physique, on ne peut pas, à la fois déterminer la trajectoire d'une particule et sa position, « de même, nous ne pouvons peut-être pas, à la fois, chercher à connaître une société de l'intérieur et la classer de l'extérieur par rapport à d'autres sociétés » (Gch, 25-6).

Les sociétés contemporaines peuvent donc être étudiées du point de vue de l'histoire, de la sociologie, mais pas de l'ethnologie structurale. Ce n'est que dans le cas où, ayant mobilisé la somme des informations, essentiellement historiques, dont on peut disposer à leur sujet, « on aboutit tout de même à des phénomènes irréductibles, incompréhensibles, ou impossibles à analyser, que l'anthropologie peut croire qu'elle a peut-être quelque chose d'original à apporter, non pas en moins, mais en plus. Prenez la mode : elle me semble relever parfaitement d'une étude anthropologique, car il s'agit là d'un phénomène auquel on s'est peu intéressé dans le passé, et au sujet duquel les sources écrites se ramènent à des matériaux bruts » (2).

Lévi-Strauss entrevoit cependant la possibilité d'une étude des sociétés contemporaines selon les méthodes de l'ethnologie structurale : « Il est possible qu'au fur et à mesure que les sociétés deviennent de

(1) C. LÉVI-STRAUSS, art. cit., *Alethéia*, p. 202.

(2) « Philosophie et anthropologie », Interview de C. Lévi-Strauss, in *Cahiers des Philosophes*, n° 1, janvier 1966, p. 49. C'est précisément ce qu'a entrepris R. BARTHES dans son *Système de la mode*, Seuil, Paris, 1967.

plus en plus vastes, se créent dans leur sein des écarts différentiels qui seront sans cesse croissants. Plus nos civilisations s'étendent, plus peut-être, leur devenons-nous étrangers, ce qui réintroduirait pour l'ethnologue cet éloignement constitutif qui est indispensable pour son étude. Mais même dans cette hypothèse, ce ne sera pas n'importe quoi, ce seront des niveaux privilégiés au sein de notre propre vie sociale à la faveur desquels se produit cet éloignement, c'est-à-dire des phénomènes très largement indépendants des facteurs conscients et auxquels leur caractère inconscient confère une étrangeté. Simplement, nous ne savons pas très bien lesquels choisir » (1).

Nous estimons avec P. Ricœur, que l'entreprise structuraliste paraît « parfaitement légitime et à l'abri de toute critique, aussi longtemps qu'elle garde la conscience de ses conditions de validité, et donc de ses limites » (2). Or, si cette conscience lui fait défaut sur le plan philosophique, où Lévi-Strauss a commis l'erreur de juger que les caractères propres à la pensée sauvage lui permettaient d'appréhender les « conditions *a priori* » de toute pensée (3), elle est au contraire très vive chez lui, sur le plan méthodologique, où il n'a cessé de recommander « une attitude de prudence ». « Ma position est extrêmement prudente et nuancée, affirme-t-il lui-même. Je ne postule en aucune façon que, dans tout ce que nous pouvons très sommairement englober sous le terme de pensée mythique — même l'expression me semblerait trop étroite —, tout relève d'un unique type d'explication. J'ai essayé de repérer un certain nombre de choses sur quoi j'avais le sentiment que l'analyse structurale avait prise, j'ai étudié ces choses-là, et je me suis soigneusement abstenu d'aller plus loin ». Il souligne le fait qu'il y a « une masse considérable de matériaux » qu'il s'est abstenu d'attaquer, d'une part en raison de l'absence de contexte ethnographique, d'autre part parce qu'ils réclamaient une exégèse préalable, que l'ethnologue n'est pas qualifié pour entreprendre : ce sont les textes de la Bible, de l'Inde ancienne, de la proto-histoire japonaise, etc. Même dans ses *Mythologiques*, il a préféré laisser provisoirement de côté les formes de littérature presque romanesque mêlées aux mythes, qui lui paraissaient exiger une analyse structurale transformée et affinée, qu'il n'osait pour le moment aborder (4).

(1) Idem, *ibidem*, p. 48. Lévi-Strauss affirme à peu près la même chose dans le passage suivant d'un autre article : « La civilisation occidentale, devenant chaque jour plus complexe et s'étendant à l'ensemble de la Terre habitée, manifeste peut-être déjà, dans son sein, ces écarts différentiels que l'anthropologie a pour fonction d'étudier, mais qu'elle ne pouvait naguère atteindre qu'en comparant entre elles des civilisations distinctes et éloignées », in « La crise moderne de l'anthropologie », *Le courrier de l'Unesco*, n° 11, 1961, p. 17.

(2) P. RICŒUR, « Structure et herméneutique », in *Esprit*, nov. 1963, p. 605.

(3) Cf. II^e partie, chap. II, II, 3)

(4) C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », in *Esprit*, nov. 1963, p. 632.

Lévi-Strauss est donc le premier conscient des limites de la méthode structurale et de la prudence qu'exige son application. Il ne saurait prêter flanc, sur ce point, à la critique. Même si le succès de la méthode structurale tenait au fait qu'elle aurait trouvé dans la pensée sauvage « un exemple trop favorable », et « peut-être exceptionnel » (1), il n'y a pas lieu de le lui reprocher, le propre d'une bonne méthode étant précisément de savoir s'adapter à son objet d'étude, ou de savoir choisir l'objet d'étude qui lui soit adapté.

Cependant les limites d'une méthode sont essentiellement de deux sortes. Elles sont d'abord extrinsèques, imposées comme nous l'avons vu par la nature de l'objet étudié, et signifient que la méthode qui s'est révélée efficace pour l'analyse des produits de la pensée sauvage, ne l'est pas nécessairement pour celle d'une œuvre de la pensée occidentale. Mais elles sont également intrinsèques et tiennent aux limites que comporte la méthode elle-même. Comme le remarque justement J. Piaget : « L'étude des structures ne saurait être exclusive et ne supprime pas, notamment dans les sciences de l'homme et de la vie en général, aucune des autres dimensions de la recherche » ; elle « en suppose d'autres et ne contredit en rien les recherches génétiques ou fonctionnelles », auxquelles elle peut fournir au contraire une aide précieuse (2). Si Lévi-Strauss paraît conscient des limites extrinsèques de la méthode structurale (bien qu'il ne les attribue pas à la nature de son objet, mais à la situation de l'observateur vis-à-vis de cet objet), il l'est moins nettement de ses limites intrinsèques et du danger qui consiste à vouloir l'ériger en méthode absolue.

Ceux qui se réclament de lui n'ont malheureusement pas échappé à ce danger, ni eu la même prudence que lui sur le plan méthodologique. On peut admettre qu'il ait eu raison de considérer les mythes comme une œuvre anonyme et intemporelle, qui doit être étudiée en faisant abstraction des sujets inconnus qui l'ont produite, dans des conditions et selon un processus dont on ignore pratiquement tout. Mais prétendre aborder l'étude des œuvres de notre littérature, comme le fait R. Barthes, ou celle du psychisme humain, comme le fait J. Lacan, à partir des mêmes postulats, en mettant entre parenthèses l'homme et l'histoire, ne nous paraît plus justifié.

Si la validité de la méthode structurale est inséparable de la conscience de ses limites, sa fécondité est liée à sa capacité de se dépasser elle-même, et de s'ouvrir à d'autres méthodes avec lesquelles elle peut collaborer fructueusement. L'évolution récente des sciences humaines sous l'impulsion de la méthode structurale, ou plus exactement des méthodes structurales (car en fait, la méthode s'est spécifiée et diver-

(1) P. RICŒUR, « Structure et herméneutique », in *Esprit*, nov. 1963, p. 611.

(2) J. PIAGET, *Le structuralisme*, Que sais-je?, P. U. F., 1968, p. 118-123.

sifiée selon les disciplines et les objets auxquels il lui a fallu s'adapter), est sur ce point riche d'enseignements, car elle révèle la possibilité de dépasser la plupart des antinomies qu'avait posées Saussure et par lesquelles Lévi-Strauss lui-même s'est laissé arrêter : antinomies de la langue et de la parole, de la synchronie et de la diachronie, de la structure et de l'événement, de la structure et de l'individuel. Contrairement aux prévisions de Lévi-Strauss, qui estimait que les sciences humaines ne pouvaient devenir des sciences de plein droit qu'en s'éloignant de l'humain ⁽¹⁾, cette évolution s'est faite dans le sens d'une intégration de la temporalité et de l'individuel. D'une part, la conceptualisation de l'opposition de l'événement et de la structure au niveau des modèles, donne la possibilité de constituer l'objet des sciences humaines sur deux plans à la fois, comme « objet structural » et comme « objet conjonctural », le calcul des probabilités, le processus contraléatoire de Vendryès, la théorie des jeux, permettant de déchiffrer le domaine des phénomènes qui paraissent échapper au déterminisme. D'autre part, l'introduction de modèles cybernétiques, qui superposent au plan des échanges d'énergie le plan des transmissions d'information permet à l'individualisation d'apparaître en tant que notion opératoire, grâce au concept de redondance. Par ailleurs, le concept de « champ », emprunté à la physique et appliqué aux modèles, autorise une définition de l'individu comme point d'intersection d'un réseau de relations, de lignes de forces, tandis que les schémas de structuration informationnelle du champ proposés par la théorie des communications et la linguistique, permettent d'appréhender le sujet comme centre de décision ⁽²⁾. Ainsi, même là où une réduction de la psychologie s'impose, dans les sciences politique et économique, par exemple, celle-ci trouve néanmoins à s'exprimer sous une forme axiomatisée. Quant à la linguistique elle-même, elle est passée du structuralisme synchronique et limité à l'étude de la langue et des signifiants, au constructivisme ou transformationnisme, qui se situe dans la perspective dynamique des sujets parlants et se préoccupe de développer la sémantique trop longtemps négligée : les travaux de N. Chomsky et de A. J. Greimas illustrent cette évolution.

On peut donc bien augurer des progrès des sciences humaines sous l'impulsion du structuralisme, à condition toutefois de ne pas lui accorder une valeur absolue. Le structuralisme ne constitue pas une clé magique qui permette d'ouvrir toutes les portes. En tant que méthode, il ne peut qu'être limité en ses applications, et n'exclut pas d'autres méthodes. Son courant le plus fécond est bien, comme l'affirme J. Piaget, celui qui s'engage sur la voie du pluralisme métho-

⁽¹⁾ Cf. II^e partie, chap. II, I, 1).

⁽²⁾ Cf. G. G. GRANGER, *Pensée formelle et science de l'homme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 216, 212-3.

dologique, c'est-à-dire le structuralisme génétique ou dialectique, qu'il appelle également le constructivisme (1). Le structuralisme bien compris ne peut en effet que déboucher sur une perspective interdisciplinaire, les principes essentiels dont il se réclame étant ceux de la totalité et de l'interdépendance des phénomènes, cette perspective est aujourd'hui reconnue comme la condition des progrès ultérieurs des sciences en général, et plus spécialement des sciences humaines.

(1) J. PIAGET, *Le Structuralisme*, Que sais-je?, P. U. F., 1968, p. 5-16, 117-124. Cf. Introduction, chap. 1, schéma de classification des principales tendances de la science contemporaine.

DEUXIÈME PARTIE

LA PHILOSOPHIE STRUCTURALISTE

Le positivisme fasciné par la science, en particulier par les sciences exactes, hostile à la philosophie, s'est fait fort de fonder une méthode qui ne doive rien à la spéculation philosophique. Une telle entreprise s'avère utopique. L'exemple du positivisme est là pour le prouver. N'implique-t-il pas lui-même, quoi qu'il en dise, une philosophie de la science à la fois rationaliste et matérialiste ? Nous prétendons, à l'encontre du positivisme, qu'il ne saurait y avoir de méthodologie qui ne soit fondée, de façon plus ou moins explicite, sur des présupposés philosophiques.

Le structuralisme ne peut à son tour que nous confirmer dans cette conviction. Dernier avatar du positivisme, il se présente comme une méthode scientifique, et se défend d'être une philosophie : « Que nous soyons linguistes, historiens, ethnologues, déclare Lévi-Strauss, nous travaillons tous, dans des domaines bien délimités. Le structuralisme sainement pratiqué n'apporte pas un message, il ne détient pas une clé capable d'ouvrir toutes les serrures, il ne prétend pas formuler une nouvelle conception du monde ou même de l'homme ; il se garde de vouloir fonder une thérapeutique ou une philosophie » (1).

Néanmoins, Lévi-Strauss est suffisamment lucide pour reconnaître qu'il a une invincible et fâcheuse propension à philosopher, mais c'est avec une certaine condescendance qu'il en parle : « Nous ne pouvons pas dans une certaine mesure, dit-il, nous empêcher de faire de la philosophie. Mais il s'agit plutôt d'une servitude de notre réflexion que d'un avantage positif » (2).

Philosophe, en effet, Lévi-Strauss ne peut s'empêcher de l'être : la philosophie occupe dans ses démarches une place beaucoup plus im-

(1) C. LÉVI-STRAUSS, Discours prononcé lors de la réception de la médaille d'or du C. N. R. S., *Le Monde*, 12 janvier 1968.

(2) « Philosophie et anthropologie », Interview de C. LÉVI-STRAUSS, *Cahiers de Philosophie*, n° 1, Paris, 1966, p. 54.

portante qu'il ne veut bien l'admettre. Nous avons eu déjà maintes fois l'occasion de le signaler ; nous nous proposons maintenant de le montrer. Nous jugeons aussi que cela est loin de constituer l'aspect le plus positif de son œuvre, non pas que la philosophie soit en soi condamnable, comme il le donne lui-même à penser, mais parce que la philosophie qu'il défend n'entraîne pas notre adhésion.

CHAPITRE PREMIER

UN IDÉALISME MATÉRIALISTE

I. RÉDUCTION DE LA CULTURE A LA NATURE

L'ambition de remonter au fondement naturel de la culture et de l'homme apparaît dès les premiers écrits de Lévi-Strauss. Dans *Tristes tropiques*, il affirme sa conviction que « l'homme naturel n'est ni antérieur, ni extérieur à la société », et en déduit l'orientation de ses recherches : « Il nous appartient de retrouver sa forme, immanente à l'état social hors duquel la condition humaine est inconcevable ; donc de tracer le programme des expériences qui seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel », et de déterminer « les moyens de faire ces expériences au sein de la société » (TT 453). Les dernières pages de cet ouvrage invitent l'humanité au bonheur de la contemplation, grâce à laquelle, parcourant la voie inverse de celle de son esclavage, elle pourra saisir « en deçà de la pensée et au-delà de la société », « l'essence de ce qu'elle fut et continue d'être », dans la communion originelle avec le cosmos (TT 479).

Le problème du passage de la nature à la culture, n'a cessé depuis de préoccuper Lévi-Strauss, qu'il s'interroge sur les systèmes de parenté, la pensée sauvage ou la pensée mythique. Il croit d'abord l'expliquer par la prohibition de l'inceste et la loi de l'échange. Tout se brouille ensuite, quand il s'avère que la pensée sauvage opère selon des principes et des démarches qui ne sont pas fondamentalement différents de ceux de la pensée scientifique. Il se tourne alors vers les mythes et se consacre à leur interprétation, assimilant le passage de la nature à la culture à celui du « cru » au « cuit », et de la nudité aux échanges commerciaux.

Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss avait commencé par opposer nature et culture, traçant « la ligne de démarcation entre les deux ordres en se guidant sur la présence ou l'absence du langage articulé ». Mais après avoir découvert l'existence de pro-

cédés de communication complexes, mettant parfois en œuvre de véritables symboles, chez les insectes, les poissons, les oiseaux, les mammifères, il a été amené à « s'interroger sur la portée véritable de l'opposition de la culture et de la nature », et à émettre l'hypothèse qu'elle « ne serait ni une donnée primitive, ni un aspect objectif de l'ordre du monde », mais « une création artificielle de la culture, un ouvrage défensif que celle-ci aurait creusé sur son pourtour parce qu'elle ne se sentait capable d'affirmer son existence et son originalité qu'en coupant tous les passages propres à attester sa connivence originale avec les autres manifestations de la vie ». En 1967, il concluait sa Préface à la réédition des *Structures élémentaires de la parenté*, par les considérations suivantes : « On découvrira peut-être que l'articulation de la nature et de la culture ne revêt pas l'apparence intéressée d'un règne hiérarchiquement superposé à un autre et qui lui serait irréductible, mais plutôt d'une reprise synthétique, permise par l'émergence de certaines structures cérébrales qui relèvent elles-mêmes de la nature, de mécanismes déjà montés mais que la vie animale n'illustre que sous forme disjointe et qu'elle alloue en ordre dispersé » (SEP XVI-XVII).

Dans sa *Leçon inaugurale*, Lévi-Strauss en était déjà venu à aborder ce problème dans des termes à peu près semblables : « Même si les phénomènes sociaux doivent être provisoirement isolés du reste, et traités comme s'ils relevaient d'un niveau spécifique, nous savons bien qu'en fait et même en droit, l'émergence de la culture restera pour l'homme un mystère, tant qu'on ne parviendra pas à déterminer, au niveau biologique, les modifications de structure et de fonctionnement du cerveau, dont la culture a été simultanément le résultat naturel et le mode social d'appréhension, tout en créant le milieu intersubjectif, indispensable, pour que se poursuivent des transformations, anatomiques certes, mais qui ne peuvent être, ni définies, ni étudiées, en se référant seulement à l'individu » (LI 21).

Cette évolution se précise dans *La pensée sauvage*, où Lévi-Strauss déclare que « l'opposition entre nature et culture », sur laquelle il avait jadis insisté (et il renvoie aux chapitres 1 et 2 des *Structures élémentaires de la parenté*), lui semble aujourd'hui « offrir une valeur surtout méthodologique ». Il y affirme son dessein, après « avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale », de « réintégrer la culture dans la nature, et finalement la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques » (PS 327).

Dans le « Finale » de *L'homme nu*, il en vient à considérer le code génétique comme « le prototype absolu » dont le langage articulé et la linguistique structurale qui en découvre les lois de fonctionnement, ne font que répercuter le modèle. Trouver un fondement naturel à la méthode structurale, c'est du même coup la justifier : « L'analyse

structurale que d'aucuns rabaissent au niveau d'un jeu gratuit et décadent, ne peut émerger dans l'esprit que parce que son modèle est déjà dans le corps » (HN 619). « En acceptant ces postulats, le structuralisme propose aux sciences humaines un modèle épistémologique d'une puissance incomparable à ceux dont elles disposaient auparavant » (HN 614).

Lévi-Strauss se défend cependant d'avoir évolué dans la direction du naturalisme. En effet, s'il met le plus souvent en lumière les fondements naturels de la culture, il lui arrive également de souligner ce qu'il y a déjà de culture dans la nature : « Des modèles, que l'on pouvait croire purement culturels, existent déjà sur le plan de la nature ». C'est le cas précisément du code génétique, « la notion de code étant empruntée à la théorie du langage et de la communication, phénomènes culturels au premier chef ». L'extension de la théorie des jeux à la physique contemporaine en est un autre exemple. « La frontière est en train de se brouiller, mais si elle se brouille, c'est parce qu'il y a beaucoup plus de culture dans la nature qu'on ne croyait, pas le contraire » (1).

Cependant, que l'accent soit mis sur le caractère culturel de la nature, ou sur le caractère naturel de la culture, la spécificité du « phénomène humain », pour reprendre l'expression de Teilhard de Chardin, est dans les deux cas niée. La conclusion suivante de Lévi-Strauss ne laisse pas de doute à ce sujet : « L'émergence de l'humanité est moins novatrice qu'elle ne combine. Son originalité réside surtout dans une reprise synthétique d'un certain nombre de choses qui étaient déjà données. Ce n'est pas une création *ex nihilo* » (1). La profession de foi matérialiste de la Préface aux *Structures élémentaires de la parenté*, citée plus haut, réitérée ici, exprime vraisemblablement l'opinion définitive de Lévi-Strauss sur cette question.

II. ASSIMILATION DE L'ESPRIT A LA MATIÈRE

Expliquer la culture par « l'émergence de certaines structures cérébrales », et la vie par « ses conditions physico-chimiques », c'est par là même postuler que la nature de l'esprit n'est pas distincte de celle de la matière. Dans *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss écrivait déjà : « Ma pensée est elle-même un objet. Étant « de ce monde », elle participe de la même nature que lui » (TT 60). Il reprend ensuite cette idée dans *La pensée sauvage* : « Le moi ne s'oppose pas plus à l'autre que l'homme ne s'oppose au monde : les vérités apprises à travers l'homme sont « du monde », et elles sont importantes de ce fait » ; et il précise en note : « L'esprit aussi est une chose, le fonctionnement de cette

(1) Art. cit., *Cahiers de Philosophie*, n° 1, p. 50-1.

chose nous instruit sur la nature des choses : même la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos. Sous une forme symbolique, elle illustre la structure de l'en-dehors (PS 328). » L' « Ouverture » de *Le cru et le cuit* l'affirme encore : l'esprit est « chose parmi les choses ; la mythologie permet d'illustrer et de démontrer la réalité de la « pensée objective » (CC 18, 19, 22). Mais alors qu'il interprétait précédemment l'esprit en termes matérialistes et mécanistes, il prête maintenant à la matière les propriétés de l'esprit. Il prétend démontrer « l'existence d'une logique des qualités sensibles » (CC 9), « atteindre un plan où les propriétés logiques se manifesteront comme attributs des choses » (CC 22), prouver que « les opérations de la sensibilité ont déjà un aspect intellectuel » (HN 607).

Lévi-Strauss oscille ainsi entre un matérialisme à la Engels et un panlogisme hégélien. Qu'il assimile l'esprit à la matière, ou la matière à un ensemble de propriétés logiques, il est amené à conclure à l' « homologie de structure entre la pensée humaine en exercice et l'objet humain auquel elle s'applique ». De cette façon se trouve assurée « l'intégration méthodologique du fond et de la forme », qui « reflète, à sa manière, une intégration plus essentielle : celle de la méthode et de la réalité » (TA 131). Si l'esprit humain est de même nature que la réalité qu'il étudie, les méthodes qu'il met en œuvre pour connaître cette réalité et la connaissance à laquelle il aboutit sont nécessairement adéquates. Lévi-Strauss pense donc résoudre le problème classique de la connaissance en niant l'opposition du sujet et de l'objet. En réalité, il supprime par là même toute possibilité de connaissance (1).

(1) Cf. II^e partie, chap. II, II, 3).

CHAPITRE II

UN ANTIHUMANISME

I. UN NOUVEL HUMANISME ?

Il est paradoxal de constater que le structuralisme, qui passe généralement pour un antihumanisme, a pu être présenté par Lévi-Strauss lui-même comme un nouvel humanisme. Il considère en effet que c'est à l'ethnologie, renouvelée par la méthode structurale, qu'il incombe aujourd'hui de constituer cette anthropologie que les sciences sociales et humaines n'ont pas réussi à créer. L'orientation de ses recherches la destinerait à être une science critique et révolutionnaire, chargée d'élargir et de renouveler le contenu de l'humanisme traditionnel et par là même de contribuer à la réforme de la société actuelle.

1) *L'anthropologie structurale*. « L'ethnologie, affirme Lévi-Strauss, sent de plus en plus peser sur ses épaules les devoirs inhérents à son appellation traditionnelle, c'est-à-dire de constituer à elle toute seule une anthropologie. » En effet, « les sciences sociales traditionnelles (sociologie, science politique, droit, science économique) semblent incapables de faire autre chose que de manipuler des abstractions » (1). Elle prétend, quant à elle « surmonter cette opposition à laquelle nos contemporains sont de plus en plus sensibles, entre une culture scientifique, dont on dit volontiers qu'elle est desséchante et déshumanisante, et les humanités au sens classique, dont le caractère factice et démodé ressort chaque jour davantage. Précisément parce qu'elle engage l'homme, à la fois sur le plan de la recherche objective et sur le plan des préoccupations morales, parce qu'elle est un humanisme qui ne peut pas se laisser détacher des sciences sociales et des sciences naturelles, l'ethnologie est peut-être la discipline d'où naîtra la sa-

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « Panorama de l'ethnologie », *Diogène*, n° 2, Paris, 1953, p. 98.

gesse de l'homme de demain » (1). C'est donc dans la mesure où elle participe à la fois des sciences sociales et des sciences de la nature, où elle reste proche de la réalité humaine et est amenée à se poser des problèmes d'ordre moral, que l'ethnologie se voit chargée de constituer cette science de l'homme, qui n'a eu jusqu'ici qu'une existence fictive.

Cependant, il est curieux de constater que pour Lévi-Strauss la science de l'homme doit s'inspirer des sciences exactes et naturelles. L'anthropologie, telle qu'il la conçoit, « appartient aux sciences humaines, son nom le proclame assez ; mais, précise-t-il, si elle se résigne à faire son purgatoire auprès des sciences sociales, c'est qu'elle ne désespère pas de se réveiller parmi les sciences naturelles à l'heure du jugement dernier » (LI 27). Elle essaie, en effet, de faire, dans l'ordre de la culture, la même œuvre de description, d'observation, de classification et d'interprétation, que fait le zoologiste ou le botaniste dans l'ordre de la nature. C'est pourquoi l'on peut dire que l'ethnologie « est une science naturelle ou qu'elle aspire à se constituer à l'exemple des sciences naturelles » (Gch 181).

L'ambition qu'a Lévi-Strauss de constituer l'anthropologie en science naturelle ou exacte, est la conséquence du discrédit dans lequel il tient les sciences humaines. Le terme de « science » qui figure dans cette expression lui paraît être une appellation fictive désignant un grand nombre d'activités parfaitement hétéroclites et dont un petit nombre seulement offre un caractère scientifique. Il n'y a que la linguistique qui puisse prétendre à la rigueur de la science (2). Pour ce qui est des autres sciences humaines, celles qui se rapprochent le plus d'un idéal proprement scientifique, sont « celles qui savent le mieux se restreindre à la considération d'un objet facilement isolable aux contours bien délimités, et dont les différents états, révélés par l'observation, peuvent être analysés en recourant à quelques variables seulement ». Ce sont là en effet, à ses yeux, les conditions nécessaires à l'expérimentation, sans laquelle il n'y a pas de science. Or, à l'heure actuelle, en dehors de la linguistique, seules l'ethnologie et la démographie (mais celle-ci se caractérise par « l'inhumanité » de son objet, constitué par le nombre), sont en mesure de satisfaire, encore que partiellement, à ces conditions (3).

Lévi-Strauss en arrive donc à la conclusion paradoxale que « le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre » (PS 326). D'une part, nous venons de le voir, « toute définition correcte du fait scientifique a pour effet d'appauvrir la

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « Le métier d'ethnologue », *Les Annales*, juillet 1961, nouv. série, n° 129, Paris, p. 17.

(2) Cf. Introduction, chap. II, IV.

(3) C. LÉVI-STRAUSS, « Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines », *Alchéïa*, mai 1966, n° 4, Paris, p. 189-212.

réalité sensible, et donc de la déshumaniser » (1). D'autre part, la conscience apparaît « comme l'ennemie secrète, des sciences de l'homme » : son intervention « sous le double aspect d'une conscience spontanée, immanente à l'objet d'observation, et d'une conscience réfléchie — conscience de la conscience — chez le savant » (2), fausse nécessairement le processus de l'expérimentation. Ainsi, « pour autant que les sciences humaines réussissent à faire œuvre véritablement scientifique, chez elles la distinction entre l'humain et le naturel doit aller s'atténuant. Si jamais elles deviennent des sciences de plein droit, elles cesseront de se distinguer des autres » (3).

Autrement dit, les sciences humaines ne peuvent devenir des sciences qu'en renonçant à leur objet propre, à ce qui fait leur raison d'être : l'étude de la réalité humaine dans sa richesse et sa mouvante complexité. L'objet de l'anthropologie ne saurait être l'homme, en tant qu'individu conscient, libre et historique, mais l'homme dans ce qu'il a de plus général, de plus déterminé, et de permanent, dans son inconscient universel et anonyme, tel qu'il peut être saisi dans ses institutions et dans ses œuvres. L'anthropologie structurale apparaît dès lors comme la négation de toute anthropologie, comme le souligne justement M. Foucault : « L'idée d'une « anthropologie psychanalytique », l'idée d'une « nature humaine » restituée par l'ethnologie ne sont que des vœux pieux. Non seulement elles peuvent se passer du concept d'homme, mais elles ne peuvent pas passer par lui, car elles s'adressent toujours à ce qui en constitue les limites extérieures. On peut dire de toutes deux ce que Lévi-Strauss disait de l'ethnologie : qu'elles dissolvent l'homme. Non qu'il s'agisse de le retrouver mieux, et plus pur et comme libéré, mais parce qu'elles remontent vers ce qui en fomenta la positivité » (4).

2) *L'humanisme ethnologique*. Quel est donc le contenu de ce nouvel humanisme que l'ethnologie a pour mission de promouvoir ? Il comporte deux aspects essentiels : « le respect envers des sociétés très différentes de la nôtre, et la participation active aux efforts de transformation de notre propre société » (AS 368).

A) *Le respect envers d'autres sociétés*.

a) *Objectivité* : Lévi-Strauss considère que si l'objectivité est impossible à atteindre quand on étudie sa propre société, elle est « gracieusement concédée », dès lors que l'on se penche sur des sociétés étrangères, où l'on n'est plus « agent, mais spectateur des transfor-

(1) Idem, *ibidem*, p. 195.

(2) Idem, *ibidem*, p. 194.

(3) Idem, *ibidem*, p. 195.

(4) M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 390-1.

mations qui s'opèrent » (TT 444). Sans céder aux « séductions d'un objectivisme naïf », il faut reconnaître, précise-t-il, que « par sa précarité même, notre position d'observateur nous apporte des gages inespérés d'objectivité. C'est dans la mesure où les sociétés dites primitives sont très éloignées de la nôtre, que nous pouvons atteindre en elles ces « faits de fonctionnement général », dont parlait Mauss, qui ont chance d'être « plus universels » et d'avoir « davantage de réalité » (LI 40-1) (1). La distance qui sépare l'observateur de son objet d'étude l'oblige d'autre part à renoncer aux préjugés et aux certitudes acquis au sein de sa propre société, à sa manière de juger et de penser : « 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 » (LI 37-8).

Mais dans la mesure précisément où l'ethnologue choisit pour objet d'étude des sociétés très éloignées et très différentes de la sienne, n'est-il pas condamné à les saisir seulement du dehors, à les appréhender de manière purement subjective ? Or, « pour comprendre convenablement un fait social, il faut l'appréhender totalement, c'est-à-dire du dehors comme une chose, mais comme une chose dont fait cependant partie intégrante l'appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si, inéluctablement hommes, nous vivions le fait comme indigène au lieu de l'observer comme ethnographe » (MM XXVIII). Lévi-Strauss est conscient de la difficulté d'une telle entreprise : « le risque tragique qui guette l'ethnographe » est « que l'appréhension subjective à laquelle il est parvenu ne présente avec celle de l'indigène aucun point commun, en dehors de sa subjectivité même ». Mais il considère que cette difficulté n'est pas invincible, l'opposition entre moi et autrui pouvant être « surmontée sur un terrain qui est aussi celui où l'objectif et le subjectif se rencontrent », celui de l'inconscient : « D'une part, en effet, les lois de l'activité inconsciente sont toujours en dehors de l'appréhension subjective (nous pouvons en prendre conscience, mais comme objet) ; et de l'autre, pourtant, ce sont elles qui déterminent les modalités de cette appréhension » (MM XXX). L'inconscient est ainsi « le terme médiateur entre moi et autrui. En approfondissant ses données, nous ne nous prolongeons pas, si l'on peut dire, dans le sens de nous-même ; nous rejoignons un plan qui ne nous paraît pas étranger parce qu'il recèle notre moi le plus secret ; mais (beaucoup plus normalement) parce que, sans

(1) Cf. I^{re} partie, conclusion.

nous faire sortir de nous-même, il nous met en coïncidence avec des formes d'activités qui sont à la fois nôtres et autres, conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps » (MM XXXI). L'ethnologie en tant qu'elle se donne pour but de découvrir les structures inconscientes des institutions sociales et des produits de la pensée humaine, peut par là-même « faire coïncider l'objectivité de l'analyse historique avec la subjectivité de l'expérience vécue » (MM XXVI). Grâce à la médiation de l'inconscient structural, universel et anonyme, « tout esprit d'homme est un lieu d'expérience virtuel, pour contrôler ce qui se passe dans des esprits d'hommes, quelles que soient les distances qui les séparent » (TA 147).

Si l'ethnologie occupe une « place éminente » dans les sciences de l'homme, si elle peut être l'« inspiratrice d'un nouvel humanisme », c'est qu'elle présente « sous une forme expérimentale et concrète ce processus illimité d'objectivation du sujet qui pour l'individu, est si difficilement réalisable » (MM XXIX).

b) *Relativisme*. L'objectivité implique nécessairement un certain relativisme. L'ethnologue doit s'efforcer de ne pas juger les sociétés qu'il étudie selon les critères et les normes de la société dans laquelle il vit, les surestimant ou les sous-estimant selon qu'il condamne ou exalte celle-ci. Il se trouve dès lors confronté au dilemme suivant : ou bien il « adhère aux normes de son groupe, et les autres ne peuvent lui inspirer qu'une curiosité passagère dont la réprobation n'est jamais absente ; ou bien il est capable de se livrer totalement à elles, et son objectivité reste viciée du fait qu'en le voulant ou non, pour se donner à toutes les sociétés il s'est au moins refusé à une » (TT 443). Dans le premier cas, il est menacé par l'« obscurantisme, sous forme d'un refus aveugle de ce qui n'est pas nôtre », dans le deuxième par l'« éclectisme, qui d'une culture quelconque, nous interdit de rien répudier, fût-ce la cruauté, l'injustice et la misère contre lesquelles proteste parfois cette société même, qui les subit » (TT 445).

Le relativisme permet de surmonter ce double écueil. Il consiste à admettre qu'« aucune société n'est parfaite » : « Toutes comportent par nature une impureté incompatible avec les normes qu'elles proclament, et qui se traduit concrètement par une certaine dose d'injustice, d'insensibilité et de cruauté ». La comparaison de sociétés très différentes les unes des autres conduit donc à la découverte « qu'aucune société n'est foncièrement bonne », mais qu'aucune non plus « n'est absolument mauvaise. Toutes offrent certains avantages à leurs membres, compte tenu d'un résidu d'iniquité dont l'importance paraît approximativement constante et qui correspond peut-être à une incertitude spécifique qui s'oppose, sur le plan de la vie sociale, aux efforts d'organisation » (TT 446-7). On doit par conséquent considérer que « dans la

gamme des possibilités ouvertes aux sociétés humaines, chacune a fait un certain choix et que ces choix sont incomparables entre eux : il se valent » (TT 445). Le relativisme ethnologique conduit ainsi à respecter toutes les sociétés humaines, quelles qu'elles soient, et aussi différentes soient-elles de la nôtre, en s'abstenant de porter sur elles des jugements de valeur.

c) *Fraternisation*. Grâce aux recherches ethnologiques, « la fraternité humaine acquiert un sens plus concret en nous présentant, dans la plus pauvre tribu, notre image confirmée et une expérience dont, jointe à tant d'autres, nous pouvons assimiler les leçons » (TT 454). L'ethnologie nous offre la possibilité d'élargir et d'approfondir notre connaissance et notre compréhension de l'homme et de nous-même : « chiffonnière des sciences humaines dès l'origine », elle « croit aujourd'hui avoir trouvé, dans le lamentable rebut recueilli à la porte des autres disciplines, les maîtresses clés du mystère humain » (1).

B) *Un humanisme critique et révolutionnaire*.

Lévi-Strauss se satisferait-il d'un relativisme statique, comme certains anthropologues américains ? Il condamne lui-même une telle attitude, prétendant au contraire apporter une solution constructive, et prônant une « participation active aux efforts de transformation de notre propre société » (AS 367-8). Il n'en est pas moins conscient des difficultés d'une telle entreprise : « A agir chez soi, on se prive de comprendre le reste, mais à vouloir tout comprendre, on renonce à rien changer » (TT 446). Ce dilemme cependant lui paraît pouvoir être surmonté.

L'étude des autres sociétés doit nous permettre d'abord de nous détacher de la nôtre, « non point que celle-ci soit absolument ou seule mauvaise, mais parce que c'est la seule dont nous devons nous affranchir », pour pouvoir la transformer. Il s'agit ensuite, « sans rien retenir d'aucune société », de « les utiliser toutes pour dégager ces principes de la vie sociale qu'il nous sera possible d'appliquer à la réforme de nos propres mœurs » ; en effet, « c'est la société seule à laquelle nous appartenons que nous sommes en position de transformer sans risquer de la détruire » (TT 453). Examinant donc les caractères communs à la majorité des sociétés, Lévi-Strauss croit pouvoir proposer un modèle théorique, qu'aucune ne reproduit fidèlement, mais qui représente « la base inébranlable de la société humaine », pouvant servir de référence pour juger et améliorer notre société. Pour lui, comme pour J. J. Rousseau, c'est le genre de vie néolithique qui offre

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « Panorama de l'ethnologie », *Diogenes*, n° 2, 1953, p. 98.

« l'image expérimentale la plus proche » de ce modèle idéal (TT 451-2).

Il se défend cependant de faire le procès de l'état social, quel qu'il soit, de glorifier un état de nature auquel l'ordre social n'aurait apporté que la corruption. De telles conceptions lui paraissent absurdes : « Qui dit l'homme, dit langage, et qui dit langage, dit société » (TT 450) ⁽¹⁾. Aussi insiste-t-il sur le fait que le style de vie néolithique vers lequel vont ses préférences, « n'est nullement un état primitif » : il « suppose et tolère une certaine dose de progrès » (TT 452). Il est quand même obligé de reconnaître qu'un tel choix implique une sous-évaluation de la réalité du progrès (TT 454) ⁽²⁾.

De fait, Lévi-Strauss se montre très critique à l'égard de notre « société industrielle » qu'il juge « déshumanisante » (Gch 48). Il dénonce sa massification et son uniformisation croissantes : « L'humanité s'installe dans la monoculture ; elle s'apprête à produire la civilisation en masse, comme la betterave » (TT 39). Dans cette société de masse, les « relations inter-personnelles », indispensables à l'épanouissement de l'homme, tendent à disparaître : « Les niveaux inauthentiques s'y multiplient : tous ceux où les hommes réels sont séparés ou rassemblés par des intermédiaires ou des relais, qu'il s'agisse d'organes administratifs ou d'inflorescences idéologiques » (Gch 63). Une telle société semble ne pouvoir fonctionner qu'en instituant en son sein des « écarts différentiels » (comme la machine à vapeur qui utilise pour son fonctionnement une différence de potentiel (Gch 39)), soit entre classes sociales, engendrant l'esclavage, le servage et aujourd'hui le prolétariat ; soit entre races, peuples et nations, suscitant les politiques colonialistes et impérialistes (Gch 47).

Certes le déséquilibre résultant de ces « écarts différentiels » est utilisé pour produire « à la fois beaucoup plus d'ordre », comme le montrent le machinisme et les grandes œuvres de la civilisation, mais aussi « beaucoup plus de désordre, beaucoup plus d'entropie, sur le plan même des relations entre les hommes » (Gch 39). Ainsi le progrès technique a-t-il pour corrélatif le développement des inégalités sociales et des rapports de domination, inconvenients contre lesquels Lévi-Strauss affirme que « les primitifs se prémunissent, de façon peut-être plus consciente et systématique que nous ne l'aurions supposé » (Gch 47). Il n'a pu d'autre part se réaliser qu'aux dépens du reste de l'humanité : « Cette grande civilisation occidentale, créatrice des merveilles dont nous jouissons, elle n'a certes pas réussi à les produire sans contrepartie. Comme son œuvre la plus fameuse, pile où s'élaborent des architectures d'une complexité inconnue, l'ordre et l'harmonie de l'Occident exigent l'élimination d'une masse prodri-

(1) Il n'en affirme pas moins que « la vie sociale consiste à détruire ce qui lui donne son arôme » (TT 444).

(2) Nous reviendrons sur ce sujet dans le prochain chapitre.

gicuse de sous-produits maléfiques dont la terre est aujourd'hui infectée » (TT 38).

Tel est le réquisitoire prononcé par Lévi-Strauss contre la civilisation occidentale. Quelles sont donc au regard des critiques qu'il formule, les solutions qu'il propose pour la transformer et remédier à ses tares ? Pour lutter contre la massification de notre société et la multiplication des niveaux de relations inauthentiques, il déclare que s'il « osait se permettre de jouer les réformateurs (...), il préconiserait sans doute une décentralisation sur tous les plans, pour faire en sorte que le plus grand nombre d'activités sociales et économiques s'accomplissent à ces niveaux d'authenticité, où les groupes sont constitués d'hommes qui ont une connaissance concrète les uns des autres » (Gch 63).

Étant donné que l'humanité lui paraît « constamment aux prises avec deux processus contradictoires dont l'un tend à instaurer l'unification, tandis que l'autre vise à maintenir ou à rétablir la diversification », il invite les institutions internationales à « préserver la diversité des cultures dans un monde menacé par la monotonie et l'uniformité », et précise « qu'il ne suffira pas, pour atteindre ce but, de choyer des traditions locales et d'accorder un répit aux temps révolus. C'est le fait de la diversité qui doit être sauvé, non le contenu historique que chaque époque lui a donné et qu'aucune ne saurait perpétuer au-delà d'elle-même (...). La diversité des cultures humaines est derrière nous, autour de nous et devant nous. La seule exigence que nous puissions faire valoir à son endroit (créatrice pour chaque individu des devoirs correspondants) est qu'elle se réalise sous des formes dont chacune soit une contribution à la plus grande générosité des autres » (RH 85).

Pour empêcher le développement des inégalités sociales et des rapports de domination, Lévi-Strauss avance la suggestion suivante : « On pourrait concevoir, que pour nos sociétés, le progrès et la réalisation d'une plus grande justice sociale doivent consister dans un transfert d'entropie de la société à la culture » ⁽¹⁾, le problème des temps modernes serait ainsi, comme l'avait pressenti Saint-Simon, de « passer du gouvernement des hommes à l'administration des choses. « Gouvernement des hommes », c'est : société, et entropie croissante ; « administration des choses », c'est : culture et création d'un ordre toujours plus riche et complexe » (Gch 48).

On le voit, les solutions proposées par Lévi-Strauss aux maux de notre société sont peu nombreuses, incontestablement généreuses, mais non moins imprécises et fragmentaires, et de plus contradictoires. Ne se proclame-t-il pas résolument anti-passéiste, tout en considérant

⁽¹⁾ Lévi-Strauss a préalablement défini la culture comme « l'ensemble des relations que, dans une forme de civilisation donnée, les hommes entretiennent avec le monde » ; et la société par « les rapports que les hommes entretiennent entre eux » (Gch 45-6).

le style de vie néolithique comme un modèle idéal qui devrait inspirer les transformations de notre société ? Le dilemme qu'il nous propose : « gouvernement des hommes » ou « administration des choses », n'est-il pas utopique, contraire au progrès véritable ? Délaisser le gouvernement des hommes pour l'administration des choses, c'est là précisément une solution de type passéiste, qui ne saurait résoudre les problèmes de notre société de masse. D'ailleurs, en affirmant la nécessité de remédier à la dégradation des rapports humains par la décentralisation, Lévi-Strauss ne reconnaît-il pas lui-même l'urgence du problème du gouvernement des hommes ?

Il est enfin difficile de prendre au sérieux la volonté révolutionnaire de quelqu'un qui a trouvé les accents les plus lyriques de son œuvre pour évoquer la fin apocalyptique d'une humanité « travaillant à la désagrégation d'un ordre originel et précipitant une matière puissamment organisée vers une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive » ; et qui a pu définir la civilisation dans son ensemble « comme un mécanisme prodigieusement complexe, où nous serions tentés de voir la chance qu'a notre univers de survivre, si sa fonction n'était de fabriquer ce que les physiciens appellent entropie, c'est-à-dire de l'inertie » (TT 478). Certes, Lévi-Strauss a également proclamé : « Rien n'est joué ; nous pouvons tout reprendre. Ce qui fut fait et manqué peut être refait : « L'âge d'or qu'une aveugle superstition avait placé derrière (ou devant) nous, est en nous » (TT 454). Mais comment y croire, s'il est vrai que « l'homme ne crée vraiment grand qu'au début » (TT 472), et que « depuis des millénaires », il « n'est parvenu qu'à se répéter » TT (454) ?

Il est significatif qu'il se soit en définitive tourné vers le bouddhisme, qui glorifie le non-être, le non-savoir et le néant, pour trouver une consolation au mal social irrémédiable : « Qu'ai-je appris d'autre, en effet, nous dit-il, des maîtres que j'ai écoutés, des philosophes que j'ai lus, des sociétés que j'ai visitées et de cette science même dont l'Occident tire son orgueil, sinon des bribes de leçons qui mises bout à bout, reconstituent la méditation du Sage au pied de l'arbre ? Tout effort pour comprendre détruit l'objet auquel nous nous étions attaché, au profit d'un effort qui l'abolit au profit d'un troisième et ainsi de suite jusqu'à ce que nous accédions à l'unique présence durable qui est celle où s'évanouit la distinction entre le sens et l'absence de sens : la même d'où nous étions parti. Voilà 2 500 ans que les hommes ont découvert et ont formulé ces vérités. Depuis, nous n'avons rien trouvé, sinon — en essayant après d'autres toutes les portes de sortie — autant de démonstrations supplémentaires de la conclusion à laquelle nous aurions voulu échapper » (TT 475).

Lévi-Strauss répondrait peut-être qu'on ne saurait lui reprocher sans mauvaise foi, à lui qui est ethnologue et ne s'occupe que des

sociétés du passé, de ne pas résoudre les problèmes de notre société. Si nous nous permettons de l'attaquer sur ce chapitre, ce n'est que dans la mesure où il prétend lui-même que l'ethnologie est porteuse d'un nouvel humanisme, qu'elle se doit d'aider à la transformation de notre société. Nous sommes dès lors obligés de constater que l'ethnologie structurale n'est pas à la hauteur de ces prétentions.

Il ne fait pas de doute que Lévi-Strauss sait nous communiquer cette pitié et cette sympathie, qu'il a lui-même éprouvées, pour nos frères humains méconnus, méprisés et misérables ; qu'il nous donne une leçon salutaire d'objectivité et de relativisme, en nous apprenant à comprendre et respecter des sociétés différentes de la nôtre, en nous faisant prendre conscience des tares indéniables de notre société. Mais ce faisant, l'humanisme qu'il nous propose reste plus critique que révolutionnaire, plus destructif que constructif : condamnation d'un certain humanisme étroit et périmé, et de la société déshumanisante qui l'a secrété, il n'a pour contenu positif que l'idéal utopique d'un état social révolu, et un nihilisme apocalyptique. De toute évidence, le prix que l'ethnologue attache aux sociétés exotiques est « fonction du dédain », et même « de l'hostilité que lui inspirent les coutumes en vigueur dans son milieu » (TT 443). Comment parler d'un nouvel humanisme, si l'anthropologie qui doit le promouvoir, ne peut être qu'une « entropologie », c'est-à-dire une science vouée à étudier dans ses manifestations les plus hautes, le processus inéluctable de désintégration de la civilisation ? (TT 478). Un humanisme qui envisage avec résignation la perspective d'une fin prochaine de la civilisation et de l'humanité, mérite-t-il cette dénomination et n'apparaît-il pas plutôt comme un anti-humanisme ? Nous allons voir qu'on trouve effectivement dans l'œuvre de Lévi-Strauss, les grandes lignes d'une pensée résolument anti-humaniste.

11. UN ANTIHUMANISME

L'antihumanisme de Lévi-Strauss nous paraît constituer, au même titre que l'idéalisme matérialiste,¹ une constante de sa pensée.

1) *Réduction de l'individuel à l'impersonnel collectif.* Dès *Tristes tropiques*, la réalité et l'importance de l'individu se trouvent niées : « J'existe. Non point, certes, comme individu, car que suis-je sous ce rapport, sinon l'enjeu à chaque instant remis en cause de la lutte entre une autre société, formée de quelques milliards de cellules nerveuses abritées sous la termitière du crâne, et mon corps, qui lui sert de robot ? (...). Le moi n'est pas seulement haïssable : il n'a pas de

place entre un nous et un rien » (TT 479). L'individu n'existe qu'en tant que membre du groupe ; seul le « nous », la collectivité, a une réalité objective : « C'est du groupe que les individus apprennent leur leçon » (TT 41) ; « les hommes n'agissent pas, en tant que membres du groupe conformément à ce que chacun ressent comme individu : chaque homme ressent en fonction de la manière dont il lui est permis ou prescrit de se conduire. Les coutumes sont données comme normes externes, avant d'engendrer des sentiments internes et ces normes insensibles déterminent les sentiments individuels, ainsi que les circonstances où ils pourront, ou devront se manifester » (TA 101). L'individu est donc doublement déterminé : par les lois de la Nature dont il fait partie et par les lois du groupe auquel il se rattache. Dans son dernier volume paru, Lévi-Strauss juge nécessaire de revenir sur ce sujet, et d'affirmer que ses recherches n'ont fait que lui confirmer l'irréalité du moi (HN 559). Il donne comme une des principales conquêtes du structuralisme le fait qu'il permette « de faire abstraction du sujet », en réintégrant l'homme dans la nature (HN 614).

2) *Réduction du conscient à un inconscient catégoriel*. L'homme ne saurait être défini par la pensée ou la conscience, qui ne sont que l'expression « de certaines modalités temporelles des lois universelles en quoi consiste l'activité inconsciente de l'esprit » (AS 75). C'est, à travers l'homme, l'inconscient structural, impersonnel, et intemporel, qui pense et qui parle : « La linguistique nous met en présence d'un être dialectique et totalisant, mais extérieur (ou inférieur) à la conscience et à la volonté. Totalisation non réflexive, la langue est une raison humaine qui a ses raisons, et que l'homme ne connaît pas » (PS 334). L'étude des mythes aboutit, nous l'avons vu ⁽¹⁾, aux mêmes conclusions.

Lévi-Strauss reprend à son compte l'expression de « kantisme sans sujet transcendantal », appliquée par P. Ricœur à sa conception d'un entendement universel et anonyme, comparable aux catégories *a priori* de Kant. D'après lui, en effet, « l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu », et « ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés » (AS 28). L'inconscient est donc « toujours vide » : « Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs » (AS 224). Ces lois sont celles-là même que l'analyse structurale révèle. Elles s'expriment dans une « logique des oppositions et des corrélations, des exclusions et des inclusions, des compatibilités et des incompatibilités », qui représente la « logique

(1) Cf. I^{re} partie, chap. III, II^e partie, II.

originelle, expression directe de la structure de l'esprit (et, derrière l'esprit, sans doute, du cerveau) » (TA 130). Cette logique binaire est en effet inhérente aux « mécanismes forgés par la nature pour permettre l'expression du langage et de la pensée » (HN 500).

Cependant, Lévi-Strauss estime que c'est par une démarche plus légitime que celle du philosophe qu'il est parvenu à des conclusions proches des siennes. Alors que celui-ci s'est contenté de réfléchir sur « les conditions d'exercice de sa propre pensée, ou d'une science qui est celle de la société de son temps », et s'est cru autorisé à « étendre ces constatations locales à un entendement dont l'universalité ne pourra être qu'hypothétique et virtuelle », il a lui-même préféré « l'observation empirique d'entendements collectifs dont les propriétés, en quelque sorte solidifiées lui sont rendues manifestes par d'innombrables systèmes de représentations ». A partir de cette observation poursuivie à travers les quatre volumes des *Mythologiques*, il est arrivé à mettre en évidence « un réseau de contraintes fondamentales et communes » à l'esprit humain. Il aurait ainsi réussi à donner une démonstration scientifique du postulat philosophique de Kant (CC 19).

On pourrait objecter à Lévi-Strauss, que s'il retrouve dans les mythes provenant de populations et d'époques très différentes, les mêmes structures fondamentales, cela tient au fait qu'il leur a appliqué uniformément une même méthode d'analyse, et les catégories de sa propre pensée. Il a répondu par avance à une telle objection : « Si le but dernier de l'anthropologie est de contribuer à une meilleure connaissance de la pensée objectivée et de ses mécanismes, cela revient finalement au même que, dans ce livre, la pensée des indigènes sud-américains prenne forme sous l'opération de la mienne, ou la mienne sous l'opération de la leur. Ce qui importe, c'est que l'esprit humain, sans égard pour l'identité de ses messagers occasionnels, y manifeste une structure de mieux en mieux intelligible à mesure que progresse la démarche doublement réflexive de deux pensées agissant l'une sur l'autre et dont, ici l'une, là l'autre, peut être la mèche ou l'étincelle du rapprochement desquelles jaillira leur commune illumination » (CC 21). Un tel argument n'est convaincant que si l'on admet l'existence de structures universelles et intemporelles de l'esprit. Le raisonnement par lequel Lévi-Strauss s'efforce de justifier sa méthode et ses conclusions ne peut qu'apparaître fallacieux, dans la mesure où il repose sur un cercle vicieux.

Le postulat d'un inconscient structural universel et anonyme n'en est pas moins essentiel dans l'économie de sa pensée : c'est lui qui fonde l'identité des lois du monde et de celles de la pensée, l'adéquation

tion de la méthode structurale au réel ⁽¹⁾, et qui permet la médiation entre moi et autrui, subjectivité et objectivité ⁽²⁾.

3) *Réduction de la connaissance à un phénomène inconscient, à une « combinatoire », d'où l'activité créatrice du sujet et l'historicité du rapport de compréhension se trouvent éliminés.*

La connaissance se trouve dès lors réduite à un rapport inconscient de chose à chose ou d'esprit à esprit. Tantôt l'image mécaniste du reflet la définit comme un phénomène de réplication : dans cette « réciprocity de perspectives où l'homme et le monde se font miroir l'un à l'autre » (PS 294), la connaissance que l'homme prend du monde « ressemble à celle qu'offrent, d'une chambre, des miroirs fixés à des murs opposés et qui se reflètent l'un l'autre (ainsi que les objets placés dans l'espace qui les sépare) » (PS 348). Le savoir scientifique lui-même correspond à un processus « d'intériorisation d'une rationalité préexistante sous deux formes : l'une immanente à l'univers, sans laquelle la pensée ne parviendrait pas à rejoindre les choses et aucune science ne serait possible ; et, incluse dans cet univers, une pensée objective qui fonctionne de manière autonome et rationnelle avant même de subjectiver cette rationalité ambiante, et de se l'asservir pour la domestiquer » (HN 614).

Tantôt la connaissance se trouve qualifiée par le terme également mécaniste de « combinatoire » : « Les sociétés humaines comme les individus — dans leurs jeux, leurs rêves ou leurs délires — ne créent jamais de façon absolue, mais se bornent à choisir certaines combinaisons dans un répertoire idéal qu'il serait possible de reconstituer » (TT 203). Dès lors, « ce qu'on appelle le progrès de l'esprit humain et, en tout cas, le progrès de la connaissance scientifique, n'a pu et ne pourra jamais consister qu'à rectifier des découpages, procéder à des regroupements, définir des appartenances, et découvrir des ressources neuves, au sein d'une totalité fermée et complémentaire avec elle-même » (MM XLVIII).

Selon Lévi-Strauss, en effet, « l'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant, dont il est fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu. Il y a toujours une inadéquation entre les deux, résorbable pour l'entendement divin seul, et qui résulte dans l'existence d'une surabondance de signifiant, par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser. Dans son effort pour comprendre le monde, l'homme dispose donc toujours d'un surplus de signification (qu'il répartit entre les choses

⁽¹⁾ Cf. II^e partie, chap. I, II.

⁽²⁾ Cf. II^e partie, chap. II, I, 2), A), a).

selon des lois de la pensée symbolique qu'il appartient aux ethnologues et aux linguistes d'étudier). Cette distribution d'une ration supplémentaire — si l'on peut s'exprimer ainsi — est absolument nécessaire pour qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de l'exercice de la pensée symbolique » (MM XLIX).

Ainsi, la connaissance consiste-t-elle à raccrocher un signifiant préexistant à un signifié également préexistant, mais qui doit être repéré : les pièces du jeu sont données, il s'agit simplement de les assembler. Une certaine marge de liberté est cependant laissée à l'homme, du fait de l'existence d' « un surplus de signification », qui permet à la pensée symbolique et à l'art de s'exercer. La connaissance scientifique a cependant pour but d' « étancher » ce signifiant flottant, en opérant la liaison rigoureuse du signifiant au signifié. Dans cette perspective, pensée sauvage, connaissance scientifique et artistique sont de même nature, et ne représentent que des modalités diverses de cette combinatoire universelle à laquelle se réduit la pensée (1).

Il est facile de comprendre comment Lévi-Strauss a pu parvenir à de telles conceptions. Il lui a suffi d'extrapoler, d'une part les conclusions de son étude sur la pensée sauvage, qui se révèle être effectivement essentiellement classificatrice et combinatoire, d'autre part les considérations de méthode faites à la faveur de cette étude (confronté à un système signifiant, il s'agissait pour lui d'en découvrir le signifié implicite), pour déduire que toute forme de pensée et toute démarche scientifique pouvaient se définir dans les mêmes termes.

4) *Réduction de la liberté à la nécessité.* L'homme est donc soumis à un ensemble de déterminismes qui le conditionnent entièrement : sa pensée, ses actes, son comportement sont le produit des lois de l'univers, des lois du groupe, des lois de la pensée symbolique. Contrairement à une illusion — aujourd'hui répandue, la science et la technique, loin de le libérer des déterminismes universels, n'ont réussi qu'à le rendre plus conscient de la toute-puissance de ces déterminismes : « A cet âge du mythe, l'homme n'était pas plus libre qu'aujourd'hui ; mais sa seule humanité faisait de lui un esclave. Comme son autorité sur la nature restait très réduite, il se trouvait protégé — et dans une certaine mesure affranchi — par le coussin amortisseur de ses rêves. Au fur et à mesure que ceux-ci se transformaient en connaissance, la puissance de l'homme s'est accrue ; mais nous mettant — si l'on peut dire — « en prise directe » sur l'univers, cette puissance dont nous tirons tant d'orgueil, qu'est-elle en vérité sinon la conscience subjec-

(1) Cf. III^e partie, chap. II.

tive d'une soudure progressive de l'humanité à l'univers physique dont les grands déterminismes agissent désormais, non plus en étrangers redoutables mais, par l'intermédiaire de la pensée elle-même, nous colonisant au profit d'un monde silencieux dont nous sommes devenus les agents ? » (TT 452).

Aussi toute l'entreprise de Lévi-Strauss est-elle commandée par la volonté de « rejoindre un niveau où une nécessité se révèle, immanente aux illusions de la liberté ». S'il s'est progressivement détourné de l'étude des « ordres vécus » pour celle des « ordres conçus », c'est que ceux-ci lui semblaient permettre de révéler de façon plus probante la réalité de cette nécessité. Les contraintes dévoilées dans l'analyse des *Structures élémentaires de la parenté* pouvaient, en effet, ne pas être « d'origine interne » et ne faire que « répercuter dans l'esprit des hommes, certaines exigences de la vie sociale objectivées dans les institutions ». Par contre, démontrer que « l'esprit humain apparaît déterminé jusque dans ses mythes », domaine où il « semble parfaitement libre de s'abandonner à sa spontanéité créatrice », c'était apporter la preuve qu'« *a fortiori*, il doit l'être partout » (CC 18). Telle est donc la tâche à laquelle Lévi-Strauss a finalement choisi de se consacrer : traquer jusqu'en ses derniers retranchements l'illusion de la liberté humaine.

Ainsi, l'unicité et la liberté de la personne humaine, la conscience et la pensée se trouvent-elles réduites à un inconscient universel, anonyme et intemporel qui impose son implacable déterminisme aux hommes, et aux choses. La pensée de Lévi-Strauss, dans la mesure où elle détruit les fondements mêmes de tout humanisme, peut être à juste titre considérée comme un antihumanisme.

CHAPITRE III

UN ÉLÉATISME

Une des critiques le plus souvent adressées au structuralisme, est d'être un antihistorisme. Nous avons eu déjà l'occasion de montrer que la position de Lévi-Strauss était en réalité plus complexe et plus nuancée. D'une part, il s'est efforcé de dépasser l'antinomie de la synchronie et de la diachronie. S'il privilégie en fait l'analyse synchronique, c'est en raison des difficultés que présente l'étude des structures diachroniques (1). D'autre part, l'analyse structurale, telle qu'il la pratique, loin de négliger l'histoire, exploite toutes les informations qu'elle peut lui fournir, et utilise même sa méthode d'investigation. Cependant ce recours à l'histoire est nécessairement limité, étant donné que Lévi-Strauss s'est attaché à l'étude des institutions sociales et culturelles de « peuples sans histoire » (2).

Il n'en demeure pas moins vrai que sur le plan philosophique, sa pensée est résolument antihistorique. Nous verrons comment il assimile d'abord l'histoire à l'ethnologie, méconnaissant ainsi sa spécificité, puis fait le procès de la connaissance historique et de l'idée de Progrès, pour aboutir à une conception négative de la temporalité.

I. ASSIMILATION DE L'HISTOIRE A L'ETHNOLOGIE.

En tant qu'ethnologue, Lévi-Strauss « respecte l'histoire, mais il ne lui accorde pas une valeur privilégiée. Il la conçoit comme une recherche complémentaire de la sienne » (PS 339).

Il considère en effet l'histoire et l'ethnologie comme des disciplines parallèles. Elles ont d'abord un même objet, puisqu'elles étudient toutes deux « des sociétés qui sont autres que celle où nous vivons » (AS 23). La seule différence entre elles, est que « l'une déploie l'éven-

(1) Cf. I^{re} partie, chap. 1, XV.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. 11, III, B).

tail des sociétés humaines dans le temps, l'autre dans l'espace ». Or, pour Lévi-Strauss « l'étalement dans l'espace et la succession dans le temps offrent des perspectives équivalentes », si bien que la différence est moins grande qu'il ne semble à première vue : « l'historien s'efforce de restituer l'image des sociétés disparues telles qu'elles furent dans des instants qui, pour elles, correspondirent au présent ; tandis que l'ethnographe fait de son mieux pour reconstruire les étapes historiques qui ont précédé dans le temps les formes actuelles » (PS 339). L'un et l'autre cependant utilisent deux catégories différentes de temps : l'ethnologue « un temps « mécanique », c'est-à-dire irréversible et non-cumulatif », l'historien un temps « statistique », qui « n'est pas réversible et comporte une orientation déterminée » (AS 314).

Quant au but que poursuivent les deux disciplines, il est généralement entendu qu'il consiste en « la reconstitution exacte de ce qui s'est passé, ou se passe, dans la société étudiée ». On oublie cependant que dans les deux cas, « on a affaire à des systèmes de représentations qui diffèrent pour chaque membre du groupe, et qui, tous ensemble, diffèrent des représentations de l'enquêteur (...). La Révolution de 1789 vécue par un aristocrate, n'est pas le même phénomène que la Révolution de 1789 vécue par un sans-culotte, et ni l'une ni l'autre ne sauraient jamais correspondre à la Révolution de 1789, pensée par un Michelet ou par un Taine ». Il est dans ces conditions préférable d'admettre que la mission de l'historien et de l'ethnographe est « d'élargir une expérience particulière aux dimensions d'une expérience générale ou plus générale, et qui devienne, par cela même, accessible comme expérience à des hommes d'un autre pays ou d'un autre temps. Et c'est aux mêmes conditions qu'ils y parviennent : exercice, rigueur, sympathie, objectivité » (AS 23).

L'ethnologie et l'histoire s'identifient non seulement par leur objet d'étude et le but qu'elles poursuivent, mais encore par leurs méthodes. On considère traditionnellement que la méthode de l'histoire, parce qu'elle repose sur l'étude et la critique de documents écrits, qui en tant que tels peuvent être confrontés et recoupés, est plus rigoureuse que la méthode de l'ethnologie, fondée sur l'observation faite sur le terrain par un individu et par conséquent difficilement vérifiable. Cette distinction méthodologique est en fait injustifiée. D'une part, l'exigence de rigueur est aujourd'hui la même en ethnologie et en histoire du fait qu'il y a « bien peu de peuples qui n'aient été étudiés par de nombreux enquêteurs, et dont l'observation, faite de points de vue différents, ne s'étale sur plusieurs dizaines d'années, parfois même sur plusieurs siècles » (AS 24). D'autre part, l'ethnologie s'intéresse aussi à des populations qui connaissent l'écriture, que ce soient celles du Mexique ancien, du monde arabe ou de l'Extrême-Orient ; et il arrive à l'histoire de se pencher sur des peuples qui l'ont toujours

ignorée, comme les Zoulou. Par ailleurs, l'absence de documents écrits dans les sociétés qu'étudie en général l'ethnologie, est d'une certaine manière compensée par la tradition orale, souvent très riche (AS 32). Enfin, l'historien est amené à faire appel à des témoignages et documents ethnographiques, tandis que l'ethnologue ne peut, de son côté, ignorer les données de l'histoire, quand elles existent (AS 24).

L'ethnologie et l'histoire « ayant le même objet, qui est la vie sociale ; le même but, qui est une meilleure intelligence de l'homme ; et une méthode où varie seulement le dosage des procédés de recherche », se distinguent surtout « par le choix de perspectives complémentaires : l'histoire organisant ses données par rapport aux expressions conscientes, l'ethnologie par rapport aux conditions inconscientes, de la vie sociale » (AS 24-5). L'histoire étudie en effet la réalité vécue par les hommes, en se fondant sur l'interprétation consciente qu'ils en ont donnée. Or, d'après Lévi-Strauss, cette interprétation est le plus souvent erronée : « Il n'y a guère de doute que les raisons inconscientes pour lesquelles on pratique une coutume, on partage une croyance, sont fort éloignées de celles qu'on évoque pour la justifier ». D'autre part, elle fait parfois défaut, quand il s'agit de peuples primitifs : « Chez la plupart des peuples primitifs, il est très difficile d'obtenir une justification morale, ou une explication rationnelle, d'une coutume ou d'une institution » (AS 25). Il appartient précisément à l'ethnologie de découvrir la vérité profonde et cachée des phénomènes qui échappe à la conscience historique. Mais pour ce faire, elle doit commencer par prêter attention aux processus historiques et aux expressions conscientes sur lesquels se penche l'histoire, de même que celle-ci ne saurait se désintéresser des conditions inconscientes de la réalité sociale révélées par l'ethnologie. « Tout bon livre d'histoire, affirme Lévi-Strauss, est imprégné d'ethnologie », comme le prouve l'ouvrage de Lucien Fèbvre sur le *Problème de l'incroyance* au xvi^e siècle (AS 31).

L'historien et l'ethnologue, par conséquent, loin de cheminer dans des directions inverses, vont tous deux dans le même sens : « Leur orientation seule est différente : l'ethnologue marche en avant, cherchant à atteindre, à travers un conscient qu'il n'ignore jamais, toujours plus d'inconscient vers quoi il se dirige ; tandis que l'historien avance pour ainsi dire à reculons, gardant les yeux fixés sur les activités concrètes et particulières, dont il ne s'éloigne que pour les envisager sous une perspective plus riche et plus complète. Véritable Janus à deux fronts, c'est, en tout cas, la solidarité des deux disciplines qui permet de conserver sous les yeux la totalité du parcours » (AS 32).

La complémentarité de l'histoire et de l'ethnologie se vérifie encore sur un autre point : « L'histoire est une recherche des causalités singulières », alors que l'ethnologie essaie de « dégager des types, des récur-

rences significatives, qui sont plus générales que des causalités singulières ». Or, « dans les faits qui relèvent de notre civilisation, nous serions incapables de dégager des types, si nous faisons fi de la diversité concrète que l'histoire met à notre disposition » (1). L'ethnologie travaille donc à un niveau d'abstraction et de généralité plus élevé. Réfléchissant sur les données de l'histoire, elle s'efforce d'y introduire un ordre, exprimable sous forme de lois.

Lévi-Strauss dénie en effet à la connaissance historique tout caractère scientifique (2). Il considère qu'il appartient à l'ethnologie de constituer la seule science de l'histoire qui puisse exister, et qui n'est pas science du réel, mais science du possible. Alors que l'histoire étudie le réel, l'ethnologie étudiera ses conditions de possibilité, cherchant à « atteindre, par delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, un inventaire de possibilités inconscientes, qui n'existent pas en nombre illimité ; et dont le répertoire, et les rapports de compatibilité ou d'incompatibilité que chacune entretient avec toutes les autres, fournissent une architecture logique à des développements historiques qui peuvent être imprévisibles, sans être jamais arbitraires » (AS 30-1). L'ethnologie doit donc s'attacher à reconstituer le « répertoire idéal » des combinaisons, parmi lesquelles les sociétés choisissent celles qu'elles actualiseront (IT 203), dévoilant ainsi les modalités inconscientes qui président à la spécification et à la diversification des cultures.

L'histoire effective ne peut devenir intelligible que confrontée à cet inventaire des possibles, établi par l'ethnologie. Une telle entreprise « ne contredit pas le déterminisme historique ; elle l'appelle et lui donne un nouvel instrument, dans la mesure où elle permet de formuler, en termes plus rigoureux qu'on ne le fait habituellement, des problèmes de géographie et d'histoire » (AS 266). Ainsi le chapitre « Totem et caste » de *La pensée sauvage* est-il consacré à l'étude de tous les états intermédiaires entre une société dite totémique, et une société de castes : c'est un tableau des variantes réelles ou possibles, actualisées parfois par des sociétés différentes.

De la collaboration de l'histoire et de l'ethnologie naîtra peut-être une nouvelle forme d'histoire que Lévi-Strauss appelle « histoire structurale » : « L'idée d'une histoire structurale n'a rien qui puisse choquer les historiens (...). Il n'est pas contradictoire qu'une histoire des symboles et des signes engendre des développements imprévisibles, bien qu'elle mette en œuvre des combinaisons structurales dont le nombre est limité. Dans un kaléidoscope, les combinaisons d'éléments identiques, donnent toujours de nouveaux résultats » (LI 23). Il n'apporte

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « Philosophie et anthropologie », *Cahiers de philosophie*, n° 1, janvier 1966, p. 55-6.

(2) Cf. plus loin dans ce chapitre : 11.

pas d'autres précisions sur ce que serait cette « histoire structurale » mais il semble, d'après ce qui précède, qu'elle impliquerait pratiquement l'assimilation de l'histoire à l'ethnologie.

L'ethnologie et l'histoire sont donc considérées par Lévi-Strauss comme des disciplines parallèles et complémentaires jouant l'une par rapport à l'autre le rôle de science auxiliaire. J. Pouillon ⁽¹⁾ souligne justement qu'une telle conception révèle une méconnaissance profonde de la spécificité de l'histoire. Définissant l'histoire comme « reconstitution » du passé, elle l'ignore en tant que « saisie d'une temporalité, d'un mouvement proprement historique, qui, précisément en tant que mouvement, se donnerait à lui-même sa signification ». Dans ces conditions, l'histoire amputée de l'historicité ne se distingue plus effectivement de l'ethnologie. Le procès que Lévi-Strauss intente par ailleurs à l'histoire, confirme cette orientation antihistorique de sa pensée.

II. PROCÈS DE L'HISTOIRE

Lévi-Strauss s'attaque à l'histoire dans la mesure où elle prétend s'arroger une place privilégiée par rapport aux autres sciences humaines : aux yeux de certains philosophes, constate-t-il, « la dimension temporelle jouit d'un prestige spécial, comme si la diachronie fondait un type d'intelligibilité, non seulement supérieur à celui qu'apporte la synchronie, mais surtout d'ordre plus spécifiquement humain » (PS 339). Nous sommes ici au cœur du débat philosophique qui oppose le structuralisme à ces philosophies de l'histoire ou de l'historicité, que sont l'existentialisme, la phénoménologie et le marxisme. Le chapitre que lui consacre Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage* est intitulé de manière significative : « Histoire et Dialectique » ; s'il s'adresse directement à J. P. Sartre, constituant une réponse à sa *Critique de la raison dialectique*, il vise également les courants de pensée au confluent desquels son existentialisme se situe : phénoménologie et marxisme.

Dans un premier temps, Lévi-Strauss dénonce l'illusion qui consiste à considérer l'histoire comme une science, en soulignant les limites de la connaissance historique. Celle-ci apparaît d'abord partielle et partielle, en raison des conditions qui président à la sélection et à la constitution du fait historique : « Le fait historique n'est pas plus donné que les autres ; c'est l'historien, ou l'agent du devenir historique, qui le constitue par abstraction, et comme sous la menace d'une

⁽¹⁾ J. POUILLON, « L'œuvre de C. LÉVI-STRAUSS », étude parue dans le numéro 126 des *Temps Modernes*, juillet 1956, et publiée dans *Race et Histoire*, p. 118.

régression à l'infini » ; ce sont eux qui « choisissent, tranchent et découpent, car une histoire vraiment totale les confronterait au chaos ». « L'histoire n'est donc jamais l'histoire, mais l'histoire-pour. Partiale, même si elle se défend de l'être, elle demeure inévitablement partielle, ce qui est encore un mode de la partialité » (PS 341).

Il conteste ensuite la prétention de l'histoire à nous faire saisir « l'être même du changement », en montrant qu'elle ne permet d'accéder qu'à une connaissance discontinue, comme toute autre science. Le code chronologique, qu'elle est obligée d'utiliser pour analyser son objet, « ne consiste pas en dates qu'on puisse ordonner en série linéaire, mais en classes de dates fournissant chacune un système de référence autonome » ; il donne à la connaissance historique un « caractère discontinu et classificatoire ». L'histoire se trouve ainsi fragmentée en « domaines d'histoire » (Antiquité, Moyen Age, époque contemporaine...), défini chacun par une fréquence propre, et par un codage différentiel de l'avant et de l'après, qui déterminent la signification toute relative des événements (PS 344-5).

Ces différents domaines correspondent d'autre part à des « histoires d'inégales puissances ». Au bas de l'échelle se trouve l'histoire biographique et anecdotique, qui est une « histoire faible », ne contenant pas en elle-même sa propre intelligibilité ; mais si elle est la moins explicative, elle est la plus riche du point de vue de l'information. Or, au fur et à mesure qu'on s'élève à des types d'histoire plus forts, « on perd en information ce qu'on gagne en compréhension », si bien que « le choix relatif de l'historien n'est jamais qu'entre une histoire qui apprend plus et explique moins, et une histoire qui explique plus et apprend moins ». Pour échapper à ce dilemme, il est obligé de « sortir de l'histoire » et de faire appel à d'autres sciences. Il pourra rendre son objet intelligible, soit en l'éclairant « par en bas », à l'aide de la physiologie et de la psychologie, soit en l'éclairant « par en haut », grâce à la biologie, à la géologie et à la cosmologie (PS 346-7). Ainsi, loin de permettre d'accéder à un type d'intelligibilité supérieur, l'histoire est par elle-même incapable d'accéder à l'intelligibilité.

L'histoire, par conséquent, ne peut pas être considérée comme une science : elle n'est qu'« une méthode, à laquelle ne correspond pas un objet distinct » (PS 347). Elle n'a pas en effet d'objet propre, puisque les autres sciences humaines étudient l'homme au même titre qu'elle, et que son champ d'investigation recoupe celui de la plupart des sciences, qui peuvent mieux qu'elle accéder à la connaissance scientifique, dans la mesure précisément où leur champ se trouve mieux délimité ; d'autre part, elle ne peut pas prétendre être la science de la temporalité, puisqu'elle ne permet d'accéder qu'à une connaissance discontinue. L'histoire n'est donc pas « liée à l'homme, ni à aucun objet particulier ». Lévi-Strauss refuse d'accepter « l'équivalence entre

la notion d'histoire et celle d'humanité, qu'on prétend nous imposer dans le but avoué de faire de l'historicité, l'ultime refuge d'un humanisme transcendantal » (PS 347).

L'histoire consiste donc entièrement dans sa méthode, « indispensable pour inventorier l'intégralité des éléments d'une structure quelconque, humaine ou non humaine » (PS 347-8). En tant que méthode, le rôle de l'histoire est, si l'on peut dire, de déblayer le terrain sur lequel les autres sciences auront ensuite à travailler, en dressant un inventaire des connaissances, en les triant et en les classant. C'est pourquoi l'ethnologie, comme n'importe quelle science, ne saurait se passer d'elle : elle représente une source irremplaçable d'informations ; mais celles-ci ne sont pas en elles-mêmes significantes, et ne constituent que le matériau à partir duquel d'autres sciences pourront construire des systèmes de significations intelligibles. Nous avons vu, en effet, que l'analyse structurale faisait appel à l'histoire, dans sa phase préliminaire, pour mettre en place les unités constitutives du système qu'elle se proposait d'étudier ⁽¹⁾. Lévi-Strauss en conclut : « Loin donc que la recherche de l'intelligibilité aboutisse à l'histoire comme à son point d'arrivée, c'est l'histoire qui sert de point de départ pour toute quête de l'intelligibilité » (PS 348).

Hostile aux philosophies de l'histoire, refusant à l'histoire la qualité de science, Lévi-Strauss rejette toute forme d'explication génétique ou historique ⁽²⁾, ce qui l'amène à défendre une conception fixiste du développement de l'intelligence et des sociétés. Selon lui, « chaque enfant apporte (...) en naissant, et sous une forme embryonnaire, la somme totale des possibilités dont chaque culture, et chaque période de l'histoire, ne font que choisir quelques-unes pour les retenir et les développer ». La pensée de l'adulte ne diffère de celle de l'enfant que dans la mesure où elle « se construit autour d'un certain nombre de structures » choisies par le groupe dans ce « fonds universel », et imposées par lui, structures « qui constituent une fraction seulement de celles qui sont initialement données (...) dans la pensée de l'enfant » (SEP 108).

S'opposant à A. Comte, comme à Freud, il soutient la thèse de la coexistence dans l'espace de phénomènes considérés habituellement comme échelonnés dans le temps. Ainsi, la « pensée sauvage », qualifiée à tort de mentalité prélogique, lui paraît-elle subsister aujourd'hui encore aux côtés de la pensée cultivée, ou mentalité logique dans les domaines de l'art (PS 289-90) et de l'information (PS 253). Il en est de même pour la magie et la religion, qui sont loin de constituer « des termes d'une alternative, ou des étapes d'une évolution » : « l'anthro-

⁽¹⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, III, B) ; I^{re} partie, chap. IV, II, F).

⁽²⁾ Cf. I^{re} partie, chap. III, I, 1).

pomorphisme de la nature (en quoi consiste la religion), et le physiomorphisme de l'homme (par quoi nous définissons la magie) forment deux composantes toujours données, et dont le dosage seulement varie (...). Chacune implique l'autre. Il n'y a pas plus de religion sans magie, que de magie qui ne contienne au moins un grain de religion » (PS 293). Tel est encore le cas des mythes et des contes, qui auraient toujours existé côte à côte : « Un genre ne peut donc être tenu pour une survivance de l'autre » ; ils « exploitent une substance commune, mais le font chacun à sa façon. Leur relation n'est pas celle d'antérieur à postérieur, de primitif à dérivé. C'est plutôt une relation de complémentarité » (SF 19-20).

L'assimilation de l'histoire à l'ethnologie, ou sa réduction à une méthode destinée à délimiter et préparer le champ de la recherche scientifique, la méconnaissance de la dimension de l'historicité, caractéristique des phénomènes humains, ont pour corollaire la négation de l'idée de progrès.

III. NÉGATION DE L'IDÉE DE PROGRÈS

Lévi-Strauss s'est longuement expliqué sur ce qu'il pensait de l'idée de progrès dans *Race et histoire*. Il commence par reconnaître que « les progrès accomplis par l'humanité depuis ses origines sont si manifestes et si éclatants, que toute tentative pour les discuter se réduirait à un exercice de rhétorique » (RH 36). C'est pourtant à cet exercice de rhétorique qu'il va ensuite se livrer, affirmant son scepticisme en ce qui concerne l'idée d'évolution sociale ou culturelle : « La notion d'évolution biologique correspond à une hypothèse dotée d'un des plus hauts coefficients de probabilité qui puissent se rencontrer dans le domaine des sciences naturelles, tandis que la notion d'évolution sociale ou culturelle n'apporte tout au plus qu'un procédé séduisant, mais dangereusement commode, de présentation des faits » (RH 25).

Dans une première étape, il s'en prend à ceux qui croient prouver le progrès, en établissant une hiérarchie des sociétés contemporaines, d'après le principe que certaines de ces sociétés constituent des « étapes » du développement de certaines autres. Ainsi se plaît-on à retrouver le Moyen Age en Orient, le siècle de Louis XIV dans le Pékin d'avant la première guerre mondiale, l'âge de la pierre parmi les indigènes d'Australie ou de Nouvelle-Guinée. Mais, comme nous ne connaissons des civilisations disparues que certains aspects qui ont survécu au temps, un tel procédé consiste « à prendre la partie pour le tout, à conclure du fait que certains aspects de deux civilisations (l'une actuelle, l'autre disparue) offrent des ressemblances, à l'analogie de tous les aspects. Or, non seulement cette façon de raisonner

est logiquement insoutenable, mais dans bon nombre de cas, elle est démentie par les faits » (RH 28-9).

D'autre part, étant donné que toutes les sociétés humaines ont un passé qui est approximativement du même ordre de grandeur, une telle hiérarchisation impliquerait que certaines de ces sociétés soient restées en dehors de l'histoire. Or, il n'y a pas plus de « peuples sans histoire » que de « peuples enfants ». Lévi-Strauss refuse donc de réduire la richesse et l'originalité des cultures humaines « à l'état de répliques, inégalement arriérées, de la civilisation occidentale » (RH 32), dénonçant le « faux évolutionnisme », qui n'est qu'une « tentative pour supprimer la diversité des cultures », en traitant les différents états où se trouvent les sociétés humaines, tant anciennes que lointaines, comme « des *stades* ou des *étapes* d'un développement unique qui, partant du même point, doit les faire converger vers le même but », si bien que « la diversité n'est plus qu'apparente. L'humanité devient une et identique à elle même » (RH 23-4).

Il propose alors, pour expliquer une inégalité de développement qu'il semble admettre, la distinction entre « histoire stationnaire » et « histoire cumulative » (1). Les sociétés contemporaines qui nous paraissent le plus évoluées, seraient celles qui auraient bénéficié d'une histoire cumulative, leur permettant de synthétiser et d'intégrer à leur devenir les découvertes que d'autres sociétés laissent perdre (RH 32-3).

Examinant ensuite les sociétés dans leur succession temporelle, il affirme que l'hypothèse d'une évolution est « difficilement contestable, et même directement attestée par les faits » : le témoignage de l'archéologie, de la préhistoire et de la paléontologie, est sur ce point concordant (RH 35). Il ne songe donc pas à nier « la réalité d'un progrès de l'humanité », mais nous invite « à le concevoir avec plus de prudence ». Il montre alors que le progrès historique ne saurait être représenté, comme on l'a fait longtemps, sous forme d'étapes successives (paléolithique inférieur, moyen et supérieur, par exemple), car ces étapes ont en réalité coexisté : « Le développement des connaissances préhistoriques et archéologiques tend à *étaler dans l'espace* des formes de civilisation que nous étions portés à imaginer comme *échelonnées dans le temps* » (RH 38). Il en conclut que « le progrès n'est ni

(1) Lévi-Strauss entend par ces termes corriger l'inexactitude de l'expression souvent utilisée de « peuples sans histoire », qui « signifie seulement que leur histoire est, et restera inconnue, mais non qu'elle n'existe pas » (RH 32), et cela en raison de l'absence ou de la pauvreté des traditions orales, et des vestiges archéologiques (AS 114-5). Il substituera ensuite aux termes trop techniques d'« histoire stationnaire » et d'« histoire cumulative », ceux plus imagés de sociétés « froides » et de sociétés « chaudes » : « les unes cherchant, grâce aux institutions qu'elles se donnent, à annuler de façon quasi automatique l'effet que les facteurs historiques pourraient avoir sur leur équilibre et leur continuité ; les autres intériorisant résolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement » (PS 309-10 ; idem, LI 41-3 et Gch 38-48).

nécessaire, ni continu ; il procède par sauts, par bonds, ou comme diraient les biologistes, par mutations », et s'accompagne de « changements d'orientation ». L'humanité en progrès évoque « le joueur dont la chance est répartie sur plusieurs dés, et qui, chaque fois qu'il les jette, les voit s'éparpiller sur le tapis, amenant autant de comptes différents. Ce que l'on gagne sur l'un, on est toujours exposé à le perdre sur l'autre, et c'est seulement de temps à autre que l'histoire est cumulative, c'est-à-dire que les comptes s'additionnent pour former une combinaison favorable » (RH 38-9).

Lévi-Strauss est ainsi amené à étudier le phénomène d'histoire cumulative, afin de découvrir les conditions et les causes d'un progrès, qui bien qu'aléatoire et discontinu, ne semble pas moins représenter une réalité objective. Il admet en effet que « sous le rapport des inventions techniques (et de la réflexion scientifique, qui les rend possibles), la civilisation occidentale s'est montrée plus cumulative que les autres » (RH 62). Comment rendre compte de ce fait ? Le phénomène de « coalition » permet selon lui de l'expliquer : « La chance qu'a une culture de totaliser cet ensemble complexe d'inventions de tous ordres que nous appelons une civilisation, est fonction du nombre et de la diversité des cultures avec lesquelles elle participe à l'élaboration, le plus souvent involontaire, d'une commune stratégie » (RH 72). Mais les chances de réussite de cette commune stratégie relèvent elles-mêmes du calcul des probabilités (RH 66), la probabilité pour que, parmi les séries cumulatives ainsi édifiées, en apparaisse une longue, dépendant « de l'étendue, de la durée et de la variabilité du régime de coalition » (RH 70) ⁽¹⁾.

L'histoire cumulative n'est donc pas « la propriété de certaines races ou de certaines cultures qui se distingueraient ainsi des autres ; elle résulte de leur *conduite* plutôt que de leur *nature*. Elle exprime une certaine modalité d'existence des cultures qui n'est autre que leur *manière d'être ensemble*. En ce sens, on peut dire que l'histoire cumulative est la forme d'histoire caractéristique de ces super-organismes sociaux que constituent les groupes de sociétés, tandis que l'histoire stationnaire (...) serait la marque de ce genre de vie inférieur qui est celui des sociétés solitaires » (RH 73). Il ne fait pas de doute, en effet, pour Lévi-Strauss, que « la dose d'imagination, d'invention, d'effort créateur (...) reste à peu près constante à travers l'histoire de l'humanité » (RH 60) ⁽²⁾. Par conséquent, si l'humanité est restée stationnaire pendant les neuf dixièmes de son histoire, « ce n'est pas parce que l'homme paléolithique était moins intelligent, moins doué que son successeur néolithique, c'est tout simplement parce que dans l'his-

⁽¹⁾ Cf. également MC 408.

⁽²⁾ Cf. également AS 255.

toire humaine, une combinaison de degré n a mis un temps de durée t à sortir ; elle aurait pu se produire beaucoup plus tôt ou beaucoup plus tard » (RH 71).

Le phénomène d'histoire cumulative, qui commande le progrès, est donc en définitive le produit du hasard ⁽¹⁾. Et de fait, les expressions utilisées par Lévi-Strauss quand il en parle, excluent toute idée d'intervention active, de participation consciente, d'orientation voulue de la part des hommes : il est question de « commune stratégie involontaire », de « modalité d'existence », de « manière d'être des cultures », jamais de la praxis humaine.

Lévi-Strauss donc, après avoir reconnu que la civilisation occidentale était « plus cumulative que les autres », s'attache à relativiser et à minimiser l'importance du progrès qu'elle semble incarner. Non content d'attribuer ce progrès au hasard, il constate que « ce sont des sociétés très lointaines et très archaïques, que nous égalierions volontiers aux peuples « sauvages » d'aujourd'hui, qui ont accompli dans ce domaine les progrès les plus décisifs. A l'heure actuelle, ceux-ci constituent toujours la majeure partie de ce que nous nommons civilisation. Nous dépendons encore des découvertes qui ont marqué, ce qu'on appelle sans exagération aucune, la révolution néolithique : l'agriculture, l'élevage, la poterie, le tissage. A tous ces « arts de la civilisation », nous n'avons depuis huit ou dix mille ans, apporté que des perfectionnements » (RH 55-6).

Quant à la révolution industrielle, qui par son ampleur, son universalité, et l'importance de ses conséquences, apparaît équivalente à la révolution néolithique, il a fallu à l'humanité dix mille ans d'intervalle pour y arriver ; elle s'inscrit tout entière dans une période égale à un demi-millième environ de la vie écoulée de l'humanité : « On peut donc se montrer prudent avant d'affirmer qu'elle est destinée à en changer totalement la signification » (RH 62). Il faut d'autre part avoir conscience du fait que « d'autres révolutions présentant les mêmes caractères cumulatifs, ont pu se dérouler ailleurs et à d'autres moments, mais dans les domaines différents de l'activité humaine » (RH 63), et échapper à la connaissance de l'homme occidental moderne.

Lévi-Strauss attire enfin notre attention sur le fait que le progrès,

(1) Lévi-Strauss critique pourtant les ethnologues qui expliquent par le hasard les inventions techniques de l'homme : feu, poterie, outillage, etc. Il remarque alors fort justement que « le hasard existe sans doute, mais ne donne par lui-même aucun résultat » (RH 59). C'est néanmoins au hasard qu'il fait lui-même appel à la page suivante pour expliquer le fait que « malgré une dose d'imagination, d'invention, d'effort créateur dont nous avons tout lieu de supposer qu'elle reste à peu près constante à travers l'histoire de l'humanité, cette combinaison ne détermine des mutations culturelles importantes qu'à certaines périodes et en certains lieux » (RH 60). L'hypothèse du hasard s'appuyant sur le calcul des probabilités, lui paraît en effet la plus économique et la plus opérationnelle étant donné la complexité des facteurs qui entrent en jeu, et qui si on voulait les analyser « seraient inconnaissables, soit pour des raisons pratiques, soit même pour des raisons théoriques » (RH 61).

dont notre civilisation s'enorgueillit, n'a pas été sans conséquences négatives graves, qui obligent à le considérer avec une certaine réserve : ainsi, le progrès technique a-t-il eu « pour corrélatif historique, le développement de l'exploitation de l'homme par l'homme » (RH 81). Il en est de même de l'écriture, généralement considérée comme une des plus importantes découvertes de l'humanité, facteur de civilisation, et condition fondamentale du progrès. Lévi-Strauss admet que sans elle, le phénomène d'histoire cumulative ne saurait se produire : « Un peuple ne peut profiter des acquisitions antérieures que dans la mesure où elles se trouvent fixées par l'écriture » (Gch 28-9). Mais il s'empresse aussitôt d'ajouter un argument qui invalide le précédent : « Certains progrès essentiels, et peut-être les progrès les plus essentiels que l'humanité ait jamais accomplis, l'ont été sans son intervention » (Gch 31) (1). De plus, les prétendus bienfaits de l'écriture apparaissent fort discutables, puisqu'il semble que ses premiers usages « aient été d'abord ceux du pouvoir : inventaires, catalogues, recensements, lois et mandements ; dans tous les cas, qu'il s'agisse du contrôle des biens matériels, ou de celui des êtres humains, manifestation de puissance de certains hommes sur d'autres hommes et sur des richesses » (Gch 32-3); l'écriture par conséquent paraît favoriser « l'exploitation des hommes avant leur illumination » (TT 343) : « la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement » (TT 344). L'apparition de l'écriture ne s'accompagne-t-elle pas toujours de « la constitution de sociétés hiérarchisées, de sociétés qui se trouvent composées de maîtres et d'esclaves, de sociétés utilisant une certaine partie de leur population pour travailler au profit de l'autre partie » (Gch 32)? Lévi-Strauss conclut que « s'il a fallu, pour établir son empire sur la nature, que l'homme asservisse l'homme et traite une partie de l'humanité comme un objet » (Gch 33), la notion de progrès apparaît toute relative.

Dans une dernière étape, il affirme que la distinction précédemment faite entre histoire cumulative et histoire stationnaire, était simplement méthodologique. Il ne l'a proposée que pour essayer de cerner et de définir la notion de progrès, mais il la considère arbitraire et le produit d'une illusion ethnocentrique. En effet, « l'historicité, ou pour parler exactement, l'événementialité d'une culture ou d'un processus culturel sont (...) fonction, non de leurs propriétés intrinsèques, mais de la situation où nous nous trouvons par rapport à eux, du nombre et de la diversité de nos intérêts qui sont gagés sur eux » (RH 43). La société dans laquelle nous vivons, nous inflige de façon consciente

(1) Dans *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss affirmait déjà que l'écriture n'était une condition ni nécessaire, ni suffisante du progrès, invoquant le fait qu'« au néolithique, l'humanité a accompli des pas de géant sans le secours de l'écriture », et qu'« avec elle, les civilisations de l'Occident ont longtemps stagné » (TT 343).

ou inconsciente, un système complexe de références, avec lequel nous nous déplaçons, et qui commande notre vision du monde : « 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 soit » (RH 44). Ainsi, les civilisations étrangères « nous paraissent d'autant plus actives qu'elles se déplacent dans le sens de la nôtre, et stationnaires quand leur orientation diverge ». Lévi-Strauss invoque, pour illustrer cette illusion, le phénomène de l'information : « Nous savons qu'il est possible d'accumuler beaucoup plus d'informations sur un train qui se meut parallèlement au nôtre, et à une vitesse voisine (...) que sur un train qui nous dépasse ou que nous dépassons à très grande vitesse, ou qui nous paraît d'autant plus court qu'il circule dans une autre direction » (RH 45).

Nous sommes donc victimes d'une illusion quand nous affirmons qu'une culture est stationnaire ; cet immobilisme apparent résulte en fait de l'incapacité où nous sommes de l'observer et de la comprendre, en raison des différences qui nous séparent. En réalité, « aucune culture n'est absolument stationnaire. Tous les peuples possèdent et transforment, améliorent ou oublient des techniques suffisamment complexes pour leur permettre de dominer leur milieu. Sans quoi ils auraient disparu depuis longtemps (...). Toute histoire est cumulative, avec des différences de degrés » (RH 66). Mais comme « l'humanité n'évolue pas dans un sens unique », elle peut sur un certain plan sembler stationnaire ou même régressive, sans que cela signifie que « d'un autre point de vue, elle n'est pas le siège d'importantes transformations ». La conclusion qui s'impose est que « le progrès n'est jamais que le maximum de progrès dans un sens prédéterminé par le goût de chacun » (RH 68).

Le moment est venu de récapituler l'argumentation de Lévi-Strauss, que nous avons suivie d'aussi près que possible afin de ne pas risquer de simplifier sa pensée, suffisamment complexe et nuancée pour qu'on ne puisse pas affirmer sans ambages qu'il nie le progrès.

Il commence par assurer qu'il ne songe pas à mettre en doute la réalité du progrès. Mais il ajoute aussitôt que l'idée de progrès dans le domaine social et culturel, n'est qu'une hypothèse philosophique, dénuée de fondement scientifique. D'une part, la diversité irréductible des sociétés qui coexistent à l'heure actuelle, dans des espaces différents, interdit leur hiérarchisation le long d'un axe temporel unique, sur lequel notre société occuperait la place la plus avancée, tandis que les autres figureraient comme des étapes de notre histoire antérieure. D'autre part, si l'on considère le développement des sociétés dans une

perspective temporelle, on constate que les formes de civilisations qui paraissent se succéder dans le temps, coexistent en réalité dans l'espace, ce qui nous ramène au problème précédent. Lévi-Strauss en conclut que le progrès est discontinu et aléatoire. Il le définit alors provisoirement par la notion d'histoire cumulative : l'histoire cumulative est le produit d'une coalition durable de cultures suffisamment diversifiées, mais dont la nature intrinsèque importe peu ; les chances de succès d'une telle coalition relèvent du calcul des probabilités. Tout en reconnaissant que la civilisation occidentale est celle dont l'histoire est la plus cumulative, il s'attache à relativiser et minimiser l'importance des progrès qu'elle semble avoir accomplis. D'une part, la révolution industrielle dont elle s'enorgueillit, n'est qu'une pâle réplique de la révolution néolithique, qui a touché toutes les sociétés et apporté les progrès les plus décisifs. D'autre part, les conséquences du progrès sont parfois telles qu'elles en annulent le bénéfice : c'est le cas de l'écriture, qui a été un instrument d'exploitation de l'homme. Lévi-Strauss détruit enfin les fondements mêmes de son argumentation, en montrant que la notion d'histoire cumulative dont il s'était servi jusqu'ici pour définir le progrès, est tout aussi relative que le progrès lui-même, étant le produit d'une illusion ethnocentrique.

Ainsi, réussit-il progressivement à réduire la réalité du progrès, qu'il prétend reconnaître, au fil d'une dialectique toujours habile et nuancée, jusqu'à ne lui laisser en fin de compte que l'inconsistance d'un mirage, et cela sans jamais le nier expressément : seules demeurent vraies la diversité et l'hétérogénéité irréductibles de sociétés incommensurables, inclassables et impensables en termes de progrès. Revenant quelques années plus tard sur les thèses qu'il avait défendues dans *Race et histoire*, et dans *Tristes tropiques*, il affirme qu'il n'a pas « cherché à détruire l'idée de progrès, mais plutôt à la faire passer, du rang de catégorie universelle du développement humain, à celui de mode particulier d'existence, propre à notre société (et peut-être à quelques autres), quand elle essaie de se penser elle-même » (AS 368). En réalité, nous avons vu que Lévi-Strauss contestait l'idée de progrès non seulement en tant que catégorie universelle du développement humain, mais également en tant que mode particulier d'existence propre à notre société (1).

IV. UNE CONCEPTION NÉGATIVE DE LA TEMPORALITÉ

On peut déceler chez Lévi-Strauss une obsession toute proustienne du temps perdu et retrouvé, ou plus exactement « supprimé » (HN 542) dans l'instant. S'il a toujours été passionné par la géologie, c'est parce

(1) Cf. plus haut dans ce chapitre : 1, 2), B).

qu'elle permet d'appréhender dans un paysage, de manière instantanée, la stratification des siècles (1). Sa fascination pour la musique et la mythologie vient de ce que l'une et l'autre sont « des machines à supprimer le temps » (CC 24). Cette expression nous paraît d'ailleurs propre à définir toute l'œuvre de Lévi-Strauss, et le structuralisme. Qu'il cherche à remonter de la culture à la nature à travers les arcanes de la prohibition de l'inceste, de la pensée sauvage et du mythe, ou en un « lieu », l'inconscient, où le temps n'a plus de prise, ou qu'il s'efforce de dégager du flux historique les rapports invariants d'une structure intemporelle, c'est toujours la même tentative sans cesse reprise de transcender le temps, la même nostalgie de « la grandeur indéfinissable des commencements » (TT 442), de cet âge d'or « où la nature était docile à l'homme et prodigue envers lui », et dont les mythes décrivent l'effondrement inéluctable (MC 221). Même les sociétés primitives qui subsistent encore, et qui paraissent le plus authentiquement archaïques, ne permettent d'atteindre qu'une image déformée de cette grandeur passée : elles « sont toutes grimaçantes de discordances où se découvre la marque impossible à méconnaître de l'événement » (AS 132).

Lévi-Strauss, en effet, au lieu de voir dans la temporalité un facteur de progrès, la possibilité offerte à l'homme et aux sociétés de s'améliorer, la considère comme un facteur de dégradation, une source de « discordances » et de « désordre » (PS 92). Dans son étude sur les structures de la parenté, il remarque de façon significative que le système d'échange généralisé fonctionnerait « sans interruption et sans défaillance », s'il n'était exposé aux dangers du dehors, et confronté à l'obligation d'intégrer les « facteurs irrationnels issus de la chance et de l'histoire, qui s'efforcent de démanteler les « structures logiques qu'élabore la pensée inconsciente » (SEP 308). Le seul caractère positif qu'il reconnaisse à l'histoire, c'est de constituer la « contingence irréductible sans laquelle on ne pourrait même pas concevoir la nécessité ». Il conclut de cette constatation que « pour être viable, une recherche tout entière tendue vers les structures commence par s'incliner devant la puissance et l'inanité de l'événement » (MC 408).

CONCLUSION

La conception négative que Lévi-Strauss se fait de l'histoire, du progrès, de la temporalité est étroitement solidaire de son antihumanisme et de son idéalisme matérialiste. Si l'individu est, comme il le pense, déterminé par les lois d'un inconscient anonyme et intemporel, qui sont aussi les lois de l'univers ; si la pensée et la connaissance se

(1) Cf. Introduction, chap. II, II.

réduisent à une « combinatoire », la liberté et la créativité de l'homme, son rôle d'agent historique, se révèlent effectivement illusoires, l'histoire elle-même n'est qu'un trompe-l'œil, la scène d'une comédie qui se déroule ailleurs, et le progrès, un mirage. L'homme, de sujet actif, devient le champ d'action de ces seules forces effectivement agissantes que sont, dans leur dynamisme logique, les systèmes et les structures. Mais ceux-ci échappent à son appréhension consciente. Aussi, la seule perspective qui s'ouvre à lui, est-elle d'accéder à la conscience des déterminismes, dont il subit le joug, grâce à la science structurale.

La pensée de Lévi-Strauss présente donc jusqu'ici une cohérence interne indéniable, bien qu'elle s'inspire de courants philosophiques multiples et divers. Elle participe en effet, à la fois de l'éléatisme, par sa conception négative de la temporalité et de l'histoire ; du platonisme, dans la mesure où la recherche des structures s'apparente à la quête des essences ; du kantisme, puisque l'inconscient structural y joue un rôle semblable à celui des catégories *a priori* de Kant ; de l'hégélianisme, par son idéalisme pan-logique ; du positivisme, dans sa volonté d'aligner les sciences humaines sur les sciences exactes considérées comme le modèle de toute connaissance ; de la psychanalyse enfin, par l'importance qu'elle accorde à l'inconscient de l'homme. Par-delà chacune de ces tendances, elle n'en constitue pas moins une synthèse originale.

Dans la perspective définie par J. Piaget ⁽¹⁾, le structuralisme de Lévi-Strauss peut être défini comme un antiréductionnisme (dans la mesure où il pose l'existence de structures irréductibles par lesquelles il explique les phénomènes), qui chevauche à la fois l'apriorisme et le platonisme.

On trouve cependant également dans l'œuvre de Lévi-Strauss, une autre orientation philosophique, qui se réclame du marxisme, et qui apparaît en contradiction avec celle que nous venons de définir. C'est elle que nous nous proposons maintenant d'examiner.

(1) Cf. Introduction, chap. 1 ; 1^{re} partie, chap. III, 1^{re} partie, I.

CHAPITRE IV

UN NÉO-MARXISME

Lévi-Strauss nous dit avoir été conquis par le marxisme à l'âge de dix-sept ans, et insiste sur l'influence décisive que « cette grande pensée » a dès lors exercé sur lui : « Cette ferveur ne s'est jamais démentie et je m'applique rarement à débrouiller un problème de sociologie ou d'ethnologie sans avoir, au préalable, vivifié ma réflexion par quelques pages du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, ou de la *Critique de l'économie politique*. »

C'est Marx qui lui a révélé « que la science sociale ne se bâtit pas plus sur le plan des événements que la physique à partir des données de la sensibilité : le but est de construire un modèle, d'étudier ses propriétés et les différentes manières dont il réagit au laboratoire, pour appliquer ensuite ces observations à l'interprétation de ce qui se passe empiriquement et qui peut être fort éloigné des prévisions » (TT 62). Ce sont donc les principes fondamentaux de la méthode structurale que Lévi-Strauss aurait appris de Marx. De fait, les références à la pensée et à la méthodologie marxiennes abondent dans son œuvre.

I. DES INFRASTRUCTURES AUX SUPERSTRUCTURES

Lévi-Strauss déclare avoir emprunté à Marx la notion de structure (AS 364), et présente ses recherches comme une contribution à la « théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx », laissant à l'histoire — assistée par la démographie, la technologie, la géographie historique et l'ethnographie — le soin de développer l'étude des infrastructures proprement dites (PS 173-4).

Il prend cependant soin de préciser qu'en choisissant de se consacrer à l'étude des superstructures, il n'en donne pas pour autant à celles-ci une sorte de priorité. « Nous n'entendons nullement insinuer que des transformations idéologiques, engendrent des transformations sociales. L'ordre inverse est seul vrai : la conception que les hommes

se font des rapports entre nature et culture est fonction de la manière dont se modifient leurs propres rapports sociaux » (PS 155). Il ne met donc pas en doute « l'incontestable primat des infrastructures » (PS 173) : « Quelles usures, quelles irritations inutiles ne nous épargnerions-nous pas, si nous acceptions de reconnaître les conditions réelles de notre expérience humaine, et qu'il ne dépend pas de nous de nous affranchir intégralement de ses cadres et de son rythme ? » (TT 137) ; « Loin que les systèmes politiques déterminent la forme d'existence sociale, ce sont les formes d'existence qui donnent un sens aux idéologies qui les expriment » (TT 168).

Mais, en bon dialecticien, il s'insurge, à l'instar de Marx, contre un déterminisme géographique trop strict, qui ne tiendrait pas compte de l'influence décisive de la praxis humaine : les conditions naturelles « n'ont pas d'existence propre, car elles sont fonction des techniques et du genre de vie de la population qui les définit et qui leur donne un sens en les exploitant dans une direction déterminée (...) les propriétés du milieu acquièrent des significations différentes, selon la forme historique et technique qu'y prend tel ou tel genre d'activité » (PS 125-6). Quand il démontre que dans les sociétés primitives, les structures de parenté et non les rapports de production, étaient déterminants, il ne fait, nous dit-il, qu'illustrer une idée fréquemment exprimée par Marx et Engels (AS 369-373).

Marx cependant ne s'est guère préoccupé d'une théorie des superstructures, qui consisterait à rechercher comment et par quel mécanisme les superstructures s'engrènent sur les infrastructures, et pourquoi des discordances peuvent apparaître entre les deux niveaux ⁽¹⁾. Lévi-Strauss se défend en effet de postuler « une sorte d'harmonie préétablie entre les divers niveaux de structure. Ils peuvent être parfaitement — et ils sont souvent en contradiction les uns avec les autres, mais les modalités selon lesquelles ils se contredisent appartiennent toutes à un même groupe » (AS 365). Marx lui-même n'affirme-t-il pas « qu'il est toujours possible de passer, par transformation, de la structure économique ou de celle des rapports sociaux à la structure du droit, de l'art ou de la religion » ? Il n'a jamais prétendu « que ces transformations fussent d'un seul type, par exemple que l'idéologie ne puisse que refléter les rapports sociaux à la façon d'un miroir. Il pense que ces transformations sont dialectiques, et, dans certains cas, il se donne beaucoup de mal pour retrouver la transformation indispensable qui semblait, au premier abord, rebelle à l'analyse » : le passage sur l'art grec de la préface à la *Critique de l'économie politique* en est un bon exemple. Si l'on veut bien admettre,

(1) « Philosophie et anthropologie », Interview de C. Lévi-Strauss, *Cahiers de philosophie*, n° 1, janvier 1966, Paris, p. 49.

par conséquent, « dans la ligne même de la pensée de Marx, que les infrastructures et les superstructures comportent des niveaux multiples, et qu'il existe divers types de transformations pour passer d'un niveau à l'autre, on concevra aussi qu'il soit possible, en dernière analyse et abstraction faite des contenus, de caractériser divers types de sociétés par des lois de transformation : formules indiquant le nombre, la puissance, le sens et l'ordre des torsions qu'il faudrait — si l'on peut dire — annuler, pour retrouver un rapport d'homologie idéal (logiquement et non moralement) entre les différents niveaux structurés » (AS 366). Ce sont là, nous l'avons vu ⁽¹⁾, les principes mêmes des recherches structurales.

Cherchant à justifier son application des méthodes de la linguistique à l'étude des phénomènes sociaux, Lévi-Strauss invoque à nouveau l'autorité de Marx, qui attribue dans la *Critique de l'économie politique*, le choix des métaux précieux comme étalons de valeur, non seulement à leurs propriétés naturelles, mais aussi à leur signification symbolique : « C'est donc Marx lui-même, conclut-il, qui nous invite à dégager des systèmes symboliques, sous-jacents à la fois au langage et aux rapports que l'homme entretient avec le monde » (AS 109-110).

L'auteur de *Tristes tropiques* souligne lui-même qu'on peut trouver dans son ouvrage « en plus d'une hypothèse marxiste sur l'origine de l'écriture, deux études consacrées à des tribus brésiliennes — Caduveo et Bororo — qui sont des tentatives d'interprétation des superstructures indigènes fondées sur le matérialisme dialectique ». Il y étudie en effet les rapports qui existent entre l'art et la pensée religieuse de ces tribus, leurs structures sociales et leurs institutions. Dans ces conditions, n'est-ce pas toute l'œuvre de Lévi-Strauss qu'il convient de considérer comme une « tentative d'interprétation des superstructures indigènes fondées sur le matérialisme dialectique » ? (AS 365). Dans ses *Mythologiques* notamment, il n'a cessé de montrer qu'il convenait de « rendre à l'infrastructure ses droits » (HN 562) en cherchant à élucider les rapports qui existent entre les superstructures mythiques et l'infrastructure des populations qui les ont élaborées ⁽²⁾.

II. DANS LE SILLAGE DE L'ANTHROPOLOGIE MARXIENNE

La conception que Lévi-Strauss se fait de l'anthropologie, se réclame elle aussi implicitement de la sociologie marxienne : « Que l'anthropologie se proclame « sociale » ou « culturelle », elle aspire toujours à connaître *l'homme total*, envisagé, dans un cas, à partir de ses *productions*, dans l'autre, à partir de ses représentations » (AS 391).

⁽¹⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, I ; I^{re} partie, chap. I, XVI.

⁽²⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, III, B) ; I^{re} partie, chap. III, ; II^e partie, II chap. IV, II, E), F).

C'est à partir de la formule de Marx : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne savent pas qu'ils la font », qu'il définit le domaine de l'histoire, qui fait de la première partie de ce jugement son postulat fondamental, et celui de l'ethnologie qui s'inspire au contraire de sa deuxième partie (AS 31) (1).

Il insiste également sur l'importance de la praxis, créatrice de l'homme, transformatrice du monde, et source de toute connaissance : « L'homme ne se contente plus de connaître ; tout en connaissant davantage, il se voit lui-même connaissant, et l'objet véritable de sa recherche devient un peu plus, chaque jour, ce couple indissociable formé par une humanité qui transforme le monde et qui se transforme elle-même au cours de ses opérations » (AS 394). Il reconnaît ainsi le caractère historique de la connaissance, le fait « qu'il ne saurait exister pour la science des vérités acquises », et que « le savoir scientifique avance à pas trébuchants, sous le fouet de la contention et du doute » (CC 15).

Il reproche cependant au marxisme, sinon à Marx lui-même, d'avoir trop souvent raisonné « comme si les pratiques découlaient immédiatement de la praxis » ; « sans mettre en cause l'incontestable primat des infrastructures », il considère « qu'entre praxis et pratiques s'intercale toujours un médiateur, qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles » (PS 173). En affirmant le rôle médiateur que joue « le schème conceptuel » entre praxis et pratiques, Lévi-Strauss rejoint la pensée même de Marx, qui distinguait de la même façon la praxis humaine de la praxis animale.

III. UN MATÉRIALISME DIALECTIQUE

Lévi-Strauss se réclame souvent de la méthode dialectique, qui semble s'identifier pour lui à la méthode structurale. Bien plus, il fait sienne la thèse de Engels, qui fonde la méthode dialectique sur une dialectique de la nature et de l'histoire : « C'est de l'histoire de la nature et de celle des sociétés humaines que sont abstraites les lois de la dialectique. Car elles ne sont pas autre chose que les lois les plus générales de ces deux aspects du développement historique, et de la pensée elle-même » (SEP 519).

Il voit dans ses propres recherches sur les structures de la parenté, une illustration de cette thèse. Il s'est en effet attaché à mettre en évidence le processus dialectique constitutif de la société, auquel il donne pour point de départ le principe de réciprocité. Ce principe, étant la « forme la plus immédiate sous laquelle puisse être intégrée

(1) Cf. 1^{re} partie, chap. III, I.

l'opposition de moi et d'autrui » (SEP 98), réalise « la synthèse de deux caractères contradictoires inhérents à l'ordre naturel » (SEP 562). Les échanges matrimoniaux, comme les échanges économiques, ne sont pour lui que des mises en forme de ce principe fondamental de réciprocité.

Lévi-Strauss dénonce également avec Engels l'erreur de l'idéalisme hégélien qui a cherché à imposer les lois de la dialectique à la nature et à l'histoire, « en tant que lois de la pensée, alors qu'il fallait les en déduire » (SEP 520). Il devait cependant retomber lui-même dans l'erreur de Hegel, en assimilant les lois de l'univers aux lois de la pensée inconsciente, et la matière à un ensemble de propriétés logiques (1).

IV. UN MATÉRIALISME HISTORIQUE

Il n'est pas jusqu'à sa conception de l'histoire, point sur lequel l'opposition du structuralisme et de la dialectique marxiste paraît la plus évidente, que Lévi-Strauss ne s'efforce de montrer conforme à la pensée de Marx. La distinction qu'il établit entre histoire stationnaire, histoire fluctuante et histoire cumulative, peut, dit-il, se réclamer de certains textes de Marx ; il cite, à titre d'exemple, le passage suivant du *Capital* : « La simplicité de l'organisme productif de ces communautés qui se suffisent à elles-mêmes, se reproduisent constamment sous la même forme et, une fois détruites accidentellement, se reconstituent au même lieu et avec le même nom, nous fournit la clé de l'immutabilité des sociétés asiatiques, immutabilité qui contraste, d'une manière si étrange, avec la dissolution et la reconstruction incessante des États asiatiques, les changements violents de leurs dynasties » (AS 369).

Pour lui aussi, « l'histoire de toute société connue jusqu'ici est l'histoire des luttes de classes », à condition d'entendre par cette formule, non pas que la lutte des classes est coextensive à l'humanité, mais que les notions d'histoire et de société ne peuvent être appliquées, avec le sens plein que Marx leur donne, « qu'à partir du moment où la lutte des classes fait son apparition » (AS 370). C'est là la raison pour laquelle la lutte des classes n'est pas mentionnée dans son œuvre : dans les sociétés « sans histoire » qu'il étudie, elle ne joue encore aucun rôle.

Pour se justifier devant la critique marxiste qui lui reproche souvent son scepticisme en ce qui concerne l'idée de progrès, Lévi-Strauss argue du fait que Marx lui-même s'est montré tout aussi sceptique que lui dans le passage suivant de sa Préface à la *Critique de l'économie politique* : « La prétendue évolution historique repose en général sur

(1) Cf. II^e partie, chap. 1, II.

le fait que la dernière formation sociale considère les formations passées comme autant d'étapes conduisant à elle-même et qu'elle les conçoit toujours d'un point de vue partial, étant rarement, et seulement dans des conditions bien déterminées, capable de se critiquer soi-même » (AS 370).

V. UNE MÉTHODE CRITIQUE ET RÉVOLUTIONNAIRE

La méthode structurale est comme la dialectique marxiste à la fois critique et révolutionnaire : « En substituant à un modèle complexe un modèle simple doté d'un meilleur rendement logique, l'anthropologie dévoile les détours et les artifices (conscients et inconscients) auxquels chaque société a recours, pour tenter de résoudre les contradictions qui lui sont inhérentes, et en tout cas pour les dissimuler » (AS 366). Lévi-Strauss lui-même prône une « participation active aux efforts de transformation de notre propre société » (TT 446, 453 ; AS 368). C'est à cette fin qu'il s'est attaqué aux injustices et aux inégalités sociales qu'elle favorise (1).

Lévi-Strauss a donc été préoccupé, tout au long de son œuvre, de se définir et de se situer par rapport à Marx. Doit-on en conclure à une influence du marxisme sur le structuralisme, ou à une convergence de ces deux courants de pensée ?

Il faudrait pour répondre à cette question une étude comparative approfondie de la dialectique marxienne et de la méthode structurale, que les limites de notre étude ne nous permettent pas d'entreprendre (2). Il nous semble cependant que si, sur le plan méthodologique, Lévi-Strauss peut être redevable à Marx de certains concepts et de certains principes (mais toute l'anthropologie contemporaine n'est-elle pas en ce sens marquée par son influence ?), sur le plan philosophique, sa pensée est en tous points contradictoire avec la doctrine marxiste. D'une part, il professe un idéalisme d'inspiration hégélienne ou un matérialisme mécaniste, qui ont été l'un et l'autre condamnés par Marx. D'autre part, son antihumanisme, sa méconnaissance de l'histoire et de l'historicité, sa négation de l'idée de progrès, sont inconciliables avec la philosophie de l'histoire et l'humanisme marxistes.

Les marxistes d'ailleurs ne s'y sont pas trompés, qui sont aujourd'hui parmi les critiques les plus violents du structuralisme. H. Lefebvre dénonce les dangers d'une idéologie qui refuse « avec l'histoire et

(1) Cf. II^e partie, chap. II, II, 2).

(2) Une telle étude a été tentée par L. Althusser dans *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965 et *Lire le Capital*, 2 vol., Petite Collection Maspéro, Paris 1968. Mais elle constitue une interprétation structuraliste du marxisme plutôt qu'une étude comparative objective de ces deux méthodes.

l'historicité, la praxis et la dialectique » (1). L. Goldmann, de son côté, déplore que triomphe dans les sciences humaines d'aujourd'hui « une pensée scientiste, rationaliste et a-historique » qui « abandonne les valeurs humanistes et individualistes » (2).

Il convient de souligner que leurs critiques s'adressent plus au structuralisme en tant qu'idéologie, qu'à la méthode structurale, dont ils ne contestent pas la fécondité, mais refusent l'impérialisme : elle n'est pour eux qu'une méthode scientifique parmi d'autres, ayant son champ d'application propre et ses limites de validité ; en tant que telle, elle constitue une étape nécessaire de la méthode dialectique (3).

La convergence entre marxisme et structuralisme serait donc de nature strictement méthodologique. On peut par conséquent penser que si Lévi-Strauss éprouve le besoin de se référer constamment à Marx, c'est que comme beaucoup d'intellectuels de notre temps, il a trouvé dans le marxisme un antidote à son nihilisme fondamental. Il ne faut pas oublier qu'à la même époque, l'existentialisme et la phénoménologie ont été également attirés par le marxisme.

Lévi-Strauss, en situant le structuralisme sous l'égide du marxisme, a été paradoxalement à l'origine d'un processus d'annexion du marxisme par le structuralisme. Des marxistes comme L. Sebag, M. Godelier, L. Althusser, se sont employés à relire Marx à la lumière du structuralisme, pour nous proposer une nouvelle interprétation de sa pensée, qui constitue en réalité une métamorphose du marxisme en structuralisme (4).

CONCLUSION DE LA II^e PARTIE

P. Ricœur a justement souligné les positions contradictoires auxquelles Lévi-Strauss aboutit sur le plan philosophique : d'une part, il se réclame du matérialisme dialectique, et accepte le primat de la praxis ; d'autre part, la plupart de ses thèses se rattachent en réalité au matérialisme mécaniste que Marx a combattu (5). Lévi-Strauss, quant à lui, ne semble pas gêné par une telle contradiction, qui ne serait d'après lui qu'apparente : « Là où P. Ricœur voit deux philosophies peut-être contradictoires (...) je vois plutôt deux étapes d'une même réflexion ; mais je n'attache à tout cela qu'une importance secon-

(1) H. LEFEBVRE, *Métaphilosophie*, Édit. de Minuit, Paris, 1966, p. 262.

(2) L. GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, Gonthier, Paris, 1966, p. 97.

(3) L. Goldmann présente même sa pensée comme un « structuralisme génétique ». Cf. *Genèse et structure*, Mouton, Paris, La Haye, 1965 et *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris, 1964.

(4) Cf. Introduction, chap. I.

(5) P. RICŒUR, « Structure et herméneutique », *Esprit*, nov. 1963, p. 619.

daire ». Il y aurait, explique-t-il alors, « une certaine incompatibilité, peut-être provisoire, entre la manière dont l'ethnologue et le philosophe posent les problèmes », l'ethnologue n'ayant pas la même « exigence » que le philosophe : « Il essaie de résoudre un problème, et puis un autre, et puis un troisième. S'il y a une contradiction entre les implications philosophiques des trois tentatives, il ne s'en tourmentera pas, car pour lui, la réflexion philosophique est un moyen, non une fin » (1).

Quelques années plus tard, il explique à nouveau son attitude à l'égard de la philosophie, dans des termes à peu près semblables : « Nos présupposés philosophiques ressemblent un peu aux lignes de construction que peut faire un dessinateur, quand il essaie de mettre en perspective un paysage compliqué ; il ne peut y parvenir autrement, mais ce qui importe finalement est le paysage, non les lignes de perspective qu'il effacera aussitôt. Et d'autre part, s'il a affaire à un autre paysage, il choisira d'autres lignes de perspective, et d'autres points de fuite. Je me sens toujours embarrassé quand je discute avec des philosophes parce qu'ils me disent en général : « Ce que vous avez écrit dans tel livre, diffère tant soit peu de ce que vous avez écrit dans tel autre ». Mais cela m'est égal, à ce moment-là il me semblait que c'était de cette façon que je pouvais le mieux mettre en perspective ce que j'essayais de représenter, maintenant, je modifie ma construction, je ne me sens pas engagé par le côté philosophique de ce que j'écris. C'est un moyen de faire le point, d'essayer de me mettre en perspective par rapport à mes contemporains, mais ce qui me semble important ce sont les conclusions ethnologiques auxquelles j'aboutis et pas les moyens que j'utilise pour y parvenir » (2).

Lévi-Strauss, bien qu'il affecte une certaine condescendance à l'égard de la philosophie, et de l'indifférence quant aux contradictions et aux conséquences de ses propres thèses philosophiques, n'en a pas moins exercé une influence décisive sur l'évolution de la pensée contemporaine. Il a grandement contribué au triomphe d'une idéologie ultrarationnaliste et idéaliste, qui affirme la primauté du langage et du concept, met les mots avant les choses, et fait de la vie sociale l'œuvre du langage ; d'un antihumanisme qui oppose à l'irréalité du sujet la réalité des systèmes et des structures, méconnaît la pensée consciente et la praxis créatrice, l'histoire et l'historicité ; d'un néo-positivisme, fasciné par les sciences exactes auxquelles il prétend assimiler les sciences humaines, en les détournant de l'étude de l'homme concret pour celle des catégories fondamentales de la pensée et du langage.

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, nov. 1963, p. 633, 651.

(2) C. LÉVI-STRAUSS, art. cit. in *Cahiers de Philosophie*, n° 1, janv. 1966, p. 53-4.

Cette idéologie imprègne des œuvres comme celles de M. Foucault, de J. Lacan, de L. Althusser, de R. Barthes, dont l'audience inattendue, eu égard à leur difficulté, prouve bien le succès dont jouit aujourd'hui le structuralisme (1). Son influence ne s'étend pas d'ailleurs au seul domaine de la production littéraire et philosophique : elle pénètre toute la culture actuelle, et représente de ce fait un présage inquiétant quant à l'avenir de notre civilisation.

En effet, l'antihumanisme qui se réclame du structuralisme n'est pas seulement verbal, mais l'expression d'un état de fait. La mort de l'homme proclamée par la philosophie, nous la vivons dès aujourd'hui. La massification, la prolétarianisation, l'uniformisation dépersonnalisante, la crise de la démocratie et la montée de la technocratie, la bureaucratisation, l'asservissement du travail mécanisé, la pauvreté de la vie quotidienne, l'aliénation de l'homme par les mass media et la consommation dirigée, le développement des impérialismes totalitaires, constituent autant de symptômes de la déshumanisation de notre société, qui font planer sur elle une menace permanente de désintégration.

La mode du structuralisme apparaît, dans une telle perspective, un phénomène « socio-logique », comme l'écrit H. Lefebvre, c'est-à-dire de logique sociale (2). La société menacée de désintégration cherche à se défendre par une idéologie de la cohérence, du système, et de la science, dont le but implicite est de faire oublier les incohérences du système et de ratifier la démission de l'homme au profit des puissances établies qui l'exploitent.

Dans ce contexte, la philosophie elle-même démissionne pour dire ou promouvoir la démission de l'homme. L'existentialisme était porteur d'un nouvel humanisme, et se présentait comme une philosophie révolutionnaire, rappelant l'homme au concret, à l'engagement, et à la libération par le refus des idéologies régnantes et le combat contre l'ordre, ou plutôt le désordre établi. S'efforçant de conjuguer la pensée et l'action, il avait aussi cherché à rendre la réflexion philosophique accessible au plus grand nombre. Au contraire, la philosophie qui aujourd'hui se réclame du structuralisme, accepte et encourage l'abdication de l'homme, en adoptant le style technocratique de mise à

(1) Lévi-Strauss lui-même considère avec le plus profond mépris le « structuralisme-fiction » qui fleurit actuellement dans le monde philosophico-littéraire, et dont il tient d'autant plus à se désolidariser qu'il se réclame de lui. Il n'y voit qu'« un dévergondage sentimental nourri de connaissances sommaires et mal digérées », une vulgarisation (au sens péjoratif du terme) des travaux scientifiques effectués par les linguistes et les ethnologues. Ce structuralisme paraît être « né pour servir d'alibi à l'insupportable ennui qu'exsudent les lettres contemporaines. Faute de pouvoir, et pour cause, justifier leur contenu patent, il chercherait à leur trouver des raisons secrètes au niveau de la forme. Mais c'est là pervertir l'intention structuraliste, qui est de découvrir pourquoi des œuvres nous captivent, non d'inventer des excuses à leur peu d'intérêt » (HN 573).

(2) H. LEFEBVRE, *Position contre les technocrates*, Gonthier, Paris, 1967.

notre époque : elle s'adresse à un cercle étroit d'initiés, revendique le monopole de la pensée, coupe la théorie dont elle s'arroe la gestion, de la pratique, comme elle coupe le concept de la vie, la philosophie de l'histoire. Elle exprime ainsi, à la fois par son contenu et par sa forme, la tentation d'asservissement de l'homme à la pseudo-rationalité technicienne à laquelle notre civilisation risque de succomber (1).

(1) Cf. M. DUFRENNE, *Pour l'homme*, Le Seuil, Paris, 1968, p. 229-62.

TROISIÈME PARTIE

PROBLÉMATIQUE DU STRUCTURALISME

CHAPITRE PREMIER

STRUCTURALISME ET FORMALISME

I. LE FORMALISME DANS LA PENSÉE ET LA SCIENCE CONTEMPORAINES

Le formalisme constitue incontestablement une des caractéristiques essentielles de la pensée et de la science contemporaines. D'origine philosophique, il s'est étendu à la linguistique, et par son intermédiaire, il a pénétré progressivement dans les sciences humaines.

Le formalisme, en philosophie, s'exprime dans le néo-positivisme, issu du Cercle de Vienne, et généralisé dans les pays anglo-saxons sous le nom de positivisme logique. En France, assimilant l'ontologie heideggerienne, il prend la forme d'une philosophie du concept, s'opposant à une philosophie de la conscience, dans la théorie de la science de Cavallès ⁽¹⁾, qui fut associé aux travaux du Cercle de Vienne. Malgré ses composantes multiples et diverses, le néo-positivisme contemporain présente cependant un certain nombre de thèmes communs. La logique, les mathématiques, la science, et la pensée elle-même sont par lui réduites au langage. Cette réduction s'accompagne d'une part d'une élimination maximale de l'activité du sujet dans la connaissance : subissant la nécessité logique du langage, elle se borne à combiner des signes ; d'autre part, d'un nominalisme intégral : le langage est amputé de sa fonction référentielle, considéré comme un système clos, qui se suffit à lui-même ; la vérité du discours scientifique n'est plus constituée par sa conformité au réel, mais par sa seule cohérence. La signification d'un énoncé se définit dès lors par sa structure logique, par sa forme, abstraction faite de son contenu. On aboutit ainsi à l'idée d'un sens purement contextuel, résultant de la relation qu'entretiennent entre eux des termes, qui en sont eux-mêmes dépourvus, sens qui ne se réfère ni au monde, ni aux sujets qui l'ont élaboré, ni à ceux qui le découvrent. Dans une telle perspective, le concept cesse d'être « un instrument au service d'une pensée qui le fabriquerait

⁽¹⁾ J. CAVAILLÈS, *Sur la logique et la théorie de la science*, P. U. F., Paris, 1947.

pour avoir prise sur le réel, il est la pensée même, une pensée déshumanisée, impersonnelle et gratuite (...). Sa vérité ne se mesure plus par l'accord avec le réel, le concept ne vise pas la chose, il l'est » (1).

La linguistique suivait à la même époque une évolution parallèle. En limitant son domaine à l'étude synchronique de la langue, Saussure contribuait à établir une conception de la langue-objet, système clos et autonome, doté de sa logique propre, indépendant des sujets qui la parlent, et du monde extérieur qu'il signifie. Sa définition du signe linguistique comme union d'une « image acoustique » et d'un « concept » (c'est-à-dire d'un signifiant et d'un signifié, sans référence à la chose désignée), identifiables de manière strictement différentielle et contextuelle, invitait à étudier les signes, en faisant abstraction de leur valeur référentielle et de leur signification intrinsèque, autrement dit en les traitant comme des symboles logiques.

Saussure s'étant lui-même surtout intéressé à la phonologie et à la grammaire, la linguistique structurale qui se réclame de lui allait continuer dans cette voie, négligeant la sémantique, ou l'abordant par le biais de l'analyse distributionnelle ou de la théorie glossématique, qui assimilent la langue à un système formel, à une combinatoire de symboles, relevant d'une analyse syntaxique ou logique (2).

Par ailleurs, le développement de l'informatique et de la linguistique mathématique a aussi contribué à l'élimination du sens visé par le langage. La théorie de l'information, s'occupant de la transmission des messages, est indifférente au sens qu'ils véhiculent et ne s'intéresse qu'à leur forme et aux opérations de codage que cette forme appelle : l'information est mesurée par les propriétés de cette forme, elle est définie par la probabilité d'apparition des signaux, de même que la signification pour le logicien est définie par la structure de l'énoncé. Le sujet qui reçoit l'information n'est qu'un récepteur, à qui il n'est pas demandé de la comprendre, mais de l'enregistrer. Le sens, et le rapport de l'homme au sens, sont donc ici encore considérés comme négligeables.

Cependant un formalisme d'inspiration nettement différente coexiste actuellement dans les sciences humaines avec celui que nous venons de définir, et auquel il s'oppose parfois de façon radicale. Ce formalisme procède d'une réaction contre les insuffisances de la phénoménologie et du psychologisme, qui se sont imposés pendant un temps, comme la méthode propre des sciences humaines, et dont il apparaît aujourd'hui qu'ils n'ont pas réussi à les constituer en sciences dignes de ce nom.

(1) M. DUFRENNE, *Pour l'homme*, Le Seuil, Paris, 1968, p. 31.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. 1, IX.

G. G. Granger s'est fait l'interprète de cette réaction qui correspond à une exigence nouvelle de rigueur, acquise au contact des méthodes des sciences exactes. « La révolution scientifique dans le domaine de l'homme, affirme-t-il, consiste d'abord à se libérer des modes de découpage naïfs véhiculés par le langage usuel. L'événement humain y étant pris au niveau des significations vécues, ne donne lieu qu'à une pseudo-science, discours plus ou moins habile, qui ne fait que refléter une pratique empirique, même s'il s'élève à la hauteur d'un art » (1); « le problème constitutif des sciences de l'homme peut être dès lors décrit comme transmutation des significations vécues en un univers de significations objectives », comme substitution d' « une phénoménologie de l'objet scientifique (...) au système brut des significations vécues, à la phénoménologie des rapports perçus » (2).

Granger reprend alors la théorie néo-positiviste, selon laquelle « l'hiatus entre perception et science, tient essentiellement à la médiation du langage » : « La science appréhende des objets en construisant des systèmes de formes dans un langage, et non pas directement sur des données sensibles » (3). Cependant, le langage scientifique se distingue du langage usuel en ce qu'il n'a pas « pour fonction principale de désigner des objets mais d'articuler des liaisons syntaxiques » (4).

La nature essentiellement syntaxique du langage scientifique rend possible et nécessaire, axiomatisation et formalisation. « Axiomatiser, c'est poser des principes constituant une base cohérente et suffisante de déduction pour toutes les propositions d'une théorie. Formaliser, c'est réduire le langage d'une théorie à des expressions primitives et à des règles explicites de construction ». En fait ces deux démarches sont liées : la mise en forme du langage fait partie intégrante de l'axiomatisation. « L'axiomatisation n'exclut pas, mais plutôt neutralise, les aspects concrets de l'objet, permettant ainsi le passage d'une pratique vulgaire et immédiate à une pratique médiata, élaborée ». C'est « un mode de définition rigoureuse des concepts » et « de détermination des catégories objectives » (5).

Cependant, affirmer la nature syntaxique du langage scientifique et la nécessité de sa mise en forme rigoureuse, ce n'est pas forcément tomber dans « l'illusion formaliste » contre laquelle Granger s'élève vigoureusement : « Le travail scientifique *fait* un langage, mais la science n'est pas seulement une langue bien *faite*. L'organisation syntaxique n'est jamais qu'un aspect de la construction des concepts, qui suppose toujours un processus irréductible de manipulation des

(1) G. G. GRANGER, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 104.

(2) Idem, *ibidem*, p. 166.

(3) Idem, *ibidem*, p. 13.

(4) Idem, *ibidem*, p. 58.

(5) Idem, *ibidem*, p. 160.

phénomènes ». Ce qui caractérise le langage scientifique, c'est « la prédominance d'une syntaxe qui exprime une structure d'objet » (1).

Aussi l'homme ne peut-il devenir « objet scientifique », que « dans la mesure où, visé comme acteur à l'intérieur d'un monde, son activité donne prise à la construction de modèles structurés » (2). La science de l'homme ne saurait donc se passer de la formalisation et de l'axiomatisation du langage, de la construction de systèmes formels, de structures et de modèles qui doivent permettre une appréhension rigoureuse de ce qui constitue la spécificité des phénomènes humains, et contre quoi les sciences humaines ont longtemps achoppé : le qualitatif, l'individuel, l'aléatoire.

Granger s'attache ainsi à dissiper la confusion que l'on fait souvent entre la pensée formelle et l'œuvre des mathématiciens, confusion qui est à l'origine de l'hostilité fréquente que suscite chez les défenseurs de l'humanisme toute entreprise de formalisation des sciences de l'homme : il ne s'agit pas seulement d'y introduire le calcul et la mesure, mais d'inventer des structures et une mathématique nouvelles qui leur permettent d'atteindre à une connaissance exacte de leur objet, tout en respectant l'originalité des phénomènes humains.

Il condamne enfin l'idéalisme, qui a toujours été la tentation de la pensée formelle : « La construction formelle dans la science, doit désormais être pensée comme le moyen d'une action sur le monde » (3).

Les sciences humaines se trouvent donc aujourd'hui sollicitées par deux types différents de formalisme. Le premier, situé au confluent d'une philosophie néo-positiviste et de la linguistique structurale, réduit la science et la pensée au langage, et celui-ci à un système clos et autonome, d'où l'activité du sujet et la référence au réel sont exclus ; il privilégie la forme par rapport au contenu, le signifiant par rapport au signifié, la syntaxe par rapport à la sémantique, aboutissant à l'idée d'un sens purement contextuel, qui n'est ni sens de, ni sens pour.

Le second se définit comme une entreprise de formalisation des sciences de l'homme, dont le but est de les rendre plus rigoureuses ; s'il considère aussi la science comme un langage, il ne perd pas de vue « l'articulation du logos et du monde concret » (4), se préoccupant au contraire de rendre cette articulation de plus en plus adéquate.

Autant le formalisme dans son expression première nous paraît négatif et dangereux, dans la mesure où il tend à imposer dans les sciences humaines une méthode incapable de faire progresser la connais-

(1) Idem, *ibidem*, p. 59-60.

(2) Idem, *ibidem*, p. 219.

(3) Idem, *ibidem*, p. 217.

(4) Idem, *ibidem*, p. 14.

sance de l'homme, puisqu'elle prétend étudier les œuvres et les institutions humaines en faisant abstraction des sujets qui les ont produites, du contexte historico-culturel dans lequel elles s'insèrent, et des significations qu'elles contiennent, autant dans son expression seconde, il nous semble positif.

Un des reproches le plus souvent adressé au structuralisme de Lévi-Strauss, étant celui de formalisme, nous nous proposons d'examiner dans ce chapitre si ce reproche est justifié, et si tel est le cas, de préciser le type de formalisme auquel il se rattache.

II. PROCÈS DU FORMALISME DANS L'ART MODERNE

Le procès intenté par Lévi-Strauss au formalisme de l'art moderne, nous paraît constituer une bonne introduction au problème des rapports du structuralisme et du formalisme.

Lévi-Strauss procède, en effet, à une critique sévère de l'art non figuratif, de la musique concrète et de la musique sérielle, qu'il condamne pour leur formalisme. Il espère par là-même « montrer que si, dans l'esprit du public, une confusion fréquente se produit entre structuralisme et formalisme, il suffit que le structuralisme trouve sur son chemin un idéalisme et un formalisme véritables, pour que sa propre inspiration, déterministe et réaliste, se manifeste au grand jour » (CC 35).

1) *La peinture*. L'art est pour Lévi-Strauss « un système significatif » situé « à mi-chemin entre le langage et l'objet ». En effet, si l'œuvre d'art s'identifiait à l'objet, en était la reproduction littérale, elle n'existerait pas en tant que telle. Par contre, s'il ne devait y avoir aucune relation entre elle et l'objet qui l'a inspirée, nous nous trouverions en face, non plus d'une œuvre d'art, mais « d'un objet d'ordre linguistique », le propre du langage étant précisément d'être un système de signes sans rapports matériels avec ce qu'ils ont pour mission de signifier (Gch 131). L'œuvre d'art, dans la mesure où elle est « signe de l'objet », où elle se propose de « signifier l'objet », doit élaborer « une structure de signification qui a un rapport avec la structure même de l'objet » (Gch 108-9).

La peinture a donc pour mission de « signifier les êtres et les choses en les incorporant à ses entreprises » : elle trouve sa matière première, formes et couleurs, dans la nature, mais se sert de cette matière première comme d'un langage, la réorganisant selon les impératifs de la signification qu'elle veut créer. Or, le langage est fondé sur le principe de double articulation, en vertu duquel les phonèmes dépourvus de signification servent à élaborer les monèmes qui eux sont signi-

fians. Il en est de même en peinture, « où les oppositions de formes et de couleurs sont accueillies comme traits distinctifs relevant simultanément de deux systèmes : celui des significations intellectuelles, hérité de l'expérience commune, résultant du découpage et de l'organisation de l'expérience sensible en objets ; et celui des valeurs plastiques, qui ne devient significatif qu'à la condition de moduler l'autre en s'intégrant à lui. Deux mécanismes articulés s'engrènent, en entraînant un troisième où se composent leurs propriétés ». La peinture abstraite, et plus généralement toutes les écoles qui se proclament « non-figuratives », dans la mesure où « elles renoncent au premier niveau d'articulation et prétendent se contenter du second pour subsister », perdent le pouvoir de signifier (CC 28-9).

Deux dangers opposés guetteraient l'art. Le premier, c'est qu'au lieu d'être un langage, il soit un « pseudo-langage » : on a alors un « académisme du signifié », c'est-à-dire du sujet traité, caractéristique de la peinture préimpressionniste, qui représente les objets de manière conventionnelle, se privant ainsi de la possibilité de les faire signifier. Le second, c'est « qu'il devienne intégralement un langage » : « l'académisme du signifiant » se substitue à « l'académisme du signifié ». Tel est le cas de la peinture contemporaine (Gch 91, 149). On aboutit à « un système de signes qui se veut arbitraire par rapport à l'objet » (Gch 138) : « l'objet échappe complètement et tend à n'être plus qu'un système de signes (...), mais « hors langage », puisque ce système de signes se trouve être la création d'un individu, lequel, d'ailleurs, est exposé à en changer assez fréquemment » (Gch 103-4) ; « les signes n'ont plus, d'un système de signes, que la fonction formelle : en fait et sociologiquement parlant, il ne servent pas à la communication au sein d'un groupe » (Gch 94). Bref, il manque à cette peinture ce qui selon Lévi-Strauss constitue « l'attribut essentiel de l'œuvre d'art, qui est d'apporter une réalité d'ordre sémantique » (Gch 156).

2) *La musique concrète*. La peinture et la musique entretiennent avec la nature des relations inversées. Alors que la peinture trouve sa matière première dans la nature, la musique renvoie à un premier niveau d'articulation créé par la culture, puisque dans la nature, sauf de manière fortuite et passagère, il n'existe pas de sons musicaux, mais seulement des bruits. « La musique naît donc entièrement libre des liens représentatifs, qui maintiennent la peinture sous la dépendance du monde sensible et de son organisation en objets » (CC 30).

La musique concrète cependant est, selon Lévi-Strauss, très proche de la peinture abstraite, dans la mesure où l'une et l'autre se veulent « une combinaison d'éléments, en fonction de prédilections intimes du peintre ou du compositeur, mais en dehors de toute règle sémantique » (Gch 147). « En répudiant les sons musicaux et en faisant exclusive-

ment appel aux bruits, la musique concrète se met dans une situation comparable d'un point de vue formel, à celle de toute peinture : elle s'astreint au tête à tête avec des données naturelles. Et, comme la peinture abstraite, elle s'applique d'abord à désintégrer le système de significations actuelles ou virtuelles où ces données figurent à titre d'éléments », prenant soin de rendre méconnaissables les bruits qu'elle collectionne pour en faire des « pseudo-sons ». Or, le principe de double articulation du langage implique qu'il ne saurait y avoir de signification au deuxième niveau que si ses éléments constitutifs sont « déjà marqués par et pour la signification. Cela n'est possible que parce que ces éléments sont, non seulement tirés de la nature, mais organisés en système dès le premier niveau d'articulation » (CC 32-3). Dans le cas de la musique concrète, l'ancrage naturel existe bien, mais les bruits dénaturés ou les « pseudo-sons » qu'elle utilise ne constituant en aucune façon un système significatif, ne peuvent fournir la base d'une deuxième articulation. La musique concrète ne fait par conséquent que « patauger à côté du sens » (CC 31).

3) *La musique sérielle*. La musique sérielle se trouve dans une situation exactement inverse de celle de la musique concrète. Bien que prenant appui sur les sons, elle fait subir de telles transmutations à l'échelle des sons musicaux léguée par la tradition, que l'ancrage naturel nécessaire au premier niveau d'articulation devient « précaire, sinon absent » (CC 33). Elle abolit ainsi également, bien que de manière différente, ce premier niveau, au profit du second.

Son but est en effet de « donner à la musique une nouvelle grammaire » (Gch 146) ; pour reprendre les termes de P. Boulez, elle rejette toute « échelle préconçue », toutes « formes préconçues », pour laisser au compositeur la liberté de créer, à partir d'une méthodologie déterminée, « les objets dont elle a besoin et la forme nécessaire pour les organiser ».

Alors que la musique concrète s'attaque à la matière, la musique sérielle s'attaque à la forme ; ce faisant, l'une et l'autre « cèdent à l'utopie du siècle, qui est de construire un système de signes sur un seul niveau d'articulation » (CC 32). La première échoue à se hausser au niveau d'un langage signifiant, la seconde risque d'aboutir à un langage ésotérique dont le compositeur seul détient la signification, car en l'absence d'un code équitablement partagé, ses messages peuvent difficilement être perçus par leurs destinataires.

Lévi-Strauss voit dans la recherche volontaire, consciente et systématique de formes nouvelles, la négation de la raison d'être de l'art, qui est de signifier le réel dans un langage communicable. Alors que dans les arts primitifs, il y a toujours un « excès d'objet » qui tient à ce que l'univers dans lequel vivent ces peuples est un univers très largement surnaturel, dans nos sociétés contemporaines, la connais-

sance scientifique étant parvenue à « réduire » les objets à un point considérable, a réduit d'autant l'appréhension esthétique, compromettant ainsi de façon inquiétante l'avenir de l'art (Gch 101). L'art moderne paraît donc être dans une « impasse » ; il pourrait bien représenter la « dernière phase » d'une destruction progressive de l'art (Gch 157) et constitue en tout cas une des manifestations les plus certaines de la « crise » de notre civilisation (Gch 96-7).

Cette condamnation de l'art moderne n'est peut-être, comme le suggère Lévi-Strauss lui-même, qu'une « tentative pour rationaliser une attitude historique », celle de certains hommes de sa génération ou de son milieu devant quelque chose qui n'existait pas à l'époque où ils étaient adolescents, et où ils ont appris à regarder et à sentir en face d'autres modèles (Gch 152). Elle n'en est pas moins intéressante dans la mesure où elle témoigne d'une conception dialectique des rapports entre le fond et la forme, le signifiant et le signifié, qui semble situer le structuralisme à l'opposé du formalisme.

III. LE STRUCTURALISME EST UN FORMALISME

A) *Sur le plan méthodologique.*

1) *Le sens n'est pas donné mais construit.*

Le structuralisme se veut une méthode de connaissance scientifique, qui prétend même atteindre à la rigueur des sciences exactes. Aussi s'élève-t-il contre toute connaissance de type phénoménologique, qui s'imagine accéder immédiatement au sens par une analyse descriptive du donné ou du vécu. Contrairement à la phénoménologie qui « postule une continuité entre le vécu et le réel », il affirme que « le passage entre les deux ordres est discontinu ; que pour atteindre le réel, il faut d'abord répudier le vécu ; quitte à le réintégrer dans une synthèse objective dépouillée de toute sentimentalité » (TT 63). Il ne nie pas pour autant l'utilité de la description phénoménologique, mais la considère comme « un point de départ », et non comme « un point d'arrivée » (PS 331) : elle constitue une étape nécessaire de l'analyse structurale, mais elle ne saurait en aucune façon tenir lieu d'explication. Pour Lévi-Strauss, l'intelligibilité n'est pas donnée au niveau de la perception, de l'expérience, du vécu ; elle est le fruit d'une praxis conquérante prenant appui sur la construction de modèles, qui permettent seuls d'accéder à la signification cachée des phénomènes, exprimable en termes de structure. Il ne fait pas de doute pour lui que « la science appréhende des objets en construisant des systèmes de formes dans un langage, et non pas directement sur des données sensibles ».

Il répond à D. Maybury-Lewis, qui récuse la possibilité d'éclairer le concret à partir de la démarche structuraliste, que son but n'est pas de changer la perception que nous avons du concret, mais de dévoiler sa nature véritable qui échappe précisément à la perception : « Si l'on fait une distinction entre le niveau de l'observation et celui des symboles qu'on lui substitue, je ne parviens pas à voir pourquoi un traitement algébrique de, disons des symboles pour les règles de mariage, ne pourrait pas, quand il est bien manipulé, nous enseigner quelque chose de la manière dont un système de mariage travaille de fait, et faire ressortir des propriétés qui ne sont pas immédiatement apparentes à l'observateur empirique » (1).

Et à Sartre qui reprochait à la méthode structurale de lâcher « la proie pour l'ombre, le clair pour l'obscur, l'évident pour le conjectural, la vérité pour la science-fiction », et d'aboutir à force de généralisation et d'abstraction à un « moindre sens », Lévi-Strauss rétorque que « la vraie question n'est pas de savoir si, cherchant à comprendre, on gagne du sens ou on en perd, mais si le sens qu'on préserve vaut mieux que celui à quoi on a la sagesse de renoncer » (PS 335). Le sens auquel il faut renoncer, c'est le sens vécu ou perçu de manière immédiate au niveau phénoménologique, soit par l'ethnologue, soit par les sujets concernés. Le sens préservé, c'est celui qui subsiste au terme de l'analyse scientifique et qui révèle les propriétés essentielles et invariantes des phénomènes, leur structure sous-jacente.

2) *La réduction structurale est une « marche vers l'abstraction »* (MC 407).

La structure intelligible des phénomènes est atteinte au terme d'une réduction progressive, qui permet de la dégager « par une sorte de filtrage laissant passer ce qu'on pourrait appeler le contenu lexicographique des institutions et des coutumes, pour ne retenir que les éléments structuraux » (AS 30). Cette réduction est nécessaire pour mettre en place les unités constitutives du système, pour distinguer les oppositions pertinentes qui ont seules valeur signifiante (2).

La réduction structurale s'effectue au moyen de modèles, qui impliquent une simplification, une généralisation et une formalisation des données. La structure à laquelle elle aboutit « ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci » (AS 305). Elle présente un caractère abstrait et formel, puisqu'elle se réduit à un petit nombre de rapports invariants. Il y a donc une discontinuité, une cassure entre la richesse du réel, et l'abstraction formelle

(1) D. Maybury-Lewis, « The analysis of dual organisation : a methodical critique », in *Bijdragen Tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 116, I, s' Gravenhague, 1960, p. 53.

(2) Cf. 1^{re} partie, chap. II, VII, B).

de la structure qui le signifie, le passage de l'un à l'autre impliquant « un progrès du spécial vers le général », de la diversité vers la simplicité, du concret vers l'abstrait (AS 28). Certes, la méthode récurrente donne toujours la possibilité de retrouver le contact avec la réalité concrète ; cependant, cette démarche régressive, permettant une « reprise du sens », n'est pas considérée comme nécessaire, mais simplement comme « un moyen supplémentaire » de vérification ⁽¹⁾.

La connaissance scientifique exige, selon Lévi-Strauss, un appauvrissement et une déshumanisation de son objet ; aussi considère-t-il que les sciences humaines ne peuvent devenir des sciences véritables qu'en renonçant à ce qui constitue leur objet propre, la connaissance de la réalité humaine, dans sa mouvante complexité ⁽²⁾.

3) *La structure n'est pas directement observable.*

La structure n'est pas directement observable puisqu'on ne peut y accéder qu'au terme d'une réduction progressive qui permet de dégager des phénomènes leurs caractères essentiels et invariants. Elle échappe donc à la conscience ordinaire pour n'apparaître qu'à la conscience scientifique ⁽³⁾.

Lévi-Strauss a en effet appris du marxisme et de la psychanalyse que le sens premier « n'est jamais le bon » (PS 336). La linguistique lui a d'autre part révélé le caractère inconscient, universel et anonyme des structures que l'homme utilise sans en être l'auteur. Il a été ainsi amené à « concevoir les structures sociales comme des objets indépendants de la conscience qu'en prennent les hommes (dont elles règlent pourtant l'existence) et comme pouvant être aussi différentes de l'image qu'ils s'en forment, que la réalité physique diffère de la représentation sensible que nous en avons, et des hypothèses que nous formulons à son sujet » (AS 134).

L'ethnologie structuraliste n'en est pas pour autant « indifférente aux processus historiques et aux expressions les plus hautement conscientes des phénomènes sociaux. Mais, si elle leur porte la même attention passionnée que l'historien, c'est pour parvenir, par une sorte de marche régressive, à éliminer tout ce qu'ils doivent à l'événement et à la réflexion » (AS 30), la connaissance scientifique qu'elle recherche, impliquant le passage « de l'étude des contenus conscients à celle des formes inconscientes » (AS 32) ⁽⁴⁾. Il est vain, dans ces conditions, « de s'enquérir du sens le plus vrai auprès de la conscience historique »

⁽¹⁾ C. I^{re} partie, chap. iv, II, 1), A) ; chap. iii, I^{re} partie, II, 3). B), b).

⁽²⁾ Cf. II^e partie, chap. II, I, 1).

⁽³⁾ Cf. I^{re} partie, chap. I, II.

⁽⁴⁾ Cf. II^e partie, chap. III, I.

(SP 336) ⁽¹⁾. C'est pourquoi l'ethnologue accorde plus de crédit aux modèles qu'il élabore lui-même qu'aux interprétations que les indigènes lui proposent de leur propre culture ⁽²⁾.

La phénoménologie pratique l'épochè à l'égard du monde pour amener la conscience à vivre son intentionnalité, la vérité de son rapport originaire au monde ; le structuralisme pratique en quelque sorte l'épochè inverse : il met entre parenthèses l'activité intentionnelle de la conscience, pour étudier les produits de cette activité et remonter à leur vérité inconsciente. On comprend, dès lors, que le retour au vécu (de la conscience), la « reprise de sens », qui constitue une démarche essentielle pour la phénoménologie, soit pour le structuralisme « secondaire », puisque « l'être-conscient de l'être pose un problème dont il ne détient pas la solution » (PS 335), la structure intelligible des phénomènes échappant à la conscience et ne pouvant être appréhendée que par une démarche scientifique offrant la garantie de l'objectivité.

4) *La structure cependant est réelle.*

La structure, bien qu'elle se rapporte aux modèles et qu'elle ne soit pas directement observable, n'en est pas moins réelle. Tout en étant le produit des opérations du sujet, elle a en même temps une existence virtuelle dans l'objet, que le sujet ne fait qu'actualiser. Les modèles qui permettent d'y accéder doivent être aussi conformes que possible à cet objet qu'ils ont pour fonction de décrire, et capables de rendre compte de tous ses aspects ⁽³⁾. Lévi-Strauss semble ainsi éviter l'écueil du formalisme qui ne voit dans les constructions formelles de la science que de simples schèmes conceptuels, dépourvus de réalité, et réduit la science à un discours dont la cohérence et non l'adéquation au réel, garantit la validité.

Il n'en demeure pas moins vrai que la réalité de la structure reste formelle et abstraite, puisqu'elle n'existe que dans le champ du discours scientifique et pour le sujet de ce discours, ne renvoyant ni au réel observable, ni au sens vécu par les sujets ou par une conscience qui le réactiverait, mais, par l'intermédiaire des opérations du sujet scientifique, à un inconscient structural universel et anonyme.

Il est dès lors difficile de ne pas assimiler le structuralisme au formalisme qui considère qu'il n'y a pas de vérité en dehors du discours

⁽¹⁾ Cf. II^e partie, chap. II, II, 2).

⁽²⁾ Cf. I^{re} partie, chap. I, V.

⁽³⁾ Cf. I^{re} partie, chap I, II et V,

de la science, et qui fait de cette vérité une sorte d'absolu, qu'il tend à vider de tout contenu.

B) *Sur le plan philosophique.*

Lévi-Strauss, cependant, entend échapper au formalisme en raison des hypothèses philosophiques qui sous-tendent sa méthode, et qui la justifient. Étant donné que, pour lui, l'esprit et les choses sont de même nature, les structures imposées par l'esprit du monde lui sont nécessairement adéquates, et les opérations de l'esprit suffisent à instruire sur la nature des choses (PS 328) ⁽¹⁾. De plus, si les structures de la pensée restent immuables à travers l'histoire et les civilisations, parce qu'engendrées par l'activité d'un inconscient universel, intemporel et anonyme, la méthode structurale peut prétendre étudier n'importe quelle forme de pensée, et notamment la pensée sauvage, en conjuguant le point de vue de l'objectivité scientifique avec celui de la subjectivité du vécu ⁽²⁾. Le structuralisme permet dès lors d'accéder à la connaissance plénière du réel, même si ses démarches paraissent s'écarter de celui-ci. Ainsi s'explique la déclaration sybilline de Lévi-Strauss : « Si un peu de structuralisme éloigne du concret, beaucoup y ramène » (SF 4). L'opposition de la matière et de l'esprit, du moi et d'autrui, étant dépassée sur le plan théorique, la convenance parfaite de la méthode à son objet peut être affirmée.

On peut certes trouver paradoxal que Lévi-Strauss, qui s'est toujours défendu d'être philosophe, espère justifier sa méthode par des arguments d'ordre philosophique, qu'il présente par ailleurs lui-même comme de simples hypothèses déduites d'une réflexion sur ses démarches et sur les résultats de ses recherches. Il nous entraîne ainsi dans un cercle vicieux, justifiant, selon les besoins de la cause, tantôt sa méthode par sa philosophie, tantôt sa philosophie par sa méthode.

D'autre part, ses arguments, loin d'être de nature à distinguer le structuralisme du formalisme, le constituent au contraire en formalisme absolu, faisant des structures (que ce soient celles de l'esprit ou celles de la matière) la seule et ultime réalité, dont la logique intemporelle commande l'univers, la connaissance, l'histoire, les œuvres et les institutions humaines.

Sur le plan épistémologique d'ailleurs, l'entreprise de Lévi-Strauss, dans la mesure où elle se définit comme une recherche des conditions *a priori* de la pensée, à travers des systèmes concrets de représentation (CC 19), rejoint celle du formalisme classique, notamment du formalisme kantien, à cette différence près qu'elle représente un

⁽¹⁾ Cf. II^e partie, chap. 1, II.

⁽²⁾ Cf. II^e partie, chap. II, II, 2), A), a) ; II^e partie, chap. II, II, 2).

« kantisme sans sujet transcendantal », selon l'expression de P. Ricoeur (1), que Lévi-Strauss reprend à son compte, puisqu'il n'y a pour lui de pensée qu'objectivée et anonyme. Il est évident qu'une telle entreprise, menée dans le domaine limité de la « pensée sauvage », à partir de la méthode structurale, ne peut que nous éclairer d'abord sur les conditions *a priori* de la méthode structurale (c'est-à-dire sur les postulats philosophiques qui la commandent), et sur ses démarches, ensuite, et de façon moins certaine, sur la nature de la pensée sauvage (les résultats obtenus en ce domaine étant nécessairement conditionnés par la méthode utilisée), mais nullement sur les conditions *a priori* de toute pensée (2).

IV. LA MÉTHODE STRUCTURALE N'EST PAS UNE MÉTHODE D'ANALYSE FORMELLE

Lévi-Strauss constate, pour le déplorer, le fait que « les tenants de l'analyse structurale, en linguistique et en anthropologie, sont souvent accusés de formalisme ». Il s'attache donc à dissiper ce malentendu : il ne faut pas « oublier que le formalisme existe comme une doctrine indépendante, dont, sans renier ce qu'il lui doit, le structuralisme se sépare, en raison des attitudes très différentes que les deux écoles adoptent envers le concret. A l'inverse du formalisme, le structuralisme refuse d'opposer le concret à l'abstrait, et de reconnaître au second une valeur privilégiée » (SF 3). « Pour le premier, les deux domaines doivent être absolument séparés, car la forme seule est intelligible, et le contenu n'est qu'un résidu dépourvu de valeur signifiante. Pour le structuralisme, cette opposition n'existe pas » : forme et contenu étant de même nature, doivent être soumis à une même analyse (SF 21) (3).

Lévi-Strauss souligne, en effet, fréquemment dans ses ouvrages son opposition à toute méthode d'analyse strictement formelle. Il critique par exemple l'interprétation de l'échange restreint faite par Elkin pour son « traitement purement abstrait de problèmes qui ne peuvent être dissociés de leur contenu », car « ce caractère en apparence formel des phénomènes de réciprocité, qui s'exprime par le primat des rapports sur les termes qu'ils unissent, ne doit jamais faire oublier que ces termes sont des êtres humains, que ces êtres sont des individus de sexe différent, et que la relation entre les sexes n'est

(1) P. RICŒUR, « Symbole et temporalité », *Archivio di Filosofia*, n° 1-2, Roma, 1963 p. 9 10, 24.

(2) Cf. II^e partie, chap. II, II, 2).

(3) Cf. I^{re} partie, chap. I, III.

jamais symétrique » (SEP 134). Il loue au contraire la démarche « décisive » qui a permis à Radcliffe-Brown de résoudre certains problèmes posés par le totémisme, parce qu'elle « entraîne la réintégration du contenu dans la forme, et ouvre ainsi la voie à une véritable analyse structurale, également éloignée du formalisme et du fonctionnalisme » (TA 123-4).

Il ne fait donc pas de doute pour lui qu'« on ne peut pas se contenter d'une analyse purement formelle » : celle-ci « pose immédiatement la question : sens » (AS 266), question essentielle pour qui est convaincu que « l'homme n'a de sens, qu'à la condition de se placer au point de vue du sens » (PS 336). L'anthropologie structurale « se veut science séméiologique, elle se situe résolument au niveau de la signification ». C'est une des raisons pour lesquelles elle se doit de « maintenir un contact étroit avec la linguistique, où l'on trouve, à l'égard de ce fait social qu'est le langage, le même souci de ne pas détacher les bases objectives de la langue, c'est-à-dire l'aspect son, de sa fonction signifiante, l'aspect sens » (AS 399). Une des erreurs du formalisme est précisément de méconnaître « la complémentarité entre signifiant et signifié, qu'on reconnaît, depuis Saussure, à tout système linguistique » (SF 32).

Or, paradoxalement, on accuse souvent Lévi-Strauss lui-même d'une telle erreur : n'a-t-il pas eu recours à une méthode empruntée à la phonologie, pour étudier des phénomènes (parenté, mythe, rituel, etc.), qui, étant de l'ordre du signifié, ne sauraient être justiciables d'un type d'analyse adapté au signifiant ? C'est ignorer les développements récents de la linguistique structurale, qui avec l'école de Prague et de Copenhague, s'est attachée à étendre à l'étude du signifié les mêmes méthodes qu'à celle du signifiant (1). Lévi-Strauss est le premier d'ailleurs à le rappeler : « Quant à l'argument que le structuralisme a sa place dans la phonologie seulement, et perd tout sens au niveau du langage, c'est ignorer l'œuvre structuraliste en fait de grammaire, de syntaxe et même de vocabulaire, sous les formes riches et diverses que leur ont données des maîtres comme Benveniste, Hjelmslev et Jakobson, lequel, dans son dernier ouvrage, s'attaque à un problème aussi éloigné de la phonologie que celui des tropes. Au surplus, les théoriciens des machines à traduire sont en train de jeter les bases d'une analyse grammaticale et lexicale qui relève, à la fois, des mathématiques et du structuralisme » (AS 361).

La méthode structurale prétend donc dépasser l'antinomie de la forme et du contenu, du signifiant et du signifié, ou comme l'écrit Lévi-Strauss, « transcender l'opposition du sensible et de l'intelligible », du fait même qu'elle opère sur des signes, et que « ceux-ci expriment

(1) Cf. I^{re} partie, chap. 1, IX.

l'un par le moyen de l'autre » (CC 22). Cependant, les signes auxquels l'anthropologie a affaire sont distincts des signes linguistiques, et, en tant que tels, nécessitent des procédés d'analyse appropriés, que nous nous proposons maintenant de mettre en lumière. Ce faisant, notre objectif sera de montrer en quoi la méthode structurale diffère effectivement de la méthode formelle.

Notre démonstration s'appuiera essentiellement sur l'analyse des mythes, l'accusation de formalisme adressée au structuralisme visant surtout son application à la mythologie. La question du sens et du contenu s'y pose en effet de façon plus nette que dans le domaine des systèmes de parenté ou des classifications totémiques, qui semble en effet se réduire à une vaste combinatoire, où les termes eux-mêmes comptent moins que les rapports qui les unissent.

Ce sont surtout des philosophes qui se réclament de la phénoménologie (1), qui reprochent à l'analyse structurale de privilégier la forme aux dépens du fond, l'abstrait aux dépens du concret, de choisir la syntaxe contre la sémantique, d'objectiver le sens dans des structures coupées de tout référentiel (monde, histoire ou sujets), et de laisser ainsi échapper le contenu surdéterminé du mythe (le symbolique), et la signification qu'il pouvait avoir pour les sujets qui l'ont produit.

1) *La méthode structurale ne dissocie pas le signifiant du signifié.*

Le principe de double articulation du langage, appliqué aux systèmes mythiques, où les niveaux d'articulation se trouvent décalés par rapport à ceux du langage habituel, implique que le signifiant comme le signifié y soient de même nature, se situant tous deux au niveau des liaisons, des arrangements, des combinaisons entre les termes, et non au niveau des termes eux-mêmes (2). En effet, le signifiant est représenté par les mythèmes qui regroupent les mots du mythe en « un jeu d'oppositions binaires ou ternaires », tandis que le signifié est constitué par les rapports qu'un tel complexe engendre.

Cette identité de nature apparaît dans le fait que « les mêmes éléments peuvent indifféremment jouer le rôle de signifiant et de signifié » (MC 362). Les mythes sud-américains associent, par exemple, l'arc-en-ciel, tantôt à l'origine du poison de pêche et des maladies, tantôt à celle de la couleur des oiseaux. L'arc-en-ciel est dans le premier cas le signifiant du signifié poison et maladies (dont il provoque l'apparition en raison directe ou indirecte de sa malignité) ; mais

(1) Cf. J. P. SARTRE, « Critique de la Raison dialectique », Gallimard, Paris, 1960. P. RICŒUR, « Structure et herméneutique », *Esprit*, nov. 63, p. 590-627. M. DUFRENNE, « Structure et Sens », *Revue d'Esthétique*, tome XX, fascicule 1, janvier-mars 1967, p. 1-16.

(2) Cf. 1^{re} partie, chap. I, IX.

de signifiant, sa fonction logique passe à celle de signifié lorsqu'elle s'applique à la couleur des oiseaux (les oiseaux n'acquérant leur plumage distinctif qu'après l'avoir préalablement tué, et s'être partagé sa dépouille) (CC 325).

D'autre part, « les mêmes signifiés, pour autant qu'ils consistent en rapports entre des objets, peuvent, quand ces objets ne sont pas les mêmes, admettre des signifiants opposés » (MC 362), ce qui veut dire que des objets différents, entre lesquels existe un même type de rapport, sont susceptibles d'avoir une signification semblable. Les exemples suivants permettront de préciser et d'illustrer cette idée. « Rhombe et instrument des ténèbres, constate Lévi-Strauss, sont les signifiants rituels d'une disjonction et d'une conjonction non médiatisées qui, transposées dans une autre tessiture, ont pour signifiants conceptuels le monde pourri et le monde brûlé » (MC 362). Disjonction et conjonction peuvent se produire entre différents objets : le jour et la nuit, le ciel et la terre, les sexes, etc. La disjonction du jour et de la nuit a pour signifiant le rhombe, leur conjonction l'instrument des ténèbres ; mais la disjonction du ciel et de la terre a pour signifiant le monde pourri et le monde brûlé. Cet exemple peut être illustré par le schéma suivant :

		<i>rapports</i>	<i>Objets mis en rapport</i>
rhombe	}	... > disjonction	{ jour-nuit sexes ciel-terre
instrument des ténèbres		... > conjonction	
monde pourri et brûlé	>	... > disjonction	{ ciel-terre
<i>signifiant</i>		<i>signifié</i>	

Un autre exemple nous permettra de préciser celui-ci. En étudiant un certain nombre de mythes, Lévi-Strauss a pu constater « qu'il existe, par le monde, un rapport de corrélation et d'opposition entre Orion et les Pléiades », et que ce couple représente « un signifiant privilégié de l'alternance saisonnière à laquelle il est empiriquement lié, et qui peut être conceptualisée de diverses façons, selon les régions et selon les sociétés : été et hiver, saison sèche et saison des pluies, temps stable et temps instable, travail et loisir, abondance et disette, régime carné et régime végétarien, etc. Seule est constante la forme de l'opposition ; mais les manières dont on l'interprète, les contenus qu'on lui donne, varient selon les groupes, et d'un hémisphère à l'autre » (CC 232). Cependant, l'alternance des saisons admet d'autres signifiants que le couple Orion-Pléiades : ainsi « une démarche normale, où le pied gauche et le pied droit se meuvent en alternance régulière, offre une représentation symbolique de la périodicité des

saisons dont, à supposer qu'on veuille la démentir pour allonger l'une (par exemple les mois du saumon) ou pour raccourcir l'autre (rigueur de l'hiver, « mois lents » de l'été, sécheresse excessive ou pluies diluviennes), une démarche boiteuse, résultant d'une inégalité de longueur entre les deux jambes, fournit, en termes de code anatomique, un signifiant approprié » (MC 399).

Au niveau du métalangage des mythes, signifiant et signifié sont par conséquent de même nature, et ne peuvent être analysés séparément ou différemment. Cependant, le principe de double articulation du langage implique que le signifiant soit privé de signification. Dans les systèmes mythiques, où il est constitué de rapports entre des éléments déjà chargés de signification, il faut donc que cette signification s'efface au profit de la « super-signification » qui résulte de leur combinaison. Mais, si les mots du mythe qui représentent le signifiant sont traités comme s'ils étaient dépourvus de sens, et si le signifié lui-même est la résultante des rapports que de tels éléments entretiennent entre eux, signifiant et signifié sont tous deux justiciables d'une analyse de type syntaxique et non sémantique. Le structuralisme, tout en affirmant la complémentarité du signifiant et du signifié, et la nécessité de les analyser conjointement, ne rejoindrait-il pas, en définitive, le formalisme linguistique, étendant au signifié le mode d'analyse que la linguistique applique au signifiant ?

Bien que Lévi-Strauss lui-même ne soit pas sans favoriser une telle équivoque, dans la mesure où il ne prend pas toujours la peine de nuancer sa pensée, par souci de lui donner une formulation frappante, nous allons voir que tel n'est pas le cas. En effet, s'il se réfère au principe de double articulation du langage, en vertu duquel « le premier code non-signifiant est, pour le second code, moyen et condition de signification » (CC 28), il précise aussitôt que « les éléments promus à une fonction signifiante d'un nouvel ordre par la seconde articulation, doivent lui parvenir nantis des propriétés requises, c'est-à-dire déjà marqués par et pour la signification » (CC 32). Ce qui est vrai au niveau du langage, l'est *a fortiori* au niveau du métalangage, où les unités de première articulation sont constituées par des mots, dotés d'un sens, et ne peuvent manquer d'influer sur la « super-signification » qui résulte de leur union. Lévi-Strauss reconnaît que, si les mots peuvent paraître « arbitraires quant à leur forme sonore », rien ne prédestinant certaines combinaisons sonores à véhiculer tel ou tel sens, les myèmes eux sont « pré-contraints ». Le vocabulaire dans les mythes et les contes est « un donné, il a ses lois, qui imposent un certain découpage au réel, et à la vision mythique elle-même. Pour celle-ci, la liberté n'est plus que de chercher quels arrangements cohérents sont possibles, entre les pièces d'une mosaïque dont le nombre, le sens et les contours, ont été préalablement fixés » (SF 34-5).

L'analyse sémantique est par conséquent nécessaire pour définir « le sens et les contours » des pièces de la mosaïque qu'il s'agit ensuite de reconstituer par une analyse syntaxique.

2) *La méthode structurale ne dissocie pas la forme du contenu.*

La critique faite par Lévi-Strauss de la méthode d'analyse formelle appliquée par V. Propp dans son *Analyse morphologique des contes russes*, éclaire particulièrement bien cet aspect du problème, et permet de préciser un point de divergence essentiel entre méthode formelle et méthode structurale (1).

Lévi-Strauss reproche à V. Propp d'opposer la forme, essentielle à ses yeux, parce qu'elle se prête à l'étude morphologique, au contenu arbitraire, auquel il n'accorde pour cette raison qu'une importance accessoire. Propp ayant en effet constaté que les contes populaires ont pour propriété de prêter des actions identiques à des personnages différents, distingue dans leur énoncé des variables (les personnages, leurs attributs et leurs motivations), et des constantes (les actions ou « fonctions » prises dans leur ordre de succession) ; il élimine les variables, dont le rôle n'est que de « supporter » les fonctions, et ne s'occupe que des constantes. La structure du conte, telle qu'il la dégage, se présente donc comme une succession chronologique de fonctions qualitativement distinctes. Une dichotomie aussi artificielle ne peut qu'aboutir à des résultats aberrants, comme il ressort de façon particulièrement frappante du chapitre principal de l'ouvrage de Propp, consacré aux fonctions des protagonistes ; l'auteur analyse celles-ci en genres et en espèces. Si les premiers sont définis par des critères exclusivement morphologiques, les secondes ne le sont qu'en faible partie ; involontairement sans doute, Propp s'en sert pour ré-introduire des aspects qui relèvent du contenu. Soit, par exemple, la fonction générique : « trahison ». Elle est subdivisée en 22 espèces et sous-espèces telles que : le traître « enlève une personne » ; « vole un agent magique » ; « pille ou gâche les récoltes » ; « vole la lumière du jour » ; « exige un repas cannibale », etc. « Tout le contenu des contes se trouve ainsi progressivement réintégré, et l'analyse oscille entre un énoncé formel, tellement général qu'il s'applique indistinctement à tous les contes (c'est le niveau générique), et une simple restitution de la matière brute, dont on avait proclamé, au début, que seules ses propriétés formelles avaient une valeur explicative ». La faiblesse de la position formaliste apparaît ici avec évidence : « A moins de réintégrer subrepticement le contenu dans la forme, celle-ci est condamnée à rester à un tel niveau d'abstraction, qu'elle ne signifie plus rien, et qu'elle n'a pas davantage de valeur heuristique. *Le formalisme*

(1) Cf. également : I^{re} partie, chap. 1, VII et XVI.

anéantit son objet. Chez Propp, il aboutit à la découverte qu'il n'existe en réalité qu'un seul conte. Dès lors, le problème de l'explication est seulement déplacé. Nous savons ce qu'est le conte, mais comme l'observation nous met en présence, non pas d'un conte archétypal, mais d'une multitude de contes concrets, nous ne savons plus comment les classer. Avant le formalisme, nous ignorions sans doute ce que ces contes avaient en commun. Après lui, nous sommes privés de tout moyen de comprendre en quoi ils diffèrent. On a bien passé du concret à l'abstrait, mais on ne peut plus redescendre de l'abstrait au concret » (SF 22-3).

Cette erreur du formalisme vient de ce qu'il traite la tradition orale « comme une expression linguistique pareille à toutes les autres, c'est-à-dire inégalement propice à l'analyse structurale selon le niveau considéré ». En effet, s'il est actuellement acquis que le langage est structural à l'étage phonologique, qu'il l'est aussi à l'étage de la grammaire, on est moins certain qu'il le soit à l'étage du vocabulaire. « La transposition de cette situation à la tradition orale explique la distinction de Propp, entre un seul niveau morphologique véritable — celui des fonctions —, et un niveau amorphe, où s'entassent personnages, attributs, motivations, liaisons ; ce dernier justiciable seulement — comme on le croit du vocabulaire — de l'investigation historique et de la critique littéraire » (SF 32-3).

Une telle erreur peut être facilement évitée, dès lors que l'on reconnaît que, « modes du langage, les mythes et les contes en font un usage « hyper-structural », qu'ils constituent « un « métalangage » où la structure est opérante à tous les niveaux » (SF 33), car la distinction entre forme et contenu, c'est-à-dire entre grammaire et vocabulaire, n'y est plus perceptible. Dans les mythes et les contes, « grammaire et lexique adhèrent l'un à l'autre sur toute leur surface, et se recouvrent complètement. A la différence du langage, où se pose encore le problème du vocabulaire, le métalangage ne comporte aucun niveau dont les éléments ne résultent d'opérations bien déterminées, et effectuées selon des règles. En ce sens, tout y est syntaxe. Mais, en un autre sens aussi, tout est vocabulaire, puisque les éléments différentiels sont des mots ; les mythèmes sont encore des mots ; les fonctions — ces mythèmes à la deuxième puissance — sont dénotables par des mots » (SF 35-6).

La distinction faite par la méthode formelle entre la forme (la grammaire) et le contenu (le vocabulaire), est donc tout à fait artificielle. La méthode structurale part du principe que dans les mythes et les contes, signifiant et signifié étant de même nature, relèvent à la fois d'une analyse grammaticale, dans la mesure où ils sont constitués de rapports, et d'une analyse sémantique, dans la mesure où ces rapports portent sur des mots. Elle considère également que les fonctions d'une

part, les personnages et leurs attributs d'autre part, qui pour la méthode formelle correspondent respectivement à la grammaire et au vocabulaire, sont indissociables et justiciables d'une même analyse. Lévi-Strauss sait très bien que dans les récits mythiques, une action identique, attribuée à des personnages différents, prend des significations différentes même si ces personnages nous paraissent à première vue interchangeable. Car, pour la pensée sauvage, essentiellement tournée vers le concret, l'aigle, le hibou et le corbeau, ou le prunier et le pommier sont loin d'être équivalents ; le fait qu'ils soient les sujets d'une même action signifie que les oppositions pertinentes sont à chercher au niveau des personnages, à la fois semblables par leur comportement, et différents par les attributs ou fonctions spécifiques que les indigènes leur prêtent, et qu'il s'agit de préciser en s'appuyant sur les contextes ethnographique et mythique (1). Considérer que seule l'action, constante, importe et que les personnages, variables, peuvent être négligés, c'est s'exposer à passer à côté de la signification du conte ou du mythe, dans lequel les moindres détails, les différences les plus minimales ont en général une valeur signifiante.

D'autre part, les mêmes objets ou personnages sont capables de remplir des fonctions multiples et divergentes. L'étude des systèmes de classification totémiques le prouve : « Chaque espèce, variété ou sous-variété, est apte à remplir un nombre considérable de fonctions différentes dans des systèmes symboliques, où certaines fonctions seulement leur sont effectivement assignées. La gamme de ces possibilités nous est inconnue, et pour déterminer les choix, il faut se référer, non seulement à l'ensemble des données ethnographiques, mais aussi à des informations provenant d'autres sources : zoologique, botanique, géographique, etc. Quand les informations sont suffisantes — ce qui est rarement le cas — on constate que des cultures, mêmes voisines, construisent des systèmes entièrement différents avec des éléments qui semblent superficiellement identiques ou très proches. Si les populations de l'Amérique du Nord peuvent considérer le soleil, selon les cas, comme un « père » et un bienfaiteur, ou comme un monstre cannibale avide de chair et de sang humains, à quelle diversité d'interprétations ne faut-il pas s'attendre, quand il s'agit d'êtres aussi particuliers qu'une sous-variété de plante ou d'oiseau ? » (PS 86-7).

Les *Mythologiques* ne cessent de mettre en lumière la richesse des significations attribuées par les mythes aux mêmes êtres, en raison de la pluralité des fonctions qu'ils assument dans la pratique ou dans l'idéologie indigènes (MC 407). Ainsi en est-il de la calebasse, qui est un instrument de musique sacrée et un récipient à eau et à nourriture ; de l'arbre creux, tambour ou récipient à miel ; du miel et du tabac

(1) Cf. I^{re} partie, chap. II, VII, B), 2).

qui peuvent être consommés sous des formes les plus diverses, dans un but sacré ou profane ; de la sarigue qui connote à la fois la pourriture et la fonction nourricière, etc. (1).

Aussi importe-t-il d'élucider dans chaque contexte ce que signifie l'attribution de telle fonction à des personnages différents, et quelle est parmi les fonctions que tel personnage peut remplir, celle qu'il remplit effectivement. Le couple personnage-fonction est donc indissociable : la signification naît des rapports respectifs qui unissent ses deux termes.

Cependant, la méthode structurale, en identifiant le sens des termes à leur fonction logique dans le système (2), n'opère-t-elle pas une réduction comparable à celle de la méthode formelle qui assimile les personnages à la fonction qu'ils supportent ? Il suffit pour dissiper une telle équivoque, de préciser que la notion de fonction n'a pas le même sens dans l'un et l'autre cas. Dans le premier cas, elle a une valeur qualificative, et comme telle, s'applique aux sujets de l'action ; elle regroupe en un « faisceau d'éléments différentiels » les propriétés, attributs, rôles, relevant de codes différents, qui permettent de caractériser un personnage par rapport à d'autres. Dans le second cas, elle a une valeur verbale et renvoie aux actions du récit. La méthode structurale se montre ainsi soucieuse de préserver la richesse des significations dont chacun des acteurs est le pôle de rayonnement, alors que la méthode formelle prétend en faire abstraction.

Nous voyons donc que pour Lévi-Strauss, forme et contenu sont effectivement « de même nature, justiciables de la même analyse » (SF 24-2) ; plus exactement, ils constituent « des points de vue complémentaires qu'il est indispensable d'adopter pour approfondir un même objet » (CC 106) (3).

3) *Une approche non formaliste du sens.*

La méthode structurale n'ignore pas que la grammaire est inséparable de la sémantique. Lévi-Strauss reproche précisément au formalisme de l'oublier : « En s'attachant exclusivement aux règles qui régissent l'agencement des propositions, il perd de vue qu'il n'existe pas de langue, dont on puisse déduire le vocabulaire à partir de la syntaxe. L'étude d'un système linguistique quelconque requiert le concours du grammairien et du philologue, ce qui revient à dire qu'en matière de tradition orale, la morphologie est stérile, à moins que l'observation ethnographique, directe ou indirecte, ne vienne la féconder » (SF 32). Or, dans le cas des contes populaires, le contexte ethno-

(1) Cf. 1^{re} partie, chap. I, VII ; 1^{re} partie, chap. III, 1^{re} partie, II, 3), A), b) ; 1^{re} partie, chap. IV, II 1), E).

(2) Cf. 1^{re} partie, chap. II, VII, B), 2) ; 1^{re} partie, chap. I, VII.

(3) Cf. exemple développé : 1^{re} partie, chap. III, II, 1), A), a).

graphique fait pratiquement défaut : nous connaissons fort peu de choses sur les civilisations anté-historiques où ils ont pris naissance. La dichotomie formaliste qui oppose forme et contenu, ne lui est donc pas imposée par la nature des choses, mais par le choix accidentel fait par Propp, d'un domaine où la forme seule survit, tandis que le contenu est aboli (SF 24). Il est ainsi obligé de traiter le récit « comme un système clos ». Le récit ne contenant pas d'information sur lui-même, « le personnage y est comparable à un mot rencontré dans un document, mais qui ne figure pas au dictionnaire, ou encore, à un nom propre dépourvu de contexte » (SF 25). Lévi-Strauss nous donne lui-même un exemple, prouvant les limites d'une telle méthode, dans l'analyse formelle qu'il fait du mythe M_{354} , « le chasseur Monmanéki et ses femmes » ; elle lui permet de dégager la structure narrative du mythe et de ses épisodes, de définir un certain nombre des oppositions pertinentes qui en constituent la structure logique, mais laisse le contenu inexplicé (OMT 17-26). Pour élucider le sens de ce mythe, il lui faut faire appel ensuite à l'ethnographie et à d'autres mythes.

Le structuralisme considère par conséquent que l'analyse formelle est insuffisante, qu'elle ne permet pas d'accéder à la signification du mythe ou du conte, et qu'elle doit être complétée par une analyse sémantique, prenant appui sur l'ethnologie. Il prend par là-même ses distances par rapport au formalisme linguistique et logique, qui affirme l'immanence du sens au système, considéré comme une totalité close, portant en elle-même son intelligibilité, soustraite à l'incidence des facteurs extérieurs (historiques, géographiques, culturels, etc.) ; qui vide ainsi le sens de tout contenu, par abstraction de ses rapports au réel, aux sujets, au vécu, ou l'élimine par réduction de la sémantique à la syntaxe, la signification purement contextuelle et différentielle étant cherchée au niveau des rapports entre des termes qui n'ont pas été préalablement définis.

Lévi-Strauss déclare, en effet, qu'on ne saurait ignorer que les signes constitutifs des systèmes renvoient à des choses réelles, « sous peine de ne jamais pouvoir mettre à jour ce qui est en jeu dans leur nature symbolique » (LI 16). Le recours à l'histoire lui paraît nécessaire pour préciser la nature des choses signifiées dans les systèmes symboliques, et éviter ainsi l'écueil « d'une sociologie raréfiée, où les phénomènes sont comme décollés de leur support. Des règles et des institutions, des états et des processus, semblent flotter dans un vide, où l'on s'évertue à tendre un subtil réseau de relations fonctionnelles. On s'absorbe entièrement dans cette tâche. Et l'on oublie les hommes, dans la pensée desquels s'établissent ces rapports, on néglige leur culture concrète, on ne sait plus d'où ils viennent et ce qu'ils sont » (LI 20).

Sa méthode s'est, sur ce point, modifiée, en même temps qu'il

passait de l'étude des « ordres vécus » à celle des « ordres conçus » (1). S'il fait dans *Les structures élémentaires de la parenté* (dont la signification est de nature syntaxique plus que sémantique, étant donné le nombre très limité des termes qui les constituent, et la variété des combinaisons auxquelles ils se prêtent), une application stricte du principe d'immanence, on peut constater que dans les *Mythologiques*, il utilise de manière exhaustive l'information historique et ethnographique disponible (2) qui lui sert à constituer l'ensemble paradigmatique, nécessaire pour déchiffrer le sens de la chaîne syntagmatique du mythe (3).

Quand Lévi-Strauss parle de signification contextuelle, il ne donne donc pas à cette expression la même acception que les tenants de la méthode formelle : ceux-ci veulent dire que la signification est uniquement déterminée par la structure de l'énoncé, alors que lui considère qu'elle est également déterminée par le contexte historique et culturel (4). C'est en vertu d'un tel principe qu'il conteste l'interprétation de Huxley, qui assimile sur le plan du mythe, le processus digestif à une œuvre de culture et le processus inverse, c'est-à-dire le vomissement, à une régression de la culture à la nature : « Il y a certainement du vrai dans cette interprétation, mais comme il est de règle en analyse mythique, on ne peut la généraliser au-delà d'un contexte particulier. On connaît de nombreux cas en Amérique du Sud et ailleurs, où le vomissement a une fonction sémantique exactement inverse : moyen de transcender la culture plutôt que signal d'un retour à la nature » (CC 144). Lévi-Strauss va même jusqu'à reconnaître la prééminence du contexte ethnographique sur le contexte mythique : « Les symboles (...) n'offrent jamais une signification intrinsèque. Leur sens ne peut être que « de position », et, par conséquent, il ne nous est pas accessible dans les mythes mêmes, mais par référence au contexte ethnographique ». Ce serait précisément en raison de la quasi-absence de contexte ethnographique, qu'il se serait abstenu d'appliquer la méthode structurale à l'étude de la Bible, des grands textes de l'Inde ancienne, des classiques de la proto-histoire japonaise, et de bien d'autres sources mythologiques (5). Si pratiquement, il est souvent obligé de se contenter du contexte mythique, et d'expliquer les mythes les uns par les autres, c'est parce qu'il a épuisé les renseignements disponibles sur les coutumes, croyances et rites des populations dont proviennent les mythes qu'il étudie, ou parce que l'ethnographie ne lui en fournit aucuns (MC 305) (6).

(1) Cf. I^{re} partie, chap. 1, IV.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. 11, III, B) ; chap. 1v, II, 1), E) et F).

(3) Cf. I^{re} partie, chap. 1v, I, 1), b) ; chap. 1, XI.

(4) Cf. I^{re} partie, chap. 1, IX ; chap. 11, III, B).

(5) C. LÉVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, nov. 1963, p. 632.

(6) Cf. I^{re} partie, chap. 1v, II, 1), E) ; chap. 11, III, B).

Le structuralisme, sur ce chapitre, ne saurait donc être taxé de formalisme. Il se préoccupe du sens des mots, et cherche à l'élucider en tenant compte à la fois du contexte historico-culturel et du contexte dans lequel les mots figurent. S'il ne néglige pas l'analyse sémantique, il convient cependant de s'interroger sur le rôle et l'importance qu'il lui accorde.

4) *La méthode structurale subordonne la sémantique à la syntaxe.*

L'analyse sémantique est, nous l'avons vu, nécessaire pour découvrir, au-delà des mots du mythe, qui représentent le signifiant, la « super-signification » qui résulte de leur combinaison, c'est-à-dire le signifié. La méthode structurale cependant ne s'intéresse au sens des mots que dans la mesure où il met sur la voie de leurs fonctions dans le système, à partir desquelles pourront être définies les oppositions pertinentes et les rapports invariants qui donneront accès à l'armature du mythe. Elle privilégie ainsi les rapports sur les termes qu'ils unissent. Certes, ses opérations portent à la fois sur la forme et le contenu, sur le signifiant et le signifié. Mais elles n'en réduisent pas moins la richesse du contenu, du sens, des images, des personnages et des épisodes du mythe, à un petit nombre de rapports abstraits qui ne retiennent que « la constance derrière la diversité » (SF 27). L'analyse sémantique constitue ainsi le point de départ nécessaire d'une analyse de type formel qui permet seule d'accéder à la structure logique du mythe. Le structuralisme ne choisit donc pas « la syntaxe contre la sémantique », mais il subordonne la sémantique à la syntaxe ⁽¹⁾.

On peut dès lors se demander comment une méthode qui réduit la complexité des significations concrètes à l'abstraction formelle d'une structure, et implique par conséquent un appauvrissement de son objet d'étude, comme Lévi-Strauss l'admet lui-même, ou une déperdition de sens, comme le lui reproche Sartre, peut par ailleurs prétendre aboutir à une explication exhaustive.

5) *Caractère exhaustif de la méthode structurale.*

Pour Lévi-Strauss, en effet, la méthode structurale n'est légitime qu'à la condition d'être exhaustive. C'est là un des principes méthodologiques fondamentaux du structuralisme ⁽²⁾. Nous avons vu que l'explication structurale apparaissait effectivement sans reste quand elle s'appliquait à l'étude des systèmes de parenté, permettant de rendre intelligible l'intégralité des faits observés ⁽³⁾. Nous pourrions démontrer sans difficulté qu'il en est de même pour les systèmes de classification totémiques. La réussite de la méthode structurale, dans

⁽¹⁾ P. RICOEUR, « Structure et herméneutique », *Esprit*, nov. 1963, p. 607.

⁽²⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, I, B), 2) ; VII, A) et C).

⁽³⁾ Cf. I^{re} partie, chap. II, VII.

ces deux domaines, est d'ailleurs rarement contestée. Mais, ne tiendrait-elle pas précisément au fait qu'elle a trouvé là des objets privilégiés, qui, en raison de « l'insignifiance des contenus » et de « la luxuriance des arrangements », se prêteraient tout particulièrement à son mode d'analyse ? Elle ne serait par contre capable de fournir « qu'une sorte de squelette, dont le caractère abstrait est manifeste, lorsqu'il s'agit d'un contenu surdéterminé » (1) comme l'est celui des mythes. Autrement dit, la méthode structurale serait impropre à appréhender la dimension, essentielle dans le champ de l'humain, du sens et du symbole.

Nous nous proposons de montrer qu'il n'en est rien, que son explication des mythes réussit elle aussi à être exhaustive, parce qu'elle dispose d'un certain nombre de moyens qui lui permettent de récupérer au terme de l'analyse la totalité du sens, du concret et du qualitatif, en dépit des réductions opérées au cours de ses démarches.

a) *Une méthode attentive aux moindres détails.*

« L'attention passionnée et presque maniaque » que Lévi-Strauss nous dit porter aux détails (AS 357), ne caractérise pas seulement la phase initiale de la méthode structurale, consacrée à la collecte et à l'observation des faits ; elle intervient constamment dans les étapes ultérieures, en particulier dans les *Mythologiques*, qui en font une condition fondamentale de l'explication des mythes. Contrairement à la méthode historique, affirme Lévi-Strauss, la méthode structurale n'accepte pas « que les mythes puissent contenir des motifs gratuits et privés de signification, surtout quand le même détail ressort au premier plan de nombreuses versions » (OMT 326). Elle admet par contre que « le moindre détail puisse être pertinent ». Quand le mythe Kayapo M₁₂₅, qui raconte la transformation d'un Indien nommé Bepkororoti, en maître du tonnerre et de l'orage, compare ses cris à ceux d'un troupeau de cochons sauvages, elle ne considère pas qu'il s'agisse là d'une simple fantaisie. Car les Tenehara (tribu voisine des Kayapo) associent pareillement le cochon sauvage au tonnerre, dont il est l'animal favori ; ils croient que « quand les Indiens tuent beaucoup de cochons, le tonnerre se fâche : il assombrit le ciel ou envoie l'averse » (CC 215-6). De même, si les mythes « à miel » de la Guyane (M₂₃₃, M₂₃₄) et du Chaco (M₂₁₁ à M₂₁₃), mettent en scène d'une part une créature surnaturelle, maîtresse du miel, présentée comme une demoiselle timide, d'autre part un oiseau, le Pic, qui répond timidement à la demande en mariage que lui adresse une fille folle de miel, l'analyse structurale part du principe que « cette timidité où l'ancienne mythographie n'aurait sans doute vu qu'un enjolivement romanesque, constitue un trait pertinent du système » (MC 134).

(1) P. RICŒUR, « Structure et herméneutique », *Esprit*, nov. 1963, p. 607-8, 617.

L'explication donnée par Lévi-Strauss de la séquence des quatre oiseaux qui figure dans le mythe d'origine du miel (M₁₉₂) (1), est sur ce point particulièrement significative, comme il le souligne lui-même : « Elle montre qu'une séquence où l'ancienne mythographie n'aurait vu que redondance sémantique et artifice rhétorique doit être, comme tout le mythe, prise complètement au sérieux. Il ne s'agit pas d'une énumération gratuite dont on peut se débarrasser en évoquant rapidement la valeur mystique du chiffre 4 dans la pensée américaine » (MC 65).

La pensée sauvage étant essentiellement tournée vers le concret demande une méthode d'analyse également attentive au concret. Aussi la méthode structurale, contrairement à la méthode formelle, se préoccupe-t-elle d'expliquer les mythes dans leurs moindres détails.

b) *Logique binaire et logique dialectique permettent d'intégrer le qualitatif.*

Le reproche le plus souvent dressé à la logique binaire, adoptée par la linguistique structurale, est d'être incapable, en raison de sa rigidité, de restituer l'aspect qualitatif des messages (images, symboles, contenu surdéterminé, rapports complexes et nuancés, etc.) (2). Or, le structuralisme qui l'utilise, se donne comme « une sorte de super-rationalisme », visant à intégrer le sensible au rationnel « sans rien sacrifier de ses propriétés » (TT 62). Lévi-Strauss, en effet, conscient des insuffisances de la logique binaire, s'est efforcé de les pallier, d'une part en multipliant le nombre et la nature des rapports binaires, de façon à leur permettre d'exprimer de manière aussi exhaustive que possible, la richesse et la complexité du réel ; d'autre part en faisant place, à côté des simples rapports d'opposition, à des rapports différentiels plus ou moins marqués, à des rapports analogiques, et à des structures de médiation ou d'intégration, transformant ainsi la logique binaire en logique dialectique, plus apte à conceptualiser le qualitatif (3).

c) *Les mathématiques modernes permettent également d'exprimer le qualitatif* (4).

Lévi-Strauss a exprimé sa volonté de ne recourir au langage mathématique qu'« à la condition qu'il permette de retrouver les

(1) Le compte rendu de cette analyse figure : 1^{re} partie, chap. II, V, C).

(2) G. G. Granger qui s'est penché sur le problème de la possibilité d'appréhender le qualitatif par les méthodes d'analyse formelle aboutit lui-même à la conclusion que le qualitatif peut être « conceptualisé par réduction des différences isolées à des différences intégrées dans un système cohérent d'oppositions ». Cf. *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 142.

(3) Cf. 1^{re} partie, chap. II, V, C) et D).

(4) Cf. G. G. Granger : « la conceptualisation de la qualité ne s'effectue pas forcément par un passage au quantitatif comme le veut la logique hégélienne. Le progrès philosophique fondamental des mathématiques du XX^e siècle est la prise de conscience de cette dialectique non quantitative de la qualité », *op. cit.*, p. 110.

propriétés exclusives de l'objet », affirmant ainsi son souci de maintenir l'analyse structurale dans une perspective qualitative ⁽¹⁾. Or, les mathématiques modernes auxquelles il a effectivement recours (logique mathématique, théorie des ensembles, topologie, etc.), dans la mesure où elles donnent une importance croissante au point de vue qualitatif, fournissent à la méthode structurale un instrument à la fois rigoureux, et capable de préserver les caractères spécifiques des objets qu'elle étudie. La table des symboles utilisés dans les *Mythologiques*, suffit à nous renseigner sur la variété des rapports que les mathématiques modernes donnent la possibilité d'établir et d'analyser : identité, différence, isomorphisme, homologie, réflexivité, transitivité, etc.

d) *La traduction du message en codes multiples permet de restituer la richesse des significations.*

La méthode structurale, comme la pensée sauvage, prétend « assimiler toute espèce de contenu », grâce à un « système formel dont la fonction est de garantir la convertibilité idéale des différents niveaux de la réalité sociale », au moyen de « codes, aptes à véhiculer des messages transposables dans les termes d'autres codes, et à exprimer dans leur système propre, les messages reçus par le canal de codes différents » (PS 101). En effet, le principe qui préside à la lecture des mythes, est que ceux-ci « transmettent le même message à l'aide de plusieurs codes » (MC 405) : visuel, olfactif, tactile, gustatif, acoustique, sociologique, cosmologique, etc. ⁽²⁾. En traduisant le même message, tour à tour et conjointement à l'aide de ces différents codes, l'analyse structurale parvient à restituer la richesse des significations ⁽³⁾. Elle ne fait que suivre en cela l'exemple de la linguistique, qui en multipliant le nombre des oppositions, arrive à retrouver les nuances qualitatives que chaque opposition prise individuellement est obligée de sacrifier. « La pluralité des niveaux, est, nous dit Lévi-Strauss, le prix payé par la pensée mythique, pour passer du continu au discret » (CC 347). C'est en tout cas un des moyens qui permet à la méthode structurale d'exprimer le contenu surdéterminé des mythes.

e) *La comparaison des mythes permet d'enrichir leur interprétation.*

La généralisation à laquelle procède la méthode structurale, par réduction des messages à leur armature logique, précède et rend possible la comparaison de mythes d'origines diverses, et de contenu apparemment très différent ⁽⁴⁾. Si la réduction structurale qui aboutit à

⁽¹⁾ « Interview de C. Lévi-Strauss », in *Cahiers de Philosophie*, n° 1, janvier 1966, p. 55.

⁽²⁾ Cf. I^{re} partie, chap. 1, VIII.

⁽³⁾ Cf. I^{re} partie, chap. IV, II, 1), B) ; I^{re} partie, chap. III, I^{re} partie, II, 1), A), C).

⁽⁴⁾ Cf. I^{re} partie, chap. III, II, 1).

l'abstraction formelle de la structure, implique un appauvrissement des données, la comparaison, par contre, enrichit les mythes étudiés en leur conférant « des dimensions supplémentaires », par « la multiplication de leurs axes de référence sémantique » (MC 401). Les mythes agissent les uns sur les autres comme des révélateurs, constituant des matrices de significations toujours ouvertes : « A mesure que s'élargit l'enquête et que de nouveaux mythes s'imposent à l'attention, des mythes examinés il y a longtemps remontent à la surface, projetant des détails négligés ou inexplicables mais dont on s'aperçoit alors qu'ils sont pareils à ces morceaux d'un puzzle, mis en réserve jusqu'à ce que l'ouvrage presque complètement achevé dessine en creux les contours des parties manquantes et révèle ainsi leur emplacement obligé, d'où résulte — mais à la manière d'un don imprévu et d'une grâce supplémentaire — le sens, resté indéchiffrable jusqu'au geste ultime de l'insertion, d'une forme vague ou d'un coloris dégradé dont le rapport aux formes et aux couleurs voisines décourageait l'entendement de quelque façon qu'on s'évertuât à l'imaginer » (MC 395). La méthode comparative permet donc de retrouver sur un autre plan et dans une étape ultérieure, grâce à l'élargissement progressif du champ d'étude, la complexité du contenu, qu'il avait fallu d'abord sacrifier, et de compenser ainsi les réductions opérées dans la première phase de l'analyse des mythes. De fait, les quatre volumes des *Mythologiques* ne font que reprendre l'explication des mythes qui ont servi de point de départ au premier volume, en l'enrichissant progressivement grâce à l'introduction d'autres mythes qui leur sont plus ou moins apparentés (1).

Cependant, « au fur et à mesure que leur contenu devient plus riche et plus complexe, et que s'accroît le nombre de leurs dimensions, la réalité la plus véridique des phénomènes se projette au-delà de l'un quelconque de ses aspects, avec lequel on eût été d'abord tenté de la confondre. Elle se décale du contenu vers la forme, ou plus exactement vers une nouvelle manière d'appréhender le contenu qui, sans le négliger ou l'appauvrir, le traduit en termes de structure » (MC 401). L'analyse structurale, par conséquent, dans la mesure où elle conjugue deux démarches, la généralisation et la comparaison, qui impliquent un va-et-vient du concret à l'abstrait et de l'abstrait au concret, réussit progressivement à appréhender toute espèce de contenu et à l'intégrer dans des structures.

Le structuralisme parvient donc à concilier son ambition d'explication exhaustive et l'utilisation de méthodes d'analyse formelles.

(1) Cf. I^{re} partie, chap. iv, II, 1), A).

Lévi-Strauss a répondu d'avance aux objections qu'on pourrait lui faire à ce sujet : « N'y a-t-il pas contradiction entre l'observation ethnographique, toujours concrète et individualisée, et les recherches structurales, auxquelles on prête un caractère abstrait et formel, pour contester qu'on puisse passer de la première aux secondes ? » Une telle contradiction se résout d'elle-même « dès qu'on a compris que ces caractères antithétiques relèvent de deux niveaux différents, ou plus exactement, correspondent à deux étapes de la recherche » (AS 307). La définition et l'analyse du fait scientifique ne vont certes pas sans un appauvrissement et une déshumanisation de la réalité sensible ⁽¹⁾. Néanmoins, la méthode structurale, dans sa première étape d'observation et de description phénoménologique, se signale par l'attention qu'elle accorde au concret, au sens, au qualitatif, et dans sa dernière étape, par le souci qu'elle a de les récupérer.

CONCLUSION

Sur le plan méthodologique, le structuralisme peut être considéré comme un formalisme, si l'on prend ce terme au sens que lui donne G. G. Granger. Refusant le mode de connaissance de la phénoménologie, il s'efforce d'introduire dans les sciences humaines des méthodes dont la rigueur se rapproche de celles des sciences exactes. Il oppose la vérité objective de la science à la vérité subjective perçue ou vécue, le sens construit et inconscient des phénomènes, au sens premier qu'ils ont pour la conscience. Alors que la réduction phénoménologique est régressive, partant de l'abstrait pour retrouver le concret, la spontanéité de l'expérience vécue par le sujet, la réduction structurale est progressive, elle constitue « une marche vers l'abstraction », dont le but est d'atteindre la structure objective du réel, en répudiant le vécu subjectif. Elle s'appuie pour cela sur la construction de modèles, et a recours à divers procédés de formalisation, de telle sorte que la structure intelligible des phénomènes présente un caractère abstrait et formel, se rapporte aux modèles et non à la réalité empirique, et échappe à l'observation et à l'appréhension conscientes.

Pour le structuralisme donc, comme pour le formalisme, il n'y a pas de vérité en dehors du discours de la science, et cette vérité, du fait même de sa nature médiate, se trouve coupée du réel, du vécu, des sujets. Son adéquation au réel est malgré tout affirmée et recherchée : les structures révélées par la science, bien qu'elles ne soient pas directement observables, ont une existence objective, elles sont vraies, comme doivent l'être les modèles qui y donnent accès. Le structura-

⁽¹⁾ Cf. III, A, 2) de ce chapitre.

lisme en cela se présente comme une quête des essences qui rejoint celle du platonisme.

Il se distingue cependant du formalisme néo-positiviste, qui par l'intermédiaire de la linguistique structurale tend à s'imposer dans les sciences humaines, et auquel on a trop souvent tendance à l'assimiler, parce que c'est à la linguistique essentiellement qu'il est redevable de sa méthode. Il se préoccupe en effet du sens, et refuse d'opposer l'abstrait au concret, la forme au contenu, le signifiant au signifié, s'efforçant au contraire de les analyser conjointement. S'il affirme le principe d'immanence, et la clôture du système, la nature contextuelle et différentielle de la signification, ce n'est que dans la mesure où les informations qu'il peut tirer de l'histoire et de l'ethnographie sont limitées ; mais il ne s'interdit pas pour autant d'utiliser de manière exhaustive celles qui sont disponibles, le contexte historico-culturel lui paraissant tout aussi important pour l'élucidation des significations, que le contexte linguistique. S'il privilégie la syntaxe par rapport à la sémantique, il n'en part pas moins de la sémantique pour accéder à la syntaxe. La méthode structurale enfin prétend aboutir à une explication exhaustive du réel, et pour cela, elle cherche à récupérer au terme de l'analyse ce qu'elle a été obligée de sacrifier au cours de ses démarches : l'utilisation qu'elle fait de la logique binaire, de la logique dialectique et des mathématiques modernes, lui permet d'exprimer le qualitatif ; la comparaison et la traduction des messages en codes multiples lui donnent la possibilité de restituer le contenu surdéterminé des mythes.

Sur le plan épistémologique et philosophique, par contre, le structuralisme rejoint le formalisme classique, dans la mesure où il prétend étudier les conditions *a priori* de la pensée, et les découvre dans des structures intemporelles dont la logique gouverne la connaissance, le monde et l'histoire.

Cependant, le structuralisme étant essentiellement une méthode, c'est la méthode et ses résultats qu'il convient ici d'apprécier. Or, celle-ci s'est révélée à la fois rigoureuse et féconde. Ce serait, nous semble-t-il, faire preuve de mauvaise foi, que d'accuser Lévi-Strauss d'aboutir à un « moindre sens », de nous faire perdre la signification vécue, la richesse et la complexité d'une réalité qui ne survit et n'existe que grâce à ses travaux. Les coutumes, les institutions et les formes de pensée sur lesquelles il s'est penché, nous seraient restées à jamais étrangères et inintelligibles, s'il n'avait réussi à les reconstituer, à les déchiffrer et à leur donner sens, à l'aide de la méthode structurale. Il insiste lui-même à juste titre sur ce point : « Derrière la contingence superficielle et la diversité incohérente, semblait-il, des règles du mariage, nous avons dégagé, dans les *Structures*, un petit nombre de principes simples, par l'intervention desquels un ensemble très com-

plexe d'usages et de coutumes, au premier abord absurdes (et jugés généralement tels), étaient ramenés à un système signifiant » (CC 18). Il en a été de même pour les mythes : « Chaque fois qu'on réussit à réduire une structure, on ne perd pas du sens comme une critique obtuse l'affirme trop souvent ; on se donne un outil conceptuel qui, œuvrant sur la matière première du mythe, permet d'en extraire plus de sens qu'on ne l'eût cru possible auparavant » (HN 242). On ne peut en effet qu'admirer l'intelligence, l'imagination et la persévérance qui ont permis de rendre signifiants des récits apparemment dépourvus de sens, et dont l'interprétation représentait un véritable jeu de patience (MC 395).

CHAPITRE II

ESTHÉTIQUE OU SCIENCE ?

L'art a pris dans l'œuvre de Lévi-Strauss une importance croissante, au fil des ans. Depuis *Tristes tropiques*, presque tous ses ouvrages comportent de nombreuses reproductions d'objets usuels et rituels, de sculptures et de peintures des tribus indigènes à l'étude desquelles ils sont consacrés. Les chapitre XII et XIV de l'*Anthropologie structurale* proposent une étude comparée des arts d'Asie et d'Amérique. En 1959, Lévi-Strauss donne à la Radiodiffusion-Télévision française une série d'« Entretiens » avec Georges Charbonnier, dont plusieurs portent sur l'art. Dans *La pensée sauvage*, l'art se trouve situé « à mi-chemin entre la connaissance scientifique et la pensée mythique ou magique » (PS 33). Dans *Le cru et le cuit*, après des considérations sur la peinture et la musique, il reprend la comparaison amorcée dans l'*Anthropologie structurale*, entre la lecture des mythes et celle d'une partition d'orchestre (AS 234), assimilant leur étude à celle d'une symphonie (CC 34). Le lecteur est informé que la matière des *Mythologiques* n'a pas été organisée « selon un plan respectueux des normes traditionnelles », avec une coupe en chapitres et un ordre de présentation linéaire, mais sur le modèle de la structure pluridimensionnelle et synchrodiachronique de formes musicales telles que la sonate, la cantate, la fugue, le prélude, etc. (CC 22-3). L'auteur explique que la mythologie occupant une position moyenne entre le langage musical et le langage articulé, il a choisi « de regarder du mythe vers la musique, plutôt que du mythe vers le langage », comme dans ses études antérieures (CC 35), la musique constituant précisément « une voie moyenne entre l'exercice de la pensée logique et la perception esthétique » (CC 22).

Certes, ces préoccupations artistiques peuvent paraître naturelles chez un ethnologue : l'art étant une expression parmi d'autres de la culture d'une société, mérite en tant que tel son attention. Il nous a semblé cependant que ces préoccupations étaient plus profondes et que l'ambition secrète du structuralisme était d'être en même temps

qu'une méthode de connaissance scientifique, un mode d'appréhension esthétique du réel. Nous commencerons par justifier cette thèse, et nous demanderons ensuite si le structuralisme parvient à réaliser cette ambition.

I. LE STRUCTURALISME ET L'ART POURSUIVENT LES MÊMES FINS

1) *Acquisition de dimensions intelligibles par la renonciation à des dimensions sensibles.* En examinant le portrait d'Élisabeth d'Autriche fait par Clouet, qui aimait peindre « plus petit que nature », Lévi-Strauss s'est avisé du fait que « la majorité des œuvres d'art sont aussi des modèles réduits », et en est venu à voir dans le modèle réduit « le type même de l'œuvre d'art », la « grandeur nature » elle-même supposant le modèle réduit, puisque « la transposition graphique ou plastique implique toujours la renonciation à certaines dimensions de l'objet », ainsi qu'à la dimension temporelle, le tout de l'œuvre figurée s'appréhendant dans l'instant (PS 34).

L'objet du fait d'être quantitativement diminué nous semble qualitativement simplifié : « Cette transposition quantitative accroît et diversifie notre pouvoir sur un homologue de la chose ; à travers lui, celle-ci peut être saisie, soupesée dans la main, appréhendée d'un seul coup d'œil ». Mais le modèle réduit n'est pas « une simple projection, un homologue passif de l'objet. Il constitue une véritable expérience sur l'objet », dans la mesure où, rendant possible l'appréhension de son « mode de fabrication », il associe en quelque sorte le spectateur à la création de l'œuvre : « Par la seule contemplation, le spectateur est, si l'on peut dire, envoyé en possession d'autres modalités possibles de la même œuvre, et dont il se sent confusément créateur, à meilleur titre que le créateur lui-même, qui les a abandonnées en les excluant de sa création ; et ces modalités forment autant de perspectives supplémentaires, ouvertes sur l'œuvre actualisée. Autrement dit, la vertu intrinsèque du modèle réduit est qu'il compense la renonciation à des dimensions sensibles, par l'acquisition de dimensions intelligibles » (PS 35-6).

Le structuralisme fait également participer le lecteur à la fabrication de l'objet qu'il étudie, en en démontant, au cours de ses analyses minutieuses, le mécanisme. D'autre part, pour accéder à la structure intelligible de l'objet, il est également obligé de renoncer à certaines de ses « dimensions sensibles ».

2) *Mise en évidence de la structure significative de l'objet.* L'œuvre d'art, affirme Lévi-Strauss, en tant que « signe de l'objet (...) manifeste quelque chose qui n'était pas immédiatement donné à la perception que nous avons de l'objet, et qui est sa structure » (Gch 108). C'est

« cette reconnaissance de la structure dans l'objet » qui « nous apporte l'émotion esthétique » (Gch 148). Celle-ci est donc liée au fait « qu'un objet non significatif, se trouve promu à un rôle de signification » (Gch 150).

Le structuralisme lui aussi s'efforce de révéler la structure réelle mais cachée de l'objet, qui permet de le rendre intelligible, et dans la mesure où il y parvient, il peut engendrer l'émotion esthétique. Partant de la constatation que « l'exigence d'organisation est un besoin commun à l'art et à la science », Lévi-Strauss considère en effet que « la taxinomie, qui est la mise en ordre par excellence, possède une éminente valeur esthétique » (PS 21). Il affirme d'autre part que le type d'analyse auquel il se livre tend « à dévoiler dans le mythe un objet d'une essence particulière produit précisément par l'union qui s'opère dans le récit mythique du sensible (puisque après tout le mythe raconte une histoire) et d'un message intelligible qui peut prendre forme d'équation quasi mathématique » ; il ajoute alors : « Et après tout, ce que nous appelons le sentiment, l'émotion, est-ce que ce n'est pas toujours cela ? (...) Les mythes — et c'est peut-être leur propriété la plus essentielle — ce sont des objets beaux et qui émeuvent » (1).

3) *Appréhension de la structure commune à l'esprit et à l'objet et du rapport culture/nature.* L'art dans un premier temps apparaît comme « une aspiration de la nature vers la culture, c'est-à-dire de l'objet vers le signe et le langage ». Mais dans un deuxième temps, il rend possible le trajet inverse de la culture vers la nature : « Par le moyen de cette expression linguistique, (il) permet de découvrir ou d'apercevoir des propriétés normalement dissimulées de l'objet, et qui sont ces propriétés mêmes qui lui sont communes avec la structure et le mode de fonctionnement de l'esprit humain » (Gch 151). Si l'art est « le type même de phénomène à quoi s'intéresse l'ethnologue », c'est précisément dans la mesure où « la relation et le passage de la nature à la culture » y trouvent une expression privilégiée (Gch 131).

La musique et la peinture en effet, étant des langages, reposent comme le langage parlé sur une double articulation, grâce à laquelle s'opère le passage de la nature à la culture. Mais alors que pour la peinture, le premier niveau d'articulation (formes et couleurs) est naturel, et le deuxième (significations intellectuelles résultant du découpage et de l'organisation de l'expérience sensible en objets), culturel (CC 27-9), la musique inverse ce processus. Pour elle, le premier niveau est culturel (la gamme des sons musicaux étant un produit de la culture et n'existant pas dans la nature), et le deuxième, naturel, la musi-

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « La grande aventure de l'ethnologie », *Le Nouvel Observateur*, 17 janvier 1968, p. 36.

que organisant son système de significations en exploitant les propriétés physique des sons et « les rythmes organiques »⁽¹⁾ : « Au-dessous des sons et des rythmes, la musique opère sur un terrain brut, qui est le temps physiologique de l'auditeur » (CC 24). Ainsi s'explique le « pouvoir extraordinaire qu'a la musique d'agir simultanément sur l'esprit et sur les sens, de mettre tout à la fois en branle les idées et les émotions, de les fondre dans un courant où elles cessent d'exister les unes à côté des autres, sinon comme témoins et comme répondants » (CC 36). Si la peinture et la musique offrent toutes deux la possibilité de vivre le passage de la nature à la culture, Lévi-Strauss laisse cependant deviner sa prédilection pour la musique qui mieux que la peinture ramène à la nature, signifie le naturel en l'homme.

Mais la musique présente encore à ses yeux une autre supériorité. Alors que les arts plastiques sont caractérisés par leur « asservissement congénital (...) aux objets » (CC 28), la musique « n'est pas normalement imitative » (CC 28), ou plus exactement elle « n'imité rien sinon elle-même » (CC 27). C'est ce qui lui a permis d'être toujours « beaucoup plus « d'avant-garde » que les autres formes d'expression esthétiques » (Gch 175). D'autre part, comme Baudelaire l'a justement remarqué, bien que chaque auditeur ressente une œuvre d'une manière qui lui est propre, la musique cependant « suggère des idées analogues dans des cerveaux différents ». Autrement dit, la musique met en cause chez ceux qui l'écoutent « des structures mentales communes » (CC 35). C'est ainsi que « le dessein du compositeur s'actualise (...) à travers l'auditeur et par lui » : « La musique se vit en moi, je m'écoute à travers elle ». L'œuvre musicale est dès lors comparée à un chef d'orchestre « dont les auditeurs sont les silencieux exécutants ». Il est impossible d'en déterminer « le foyer réel », puisqu'elle renvoie non seulement à son auteur, mais à la multitude indéfinie de ses auditeurs, et que par ailleurs elle ne se réfère explicitement à aucun objet du monde. La musique par conséquent confronte l'homme à des « objets virtuels dont l'ombre seule est actuelle, à des approximations conscientes (...) de vérités inéluctablement inconscientes et qui leur sont consécutives » (CC 25-6).

La musique ramène donc mieux que la peinture à la nature, non seulement parce qu'elle opère sur le temps physiologique de l'auditeur, mais encore parce qu'étant « entièrement libre des liens représentatifs » (CC 30), elle peut signifier de manière immédiate les structures inconscientes et universelles de l'esprit humain.

Si Lévi-Strauss a choisi « de regarder du mythe vers la musique, plutôt que du mythe vers le langage », c'est que précisément le mythe présente, selon lui, les mêmes caractéristiques essentielles que la

(1) 1^{re} partie, chap. 1, II.

musique : il articule la nature et la culture dans un langage qui transcende le plan du langage parlé, et où l'esprit humain dialogue avec lui-même en toute liberté, se souciant moins de signifier le monde que de se signifier lui-même ; il est le produit d'une création collective et anonyme et opère sur le temps psycho-physiologique de l'auditeur ; sa signification est inconsciente et révèle la structure commune de l'esprit et du monde (1). Ainsi s'explique le fait que Lévi-Strauss ait trouvé dans les mythes son objet d'étude privilégié. Le problème du rapport de la culture et de la nature a toujours été au cœur de ses préoccupations, et sa vocation d'ethnologue et toute son œuvre révèlent une nostalgie pour la « grandeur des commencements », et la conscience douloureuse de l'impossible retour au paradis perdu de l'existence naturelle (2). L'art, et particulièrement la musique, lui ont paru permettre d'effectuer ce retour sur le plan de l'imaginaire. Ne nous invite-t-il pas dans l'« Ouverture » du premier volume des *Mythologiques*, à passer du langage à l'audition silencieuse de la musique, et à goûter à travers ses rythmes, le bonheur de vivre nos liens originels avec la nature ? Le structuralisme s'efforce de son côté, et par des voies plus détournées, de révéler à l'homme son ancrage naturel, en partant de l'étude des signes, qui réalisent l'union du sensible et de l'intelligible, autrement dit de la nature et de la culture, et en remontant de leurs combinaisons à la structure commune à l'esprit et à la nature, jusqu'à l'inconscient structural universel et anonyme qui les gouverne tous deux.

4) *Intégration de la contingence de l'événement à la structure.* Lévi-Strauss explique également le plaisir esthétique par le fait que l'œuvre d'art permet d'une certaine façon de transcender le temps, en intégrant à ses structures la contingence de l'événement, qu'il s'agisse de l'activité artistique elle-même ou des propriétés intrinsèques et extrinsèques (celles qui relèvent du contexte spatio-temporel) de l'objet : « Toujours à mi-chemin entre le schème et l'anecdote, le génie du peintre consiste à unir une connaissance interne et externe, un être et un devenir ; à produire, avec son pinceau, un objet qui n'existe pas comme objet et qu'il sait pourtant créer sur sa toile : synthèse exactement équilibrée d'une ou de plusieurs structures artificielles et naturelles, et d'un ou plusieurs événements, naturels et sociaux. L'émotion esthétique provient de cette union instituée au sein d'une chose créée par l'homme, donc aussi virtuellement par le spectateur qui en découvre la possibilité à travers l'œuvre d'art, entre l'ordre de la structure et l'ordre de l'événement » (PS 37). Il

(1) Cf. I^{re} partie, chap. III, II^e partie, II.

(2) Cf. I^{re} partie, chap. I, I.

est cependant précisé un peu plus loin que « l'événement n'est qu'un mode de la contingence, dont l'intégration (perçue comme nécessaire) à une structure, engendre l'émotion esthétique, et cela quel que soit le type d'art considéré » (PS 39).

La structure synchro-diachronique du mythe intègre elle aussi la contingence de l'événement, bien que le mythe soit produit par un acte créateur « symétrique et inverse de celui qu'on trouve à l'origine de l'œuvre d'art ». En effet, alors que l'art procède « à partir d'un ensemble : (objet + événement) et va à la découverte de sa structure, le mythe part d'une structure au moyen de laquelle il entreprend la construction d'un ensemble : (objet + événement) ». C'est pourquoi les mythes peuvent être simultanément « des systèmes de relations abstraites » et « des objets de contemplation esthétique » (PS 38). Les mythes et la musique requièrent cependant une certaine durée pour se manifester, mais le temps de l'audition ou de la lecture, « irrémédiablement diachronique, puisqu'irréversible », sous l'influence de l'organisation interne de l'œuvre musicale ou du mythe, se trouve métamorphosé en une « totalité synchronique et close sur elle-même », si bien que pendant que nous écoutons de la musique ou que nous lisons un mythe « nous accédons à une sorte d'immortalité » (CC 24), nous vivons un moment de plénitude soustrait à l'ordre du temps.

L'ambition du structuralisme, en subordonnant la diachronie à la synchronie, est également d'intégrer l'événement à la structure, et de réduire au maximum son impact ⁽¹⁾.

II. LE PROCESSUS DE LA CONNAISSANCE DANS LE STRUCTURALISME ET L'ART DIFFÈRE

Après avoir défini l'œuvre d'art comme un modèle réduit, Lévi-Strauss s'interroge sur la vertu qui s'attache à la réduction, et lui donne valeur esthétique ; il arrive à la conclusion qu'elle résulte « d'une sorte de renversement du procès de la connaissance », qui s'effectue habituellement des parties vers le tout : « A l'inverse de ce qui se passe quand nous cherchons à connaître une chose ou un être en taille réelle, dans le modèle réduit la connaissance du tout précède celle des parties. Et même si c'est là une illusion, la raison du procédé est de créer et d'entretenir cette illusion, qui gratifie l'intelligence et la sensibilité d'un plaisir qui, sur cette seule base, peut être appelé esthétique » (PS 35).

La connaissance artistique permet donc une connaissance immédiate et instantanée du tout, qui peut ensuite procéder vers les parties.

(1) Cf. I^{re} partie, chap. II, IV.

D'autre part, l'art travaillant à échelle réduite pour donner une image homologue de l'objet, sa démarche est « de l'ordre de la métaphore ». La connaissance scientifique opère « de façon symétrique et inverse » ; elle va des parties vers le tout ; sa démarche est « de l'ordre de la métonymie, elle remplace un être par un autre être, un effet par sa cause » (PS 36).

La connaissance à laquelle le structuralisme aboutit nous paraît conjuguer à la fois les caractères de la connaissance artistique et ceux de la connaissance scientifique. En effet, les systèmes étudiés par la méthode structurale, se caractérisent par la priorité du tout sur les parties. Les systèmes peuvent donc être des objets de contemplation esthétique : tels sont d'ailleurs pour Lévi-Strauss les systèmes de classification dits totémiques ou les systèmes mythiques. Cependant, ces systèmes ne sont pas donnés mais construits. La méthode structurale, avant de pouvoir constituer son objet d'étude en système, doit commencer par l'analyse des données, le découpage des phénomènes, ce qui ne peut se faire sans une observation scrupuleuse des détails. Elle n'arrive que progressivement à découvrir la structure du système. Le structuralisme mène donc à la connaissance esthétique, mais en procédant comme la science des parties vers le tout. Contrairement à l'art, qui permet une connaissance immédiate et totale de l'objet et de sa structure, il n'y parvient qu'au terme d'une analyse rigoureuse et progressive.

On peut toutefois se demander si le caractère laborieux de la démarche scientifique n'annule pas la possibilité de l'émotion esthétique. C'est Lévi-Strauss lui-même qui nous incite à poser le problème, en affirmant que l'émotion esthétique naît de l'« accession immédiate à une certaine intelligibilité (sans passer par les voies compliquées du raisonnement) » (1). Le structuralisme, dans la mesure précisément où il prétend nous conduire à l'émotion esthétique par « les voies compliquées du raisonnement », ne nourrit-il pas des ambitions incompatibles et vouées d'avance à l'échec ?

III. ÉCHEC RELATIF DU STRUCTURALISME

1) *Métaphore ou métonymie.* Citant à l'appui de sa thèse l'*Essai sur l'origine des langues* de J. J. Rousseau, Lévi-Strauss affirme qu'à l'origine, le langage doit être figuré, c'est-à-dire métaphorique : « Des termes enveloppants, qui confondent dans une sorte de surréalité les objets de perception et les émotions qu'ils suscitent, ont (...) »

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « La grande aventure de l'ethnologie », *Le Nouvel Observateur*, 17 janvier 1968.

précédé la réduction au sens propre » (TA 146). Puis est venu le stade de « l'identification, ici entre le sens propre et le sens figuré ; le vrai nom se dégage progressivement de la métaphore, qui confond chaque être avec d'autres êtres » (1). Ainsi, « l'identification commande et précède la conscience des oppositions » (TA 145), qui représente le point d'aboutissement de la formation du langage. Dans cette perspective, la métaphore n'apparaît plus comme « un tardif embellissement du langage », mais comme « un de ses modes fondamentaux », constituant au même titre que l'opposition « une forme première de la pensée discursive » (TA 146). Jouant un rôle fondamental dans la pensée sauvage dite totémique, elle reste la caractéristique du langage artistique et poétique.

L'ambition paradoxale du structuralisme est d'entreprendre l'étude du langage métaphorique, fondé sur l'analogie, en suivant une démarche métonymique, et en utilisant une logique différentielle ; de prétendre aboutir à l'émotion esthétique par la voie détournée et aride de la science, tout en présentant qu'une telle entreprise est vouée à l'échec.

2) *Incompatibilité de la connaissance scientifique et de la perception esthétique.* Lévi-Strauss explique le fonctionnement de la pensée symbolique par « l'existence d'une surabondance de signifiant par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser ». Ce « signifiant flottant » représente à la fois « la servitude de toute pensée finie », et « le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique », bien que, ajoute-t-il, « la connaissance scientifique soit capable, sinon de l'éteindre, au moins de le discipliner partiellement » (MM XLIX) (2). La conclusion logique de telles affirmations, c'est que la science, dans la mesure où elle parvient à éteindre le signifiant flottant, rend par là-même impossible la création artistique ou poétique. Cette conclusion, Lévi-Strauss la formule lui-même de manière explicite : « Grâce à la connaissance scientifique, nous sommes parvenus à « réduire » les objets à un point considérable. Tout ce que nous pouvons appréhender des objets par connaissance scientifique, c'est autant qui est déjà retiré, enlevé à l'appréhension esthétique » (Gch 101).

Pensée scientifique et perception esthétique semblent donc être incompatibles : la science en réduisant la part du mystère et du surnaturel dans l'univers, réduit d'autant la part de l'art et de la poésie. Notre propos n'est pas ici de discuter du bien-fondé d'une telle thèse. L'on pourrait en effet objecter à son auteur que la science, en élargissant et approfondissant notre connaissance de l'univers, en nous ini-

(1) C. LÉVI-STRAUSS, « J. J. ROUSSEAU, fondateur des Sciences de l'homme », in *J. J. Rousseau, La Baconnière*, Neuchâtel, 1962, p. 241.

(2) Cf. II^e partie, chap. II, 3).

tiant à ses mystères, ne fait que déplacer les frontières du merveilleux, et fournit à l'imagination de nouveaux objets sur lesquels s'exercer. Mais il s'agit simplement pour nous de confronter les réalisations du structuralisme à ses propres ambitions, afin de juger de son succès ou de son échec, non pas dans l'absolu, mais par rapport aux buts qu'il s'est fixés.

3) *Supériorité de la perception esthétique sur la connaissance scientifique*. Lévi-Strauss s'est attaché à démontrer, au fil des pages de *La pensée sauvage*, et à l'encontre des thèses habituelles, que la pensée des peuples dits primitifs, et la pensée scientifique, n'étaient pas de nature essentiellement différente, l'une et l'autre impliquant « des démarches intellectuelles et des méthodes d'observation comparables » (PS 5). Ces deux formes de pensée, jugées à tort antithétiques, représenteraient en réalité « deux modes distincts de pensée scientifique, l'un et l'autre fonction, non pas certes de stades inégaux du développement de l'esprit humain, mais des deux niveaux stratégiques où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique : l'un approximativement ajusté à celui de la perception et de l'imagination, et l'autre décalé » (PS 24). « Selon chaque cas, le monde physique est abordé par des bouts opposés : l'un suprêmement concret, l'autre suprêmement abstrait ; et soit sous l'angle des qualités sensibles, soit sous celui des propriétés formelles (PS 356). »

On peut se demander lequel de ces deux modes de pensée est supérieur à l'autre. On doit alors constater que sur certains points la « pensée sauvage » a devancé la « pensée scientifique ». Car l'homme « s'est d'abord attaqué au plus difficile : la systématisation au niveau des données sensibles, auxquelles la science a longtemps tourné le dos et qu'elle commence seulement à réintégrer dans sa perspective » (PS 19). Les découvertes de la science ne font très souvent qu'enrichir et éclairer celles du sentiment esthétique, « en fondant des associations qu'il soupçonnait déjà, et dont on comprend mieux pourquoi, et à quelles conditions, un exercice assidu de la seule intuition aurait déjà permis de les découvrir » (PS 20) (1).

Dans ses *Mythologiques*, Lévi-Strauss revient à plusieurs reprises sur cette idée, en montrant que les expressions familières et imagées

(1) Dans le « Finale » de *L'homme nu*, Lévi-Strauss développe sensiblement les mêmes idées bien qu'il affirme d'abord que le savoir scientifique constitue « un mode de connaissance dont on ne saurait contester l'absolue supériorité ». Il nuance en effet la portée de cette affirmation en ajoutant que ce savoir « ne progresse désormais qu'en s'élargissant pour comprendre d'autres savoirs » (il précise qu'il donne au terme comprendre « son double sens d'appréhender par l'intellect et d'inclure »), notamment celui de la pensée sauvage orienté vers le monde de la sensibilité. La supériorité de la connaissance scientifique est donc attribuée à sa capacité d'accomplir la synthèse des différentes formes de pensée qui l'ont précédée, et de se retrouver ainsi de plain-pied avec les démarches intellectuelles des sauvages (HN 569-70).

du langage populaire fondées sur des « analogies universelles » (CC 344) permettent mieux d'accéder au sens profond des mythes que les analyses formelles, qui ne servent souvent qu'à valider les résultats obtenus de manière intuitive par des comparaisons informelles (1).

CONCLUSION

Si connaissance scientifique et appréhension esthétique sont incompatibles, si la science ne peut que confirmer *a posteriori* la validité des intuitions présentes dans les métaphores de la pensée sauvage, de l'art et de la poésie, la méthode structurale, dans la mesure où elle est scientifique, ne saurait que nous éloigner de la perception esthétique. Le structuralisme reconnaît l'impossibilité de réaliser ses ambitions. Lévi-Strauss d'ailleurs, conséquent avec ses propres thèses, au terme du travail d'interprétation des mythes auquel il s'est livré, porte lui-même sur son entreprise un jugement sévère et désabusé : « Quand je considère ce texte indigeste et confus, je me prends à douter que le public en retire l'impression d'écouter une œuvre musicale, ainsi que le plan et l'intitulé des chapitres voudraient le lui faire accroire. Ce qu'on va lire évoque, bien davantage, ces commentaires écrits sur la musique à grand renfort de paraphrases filandreuses et d'abstractions dévoyées, comme si la musique pouvait être ce dont on parle, elle dont le privilège consiste à savoir dire ce qui ne peut être dit d'aucune autre façon. Ici et là, par conséquent, la musique est absente. Après avoir dressé ce constat désabusé, qu'il me soit au moins permis, en manière de consolation, de caresser l'espoir que le lecteur, franchies les limites de l'agacement et de l'ennui, puisse être par le mouvement qui l'éloignera du livre, transporté vers la musique qui est dans les mythes, telle que leur texte entier l'a préservée avec, en plus de son harmonie et de son rythme, cette secrète signification que j'ai laborieusement tenté de conquérir, non sans la priver d'une puissance et d'une majesté connaissables par la commotion qu'elle inflige à qui la surprend dans son premier état : tapie au fond d'une forêt d'images et de signes, et toute imbue encore des sortilèges grâce auxquels elle peut émouvoir : puisqu'ainsi, on ne la comprend pas » (CC 40).

Il lui semble donc qu'en portant sur les mythes les lumières de la science, il leur a fait perdre en partie leur pouvoir d'émotion et de séduction, leur qualité d'objets esthétiques. Le structuralisme certes a permis de rendre intelligible le contenu de la perception esthétique, mais ce faisant, il oblitère la perception esthétique au profit de la per-

(1) Cf. 1^{er} partie, chap. III, 1^{er} partie, II, 1), B).

ception intellectuelle, comme le fait le langage articulé. La perception esthétique est en effet silencieuse, et n'a pas besoin du langage, sauf quand elle porte sur le langage lui-même, ce qui est le cas de la poésie.

Comme un certain courant de la littérature contemporaine, illustré par S. Beckett, M. Blanchot, et G. Bataille, le structuralisme aspire au silence, et désespère de ne pouvoir y accéder que par le langage.

Mais ce qui représente un échec, eu égard à ses ambitions, peut être considéré par ailleurs comme un facteur essentiel de son succès. Lévi-Strauss a incontestablement fait profiter la science de son goût pour l'art, et de ses dons de poète. Même s'il ne parvient que de façon laborieuse et imparfaite à nous communiquer l'émotion esthétique qu'il a lui-même ressentie au contact de la pensée sauvage, de ses institutions, de ses rites et de ses mythes, il faut reconnaître que sans son aide, elle nous resterait inintelligible et par conséquent n'aurait pu de toute façon être pour nous objet de contemplation esthétique.

Car Lévi-Strauss a beau affirmer que la signification des mythes est d'autant plus émouvante qu'on ne la comprend pas, il ne pouvait en être ému que dans la mesure où il en avait dès l'abord une appréhension intuitive due à son expérience d'ethnologue : c'est cette intuition première qui a ensuite guidé son travail d'interprétation. Nous le rejoignons lui-même sur ce point : le sentiment esthétique ne va pas sans la perception d'une certaine intelligibilité. Or, cette intelligibilité, seule l'analyse structurale nous permet d'y accéder. Nous ne pensons pas en effet qu'une autre méthode puisse réussir mieux qu'elle dans le domaine ingrat de la cryptanalyse. L'herméneutique serait, selon P. Ricœur et M. Dufrenne, la seule méthode adaptée au caractère surdéterminé des symboles, capable de restituer la plénitude du sens, aussi bien du sens vécu que du sens réactualisé par la conscience observante. Cependant, ils n'en admettent pas moins qu'elle ne saurait se passer de la méthode structurale, dont elle est en quelque sorte complémentaire. Il n'y a pas « d'intelligence herméneutique sans le relai d'une économie, d'un ordre, dans lesquels le symbolique signifie... Dès lors la compréhension des structures n'est pas extérieure à une compréhension qui aurait pour tâche de *penser* à partir des symboles ; elle est aujourd'hui l'intermédiaire nécessaire entre la naïveté symbolique et l'intelligence herméneutique » (1), déclare P. Ricœur. C'est ce qu'affirme également M. Dufrenne après avoir montré les lacunes de la méthode structurale appliquée à la critique littéraire : « la phénoménologie ne peut écarter totalement le structuralisme. Car le structuralisme n'est après tout que la formulation moderne d'une très vieille exigence : pour mettre au clair, il faut analyser, c'est-à-dire découvrir des éléments et des corrélations entre ces éléments » ; la

(1) P. RICOEUR, « Structure et herméneutique », *Esprit*, nov. 1963, p. 626-7.

démarche structurale reste la condition inéluctable de l'explication du sens. Et par conséquent de sa mise à l'épreuve. Mais aussi de son surgissement ? Oui, dans sa forme explicite. Non, dans sa forme première, tel qu'il est éprouvé avant d'être mis à l'épreuve et sur les éléments mêmes qui le composent » (1). G. G. Granger résume bien ces points de vue dans la formule suivante : « Une philosophie comme herméneutique garde naturellement sa place aux côtés de la science, quels que soient les progrès de celle-ci, mais elle ne saurait s'y substituer que par imposture, tout de même qu'une imposture égale supprimerait la philosophie au bénéfice de la science » (2).

(1) M. DUFRENNE, « Structure et sens », *Revue d'esthétique*, n° 1, janvier-mars 1967, p. 14.

(2) G. G. GRANGER, *Pensée formelle et Sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 131.

ABRÉVIATIONS UTILISÉES POUR LES PRINCIPAUX ÉCRITS
DE LÉVI-STRAUSS

- SEP *Les structures élémentaires de la parenté*, P. U. F., Paris, 1947; réédité chez Mouton, 1967. Nous nous référons à l'édition de 1967.
- RH *Race et histoire*, UNESCO, Paris, 1952; réédité chez Gonthier, 1967. Nous nous référons à l'édition de 1967.
- TT *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955.
- AS *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.
- LI *Leçon inaugurale faite au Collège de France* le 5 janvier 1960.
- Gch Georges Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, Julliard et Plon, Paris, 1961; réédité dans la Collection « Le Monde en 10/18 », Julliard et Plon, 1969. Nous nous référons à l'édition de 1969.
- TA *Le totémisme aujourd'hui*, P. U. F., Paris, 1962.
- PS *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.
- CC *Mythologiques* I. *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964.
- MC II. *Du miel aux cendres*, Plon, Paris, 1966.
- OMT III. *L'origine des manières de table*, Plon, Paris, 1968.
- HN VI. *L'homme nu*, Plon, Paris, 1971.
- MM Introduction à l'œuvre de M. Mauss, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P. U. F., Paris, 1950.
- SF « La structure et la forme — Réflexions sur un ouvrage de V. Propp », Cahiers de l'ISEA, n° 99, mars 1960, Paris, p. 3-36.

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES DE C. LÉVI-STRAUSS

a) Livres

- La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des Américanistes, Paris, 1948.
- Les structures élémentaires de la parenté* (Prix Paul Pelliot), P. U. F., Paris, 1949. Réédité chez Mouton, Paris, 1967.
- Race et histoire*, Unesco, Paris, 1952. Réédité chez Gonthier, Paris, 1967.
- Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955. (Paru ensuite en édition de poche : Union génér. d'éd., coll. 10-18, numéros 12-13).
- Anthropologie structurale* (ensemble d'articles pour la plupart déjà parus), Plon, Paris, 1958.
- Le totémisme aujourd'hui*, P. U. F., Paris, 1962.
- La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.
- Mythologiques I : Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964.
- Mythologiques II : Du miel aux cendres*, Plon, Paris, 1966.
- Mythologiques III : L'origine des manières de table*, Plon, Paris, 1968.
- Mythologiques VI : L'homme nu*, Plon, Paris, 1971.

b) Collaboration à divers ouvrages

- French Sociology, in *Sociology in the Twentieth Century*, éd. by Georges Gurvitch, New York, 1946. (Traduction française : *La sociologie au XX^e siècle*, P. U. F., Paris, 1947).
- Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in *Sociologie et Anthropologie*, par Marcel Mauss, P. U. F., Paris, 1950 (3^e éd. en 1966).
- Social Structure, Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology, New York, 1952, ultérieurement publié in *Anthropology To-Day*, éd. par A. L. Kroeber, University of Chicago Press, 1953. (Ce texte traduit et adapté fait l'objet du chapitre XV d'*Anthropologie structurale*.)
- The Family, in *Man, Culture and Society*, éd. by Harry L. Shapiro, Oxford University Press, 1956.
- CHARBONNIER Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon-Julliard, 1961. (Entretiens radiodiffusés en octobre, novembre et décembre 1959.)

c) Articles

- 1936 « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo », *Journal de la Société des Américanistes*, t. XXVIII, fasc. 2.

- « Entre os selvagens civilizados », *O Estado de Sao Paulo* ; « Os mais vastos horizontes do mundo », *Filosofia, Ciências e Letras*, vol. I, São Paulo.
- 1937 « A civilização chaco-santiaguena », *Revista do Arquivo Municipal*, vol. IV, São Paulo.
 « La sociologie culturelle et son enseignement », *Filosofia, Ciências e Letras*, vol. II, São Paulo.
 « Poupées Karaja », *Boletim de la Sociedade de Etnografia e de Folklore*, vol. I, São Paulo.
 « Indiens du Mato-Grosso », mission Claude et Dina Lévi-Strauss. Guide-catalogue de l'exposition. Muséum d'Histoire naturelle, Paris.
- 1942 « Fards indiens », *VVV*, vol. I, n° 1, New York.
 « Souvenir of Malinowski », *ibid.*
- 1943 « Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud », *Renaissance*, revue trimestrielle publiée par l'École libre des Hautes Études, vol. I, fasc. 1 et 2, New York.
 « The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians », *American Anthropologist*, vol. 45, n° 3, juillet-septembre.
 « The Art of the Northwest Coast at the American Museum of Natural History », *Gazette des Beaux-Arts*, New York.
- 1944 « On Dual Organisation in South America », *America Indigena*, Mexico.
 « The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : the Nambikwara of Northwestern Mato-Grosso », *Transactions of the New York Academy of Sciences*, séries II, vol. 7, n° 1.
 « Reciprocity and Hierarchy », *American Anthropologist*, vol. 46, n° 2.
- 1945 « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », *Renaissance*, vol. II et III, New York, 1944-1945.
 « L'œuvre d'Edward Westermarck », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXXIX, numéros 1 et 2-3.
 « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie » *Word*, Journal of the Linguistic Circle of New York, vol. I, n° 2 (chap. II d'AS).
- 1946 « The Name of the Nambikwara », *American Anthropologist*, vol. 48, n° 1.
 « La technique du bonheur » (écrit en 1944), *Esprit*, n° 127.
- 1947 « La théorie du pouvoir dans une société primitive », in *Les Doctrines politiques modernes*, Brentano's, New York.
 « Sur certaines similarités structurales entre les langues chibcha et nambikwara », *Actes du XXVIII^e Congrès international des Américanistes*, Paris.
 « Le serpent au corps rempli de poissons », *ibid.* (chap. XIV d'AS).
- 1948 « The Nambikwara » ; « The Tupi-Kawahib » ; « The Tribes of the Upper Xingu River » ; « The Tribes of the Right Bank of the Guaporé River », *Handbook of South American Indians*, edited by J. Steward, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington, t. III.
- 1949 « Le sorcier et sa magie », *Les Temps Modernes*, n° 41 (chap. IX d'AS).
 « La politique étrangère d'une société primitive », *Politique étrangère*, n° 2, mai.

- « Histoire et ethnologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4^e année, numéros 3-4 (chap. 1 d'AS).
- 1950 « The Use of Wild Plants in Tropical South America », *Handbook of South American Indians*, edited by J. Steward, Washington, t. III. Préface à Katherine Dunham, *Dances d'Haïti*, Fasquelle, Paris. Préface à C. Berndt, « Women's Changing Ceremonies in Northern Australia », *L'Homme*, vol. I, n° 1, Hermann, Paris.
- « Documents Rama-rama », *Journal de la Société des Américanistes*, t. XXXIX.
- « Sur certains objets en poterie d'usage douteux provenant de la Syrie et de l'Inde », *Syria*, t. XXVII, fasc. 1-2.
- 1951 « Language and the Analysis of Social Laws », *American Anthropologist*, vol. 53, n° 2 (chap. III d'AS).
 Avant-propos, les Sciences Sociales au Pakistan, *Bulletin international des Sciences sociales* (numéro spécial consacré à l'Asie du Sud-Est), Unesco, Paris, vol. 3, n° 4.
- 1952 « La notion d'archaïsme en ethnologie », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XIII (chap. VI d'AS).
 « Les structures sociales dans le Brésil central et oriental », *Proceedings of the 29th International Congress of Americanists*, vol. III, University of Chicago Press (chap. VII d'AS).
 « Le Père Noël supplicié », *Les Temps Modernes*, n° 77.
 « Kinship Systems of three Chittagong Hill Tribes », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 8, n° 1.
 « Miscellaneous Notes on the Kuki », *Man*, vol. 51, n° 284.
 « Le syncrétisme religieux d'un village mogh du territoire de Chittagong », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXXI, n° 2.
 « La visite des âmes », *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études* (E. P. H. E.) (Sciences religieuses), 1951-1952.
 Toward a General Theory of Communication, paper submitted to the International Conference of Linguists and Anthropologists, University of Indiana, Bloomington (miméographié).
- 1953 « Panorama de l'ethnologie », *Diogène*, vol. 2.
 « Chapter One, in Results of the Conference of Anthropologists and linguists », in *Supplement to International Journal of American linguistics*, vol. 19, n° 2, avril 1953 (traduit et adapté : chap. IV d'AS).
 « Recherches de mythologie américaine (I) », *Annuaire de l'E. P. H. E.* (Sciences religieuses), 1952-1953.
- 1954 « L'art de déchiffrer les symboles », *Diogène*, n° 5.
 « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », *Les Sciences sociales dans l'Enseignement supérieur*, Unesco, Paris (chap. XVII d'A. S.).
 « Qu'est-ce qu'un primitif ? », *Le Courrier*, numéros 8-9, Unesco, Paris.
 « Recherches de mythologie américaine (II) », *Annuaire de l'E. P. H. E.* 1953-1954.
- 1955 « Rapports de la mythologie et du rituel », *Annuaire de l'E.P.H.E.* (Sciences religieuses), 1954-1955.
 « Les structures élémentaires de la parenté », in *La Progenèse*, Centre international de l'Enfance (Travaux et Documents VIII), Masson, Paris.
 « Les mathématiques de l'homme », *Bulletin international des Sciences sociales* (numéro spécial sur les mathématiques), vol. 6, n° 4. (Republié dans *Esprit*, n° 10, 1956.)

- « The Structural Study of Myth », *Journal of American Folklore*, vol. 68, n° 270 (traduit avec quelques compléments et modifications : chapitre XI d'AS).
- « Diogène couché », *Les Temps Modernes*, n° 110.
- 1956 « Les organisations dualistes existent-elles ? », *Bijdragen tot de Taal-land-, en Volkenkunde*, 112, 2, 's Gravenhage (chap. VIII d'AS).
Compte-rendu de : G. Balandier, « Sociologie des Brazzavilles noires », *Revue française de Sciences politiques*, VI, I.
« Sorciers et psychanalyse », *Le Courrier*, Unesco, Paris, juillet-août.
« Structure et dialectique », in *For Roman Jakobson, Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, La Haye (chap. XII d'AS).
« Jeux de société », *United States Lines, Paris Review* (numéro spécial sur les jeux).
« La fin des voyages », *L'Actualité Littéraire*, n° 26.
« Les trois humanismes », *Demain*, n° 35.
« Le droit au voyage », *L'Express*, 21 septembre.
« Les prohibitions du mariage », *Annuaire de l'E. P. H. E.* (Sciences religieuses), 1955-1956.
- 1957 « Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle des tribus américaines », *Série Orientale Roma*, XIV, Institut pour l'Étude de l'Orient et de l'Extrême-Orient, Rome.
Compte rendu de : R. Briffaut-B. Malinowski, « Mariage : Past and Present », *American Anthropologist*, vol. 59, n° 5.
« Recherches récentes sur la notion d'âme », *Annuaire de l'E. P. H. E.* (Sciences religieuses), 1956-1957.
- 1958 Préface à M. Bouteiller, *Sorciers et Jeteurs de sorts*, Paris, Plon.
Compte rendu de : R. Firth, « Man and Culture : An Evaluation of the Work of B. Malinowski », *Africa*.
« Dis-moi quels champignons », *L'Express*, 10 avril.
« Un monde, des sociétés », *Way Forum*, mars 1958.
« Le dualisme dans l'organisation sociale et les représentations religieuses », *Annuaire de l'E. P. H. E.* (Sciences religieuses), 1957-1958, 1958-1959.
« Documents Tupi-kawahib », *Miscellanea Paul Rivet*, Mexico, 1958.
- 1959 « Amérique du Nord et Amérique du Sud », *Le Masque*, Musée Guimet, Paris, 1959.
« Le Masque », *L'Express*, n° 443.
Art. « Passages Rites », *Encyclopaedia Britannica*.
Préface à Talayesva (Don C.), *Soleil Hopi*, Plon, Paris.
- 1960 « Four Winnebago Myths. A Structural Sketch », in S. Diamond, *Culture and History*, New York.
« La Geste d'Asdiwal », *Annuaire de l'E. P. H. E.* (Sciences religieuses), 1958-1959, Paris (voir aussi *Les Temps Modernes*, n° 179, mars 1961).
« Le dualisme dans l'organisation sociale et les représentations religieuses », *id.*, *ibid.*
« Méthodes et conditions de la recherche ethnologique française en Asie », in *Colloque sur les Recherches*, etc., Fondation Singer-Polignac, Paris.
« Les trois sources de la réflexion ethnologique », *Revue de l'Enseignement Supérieur*, Paris.
« La Structure et la Forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp », *Cahiers de l'Institut des Sciences économiques appliquées*, n° 99, Paris. On trouvera le même texte dans *International Journal*

of Slavic Linguistics and Poetics, 3, 1960, sous le titre : « Analyse morphologique des contes russes ».

« On Manipulated Sociological Models », *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 116, I, 's Gravenhage.

« Ce que l'ethnologie doit à Durkheim », *Annales de l'Université de Paris*, I, 1960.

Compte rendu d'enseignement (1959-1960), *Annuaire du Collège de France*.

Leçon inaugurale faite le mardi 5 janvier 1960. Collège de France, Chaire d'anthropologie sociale, Paris.

1961 « La chasse rituelle aux aigles », *Annuaire de l'E. P. H. E.* (Sciences religieuses), 1959-1960, Paris, 1961.

« La crise moderne de l'anthropologie », *Le Courrier de l'Unesco*, n° 11, Paris.

« Le métier d'ethnologue », *Les Annales*, juillet 1961, nouv. série, n° 129, Paris.

Compte rendu d'enseignement (1960-1961), *Annuaire du Collège de France*.

Comptes rendus divers, *L'Homme*, vol. I, 1961.

1962 (En collaboration avec R. Jakobson.) « Les Chats de Charles Baudelaire », *L'Homme*, vol. II, n° 1, 1962.

« Jean-Jacques Rousseau, fondateur des Sciences de l'homme », in *Jean-Jacques Rousseau*, La Baconnière, Neuchâtel, 1962.

« Les limites de la notion de structure en ethnologie », in R. Bastide, « Sens et usages du terme structure », *Januá Linguarum*, n° XVI.

Compte rendu d'enseignement (1961-1962), *Annuaire du Collège de France*.

« Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques », *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 115^e année, 4^e série, Paris.

Comptes rendus divers, *L'Homme*, vol. II, 1962.

« La Antropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi-Strauss » (par Eliseo Veron), *Cuestiones de Filosofia*, I, numéros 2-3, Buenos Aires, 1962.

« The Bear and the Barber », The Henry Myer Memorial Lecture. Reprinted from *The Journal of the Royal Anthropol. Institute*, vol. 93, Part. I, 1963.

1963 (En collaboration avec N. Belmont) « Marques de propriété dans deux tribus sud-américaines », *L'Homme*, vol. III, n° 3, 1963.

Compte rendu d'enseignement (1962-1963), *Annuaire du Collège de France*.

« Les discontinuités culturelles et le développement économique et social », Table ronde sur les prémisses sociales de l'industrialisation (1961), Unesco, 1963.

1964 « Alfred Métraux, 1902-1963 », *Annales de l'Université de Paris*, n° 1, 1964.

« Alfred Métraux, 1902-1963 », *Journal de la Société des Américanistes*.

« Hommage à Alfred Métraux », *L'Homme*, vol. IV, n° 2, 1964.

Compte rendu d'enseignement (1963-1964), *Annuaire du Collège de France*.

« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines », *Revue internationale des Sciences sociales*, vol. XVI, n° 4, Unesco, Paris.

- 1965 « Les sources polluées de l'art », *Arts-Loisirs*, 7-13 avril.
 « Présentation d'un laboratoire d'anthropologie sociale », *Revue de l'Enseignement supérieur*, 3, 1965, Paris.
 Compte rendu d'enseignement (1964-1965), *Annuaire du Collège de France*.
 Réponse à un questionnaire (sur 25 témoins de notre temps), *Figaro Littéraire*, n° 1023, 25 novembre.
 Réponse à un questionnaire sur la critique littéraire, in *Paragone*, n° 182, nuova serie 2, avril 1965, Milano.
 « The Future of Kinship Studies », The Huxley Memorial Lecture, from, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1965.
- 1966 « Anthropology : its achievements and future », *Nature*, vol. 209, January 1.
 Interview accordé aux *Cahiers de Philosophie* (numéro spécial : Anthropologie), n° 1, janvier.
- 1967 « A contre-courant », Interview de Claude Lévi-Strauss par G. Dumur, *Nouvel-Observateur*, 25 janvier 1967.
 Entretien de Gilles Lapouge avec Claude Lévi-Strauss, *Figaro Littéraire*, 2 février 1967.
 « Vingt ans après », *Les Temps Modernes*, n° 256.
- 1968 « Le Structuralisme sainement pratiqué ne prétend pas formuler une nouvelle conception du monde ou même de l'homme », *Le Monde*, 12 janvier.
- 1971 « L'Express va plus loin avec C. Lévi-Strauss », Interview de C. Lévi-Strauss, *L'Express*, 15-21 mars.
 « La grande aventure de l'ethnologie », *Le Nouvel Observateur*, 17 janvier 1968.

II. BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE

a) Livres

- AUZIAS Jean-Marie, *Clefs pour le structuralisme*, Seghers, Paris, 1967.
- BACKÈS-CLEMENT G., *Lévi-Strauss*, Seghers, « Philosophie de tous les temps », Paris, 1970.
- BARTHES Roland, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1957.
 — *Le Degré zéro de l'écriture*, suivi des *Éléments de sémiologie*, coll. Médiations, Gonthier, Paris, 1966.
 — *Système de la Mode*, Seuil, Paris, 1967.
- BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard, Paris, 1966.
- BOUDON R., *A quoi sert la notion de structure ? Les Essais CXXXVI*, Gallimard, 1968.
- GRESSANT P., *Lévi-Strauss*, Édit. Universitaires, « Psychothèque », Paris, 1970.
- DUFRENNE M., *Pour l'homme*, Le Seuil, Paris, 1968.
- FAGES J. B., *Comprendre le structuralisme*, Privat, Toulouse, 1967.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard, Paris, 1966.
- GRANGER G.-G., *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1960.
- GREIMAS A. J., *Sémantique structurale*, Didier-Larousse, Paris, 1966.

- JAKOBSON R., *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, Paris, 1963.
- LACAN Jacques, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.
- LEACH E., *Lévi-Strauss*, Seghers, Paris, 1970, « Les maîtres modernes ».
- LEFEBVRE Henri, *Métaphilosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1963.
- *Le Langage et la société*, coll. Idées, Gallimard, Paris, 1966.
- *Positions contre les technocrates*, Gonthier, Paris, 1967.
- Logique et Connaissance scientifique*, Coll. « La Pléiade », Gallimard, Paris, 1967.
- MARTINET A., *Éléments de linguistique générale*, Colin, Paris, 1966.
- MILLET L. et VARIN D'AINVILLE M., *Le Structuralisme*, Édit. Universitaires, « Psychothèque », 1970.
- PIAGET Jean, *Le structuralisme*, Que sais-je? P. U. F., Paris, 1968.
- Qu'est-ce que le structuralisme?* Le Seuil, Paris, 1968.
- SARTRE Jean-Paul, *Critique de la Raison dialectique* (I), Gallimard, Paris, 1960.
- SAUSSURE F. de, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1965.
- SEBAG Lucien, *Marxisme et Structuralisme*, Payot, Paris, 1964.
- Sens et usages du terme structure dans les Sciences humaines et sociales* (La Haye, Mouton, 1962).
- SIMONIS Y., *C. Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
- TROUBETZKOY N. S., *Principes de phonologie*, trad. J. Cantineau, Klincksieck, Paris, 1957.
- VIET Jean, *Les Méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, Mouton, Paris, 1965.

b) *Articles*

- Alethéia*, « Le structuralisme » (numéro spécial), Paris, mai 1966.
- Arc (L')*, « Lévi-Strauss » (numéro spécial), n° 26, Aix-en-Provence, 1964 (avec des articles de L. de Heusch, J. Pouillon, B. Pingaud, G. Genette, C. Delière, etc.).
- ARON R., « L'ethnologue entre les primitifs et la civilisation », *Le Figaro Littéraire*, 24 décembre 1955.
- AUGER P., « Les modèles dans les sciences », *Diogène*, n° 52, 1966.
- Aut Aut* (revue), numéro spécial sur Lévi-Strauss, juillet 1965, Milano.
- BALANDIER G., « Le hasard et les civilisations », *Cahiers du Sud*, n° 319, 1953.
- « Grandeur et servitudes de l'ethnologue », *Cahiers du Sud*, n° 337, 1956.
- BARTHES R., « L'activité structuraliste », *Les Lettres Nouvelles*, février 1963.
- « La pensée sauvage », *Information sur les Sciences sociales*, vol. I, n° 4, 1962.
- « Les sciences humaines et l'œuvre de Lévi-Strauss », *Annales*, novembre-décembre 1964.
- BASTIDE R., « L'ethnologie et le nouvel humanisme », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 154, 1964.
- « Lévi-Strauss ou l'ethnographie à la recherche du temps perdu », *Présence Africaine*, avril-mai 1956.
- « La nature humaine : le point de vue du sociologue et de l'ethnologue », *La Nature humaine, actes du XI^e Congrès des sociétés de philosophie langue française*, Paris, 1961.
- « La pensée obscure et confuse », *Le Monde non chrétien*, 75-76, 1965.

- BATAILLE G., « Un livre humain, un grand livre », *Critique*, février 1966.
 — « L'énigme de l'inceste », in *L'Érotisme*, coll. 10-18, numéros 221-222, Union Génér. d'édition, Paris, 1965.
- BEAUVOIR S. de, « Les structures élémentaires de la parenté », *Les Temps Modernes*, n° 49, novembre 1949.
- BECK B., « Claude Lévi-Strauss », *La Revue de Paris*, avril 1956.
- BELLOUR R., « Entretiens avec Claude Lévi-Strauss », *Les Lettres Françaises*, n° 1165, 12 janvier 1967.
- BLANCHOT M., « L'homme au point zéro », *La Nouvelle Revue Française*, avril 1956.
- BOEHM R., « Les sciences exactes et l'idéal husserlien d'un savoir rigoureux », *Archives de Philosophie*, vol. XXVII, cah. III-IV, 1964.
- BROSSE J., « Comment lire Lévi-Strauss », *Arts-Lettres-Spectacles*, n° 977, Octobre 1964.
Bulletin de la Société française de Philosophie (revue), « Le langage et l'immanence », n° 1, Colin, Paris, janvier-mars 1965.
- Cahiers pour l'Analyse* (publiés par le Cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure), « Lévi-Strauss dans le XVIII^e siècle », n° 4, septembre-octobre 1966 (articles de Jacques Derrida et Jean Mosconi).
- Cahiers de Philosophie*, « Anthropologie » (numéro spécial), n° 1, Paris, janvier 1966.
- CAILLOIS R., « Théorie des Jeux », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1958.
 — « Illusions à rebours », *La Nouvelle Revue Française*, n° 24, 1954 et n° 25, 1955. (Réponse : C. Lévi-Strauss, « Diogène couché », *Les Temps Modernes*, 1955 et Réponse à Roger Caillois, *ibid.*)
- CARUSO P., « Ragione analitica e ragione dialettica nelle nuova antropologia », *Aut Aut*, numéros 82 et 84, 1964.
- CASTEL R., « Méthode structurale et idéologie structuraliste », *Critique*, n° 210, novembre 1964.
- COUSTEIX P., « Cl. Lévi-Strauss : Mythologiques », *L'École Libératrice*, n° 25, 12 mars 1965.
- DAMISCH H., « L'horizon ethnologique », *Les Lettres Nouvelles*, n° 32, février 1963.
- DAVY G., « Les structures élémentaires de la parenté », *Année Sociologique*, 3^e série, 1948-1949.
- DELAHAYE M. et RIVETTE J., « Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss », *Les Cahiers du Cinéma*, t. XXVI, n° 156, 1964.
- DUVIGNAUD J., « Le vicaire des tropiques », *Les Lettres Nouvelles*, juillet-août 1968.
- EDMOND M.-P., « L'anthropologie structuraliste et l'Histoire », *La Pensée*, n° 123, octobre 1965.
Esprit, numéro spécial, novembre 1963, « La pensée sauvage et le structuralisme », exposés de J. Cuisenier, N. Ruwet, M. Gaboriau, P. Ricœur, suivis de « Discussion avec Lévi-Strauss ».
- Esprit*, Numéro spécial, mai 1967, « Le structuralisme et les sciences humaines », articles d'Y. Bertherat, G. Cornil, M. Dufrenne, P. Ricœur, P. Burgelin, J. Ladrière, J. Cuisenier, etc.
- ETIEMBLE, « Des Tarahumaras aux Nambikwaras, ou du peyotl à la tendresse humaine », *Évidences*, mars et avril 1956.
- FESSARD G., « Le fondement de l'herméneutique, etc. », *Archivio di Filosofia*, numéros 1-2, Roma, 1963.
 — « Politique et structuralisme », in *Recherches et Débats*, D. D. B., Paris, 1966.

- « Symbole, Surnaturel, Dialogue », in *Démythisation et Morale*, Archivio di Filosofia, Aubier-Montaigne, Paris, 1965.
- FLEISCHMANN E., « L'esprit humain selon Claude Lévi-Strauss », *Archives européennes de Sociologie*, t. VII, n° 1, 1966.
- FOUCHET M.-P., « L'expérience du regret », *Preuves*, octobre 1956.
- FRANK N., « Il buon Selvaggio », *Il Mondo*, juillet 1959.
- FURET F., « Les Français et le structuralisme », *Preuves*, n° 192, février 1967.
- GALIMBERTI A., « Méthode, langage, et société », *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars-juin 1960.
- GLUCKSMANN A., « La déduction de la cuisine et les cuisines de la déduction », *Information sur les Sciences sociales*, vol. IV, n° 2, juin 1965.
- « Le structuralisme ventriloque », *Les Temps Modernes*, mars 1967.
- GRANGER G., « Événement et structure dans les Sciences de l'homme », *Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée*, série M., n° 1, 1957.
- GREEN A., « La psychanalyse devant l'opposition de l'histoire et de la structure », *Critique*, n° 194, juillet 1963.
- GREIMAS A.-J., « L'Actualité du saussurisme », *Le Français Moderne*, juillet 1956.
- « Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique », *Communications*, 1966.
- GURVITCH G., « Le concept de structure sociale », *Cahiers internationaux de Sociologie* (C. I. S.), vol. 19, 1955 (réponse : chapitre xvi d'AS).
- HAUDRICOURT A. et GRANAI G., « Linguistique et sociologie », *C. I. S.*, vol. 19, 1955.
- HEUSCH Luc de, « A propos d'une mise en question par le R. P. de Sousberghe des thèses sociologiques de M. Lévi-Strauss », *Zaire*, n° 8, octobre 1955.
- « Les vacances de la Science », *Zaire*, n° 7, juillet 1956.
- « L'œuvre de M. Lévi-Strauss et l'évolution de l'ethnologie française », *Zaire*, n° 8, 1958.
- « Anthropologie structurale et symbolisme », *Cahiers internationaux du Symbolisme*, vol. 2, 1963.
- « Vers une mythologie », *Critique*, numéros 219-220, août-septembre 1965.
- HOMANS G. C. et SCHNEIDER D. M., *Marriage, Authority and Final Causes*, Chicago, 1955.
- JACOB A., « Nature et histoire à la lumière de la linguistique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, 1961.
- JOSSELIN de JONG, J. P. B., « Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage », Leiden, 1952 (Mededeligen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, n° 10).
- KOCKELMANS J. J. G., « L'objectivité des sciences positives d'après le point de vue de la phénoménologie », *Archives de Philosophie*, vol. XXVII, cah. III-IV, 1964.
- LACROIX J., « Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss », in *Panorama de la Philosophie contemporaine*, Paris, 1966.
- « Mythologiques », de C. Lévi-Strauss, *Le Monde*, 1968.
- LASSUDRIE-DUCHÊNE B., « La consommation ostentatoire et l'usage des richesses », *Bull. S. E. D. E. I. S.*, Études, n° 933, 1965.
- LEACH E. R., « The Structural Implications of Matrilateral Cross-cousin Marriage », in *Rethinking Anthropology*, London, 1961.
- « Lévi-Strauss in the Garden of Eden », *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 23, 4, 1961.

- « Telstar et les aborigènes de la Pensée sauvage », de Claude Lévi-Strauss, *Annales*, novembre-décembre 1964.
- LEFEBVRE H., « Réflexions sur le structuralisme et l'histoire », *C. I. S.*, vol. XXXV, juillet-décembre 1963.
- « Claude Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme », *L'Homme et la Société*, Revue internationale de Recherches et de Synthèses sociologiques, n° 1, juillet-août-septembre 1966.
- LEFORT C., « L'échange et la lutte des hommes », *Les Temps Modernes*, février 1951.
- « Sociétés sans histoire et historicité », *C. I. S.*, vol. 12, 1952 (réponse : chapitre xvi d'AS).
- LEIRIS M., « A travers *Tristes Tropiques* », *Les Cahiers de la République*, n° 2, juillet 1956.
- LOCHER G. W., « De Antropoloog Lévi-Strauss en het probleem van de Geschiedenis », *Forum der Letteren*, novembre 1961.
- LYOTARD J. F., « Les Indiens ne cueillent pas les fleurs (à propos de Claude Lévi-Strauss) », *Annales*, n° 1, janvier-février 1965.
- MAKARIUS Raoul et Laura, « Ethnologie et structuralisme », *L'Homme et la Société*, janvier-février-mars 1967.
- MARTINOIS B. de, « A propos de *Le cru et le cuit* », page spéciale de *Combat*, 18 novembre 1964.
- MERLEAU-PONTY M., « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.
- « L'œil et l'esprit », *Les Temps Modernes*, numéros 184-185, 1961.
- MIOTTO A., « Antropologia strutturale e antropologia culturale », *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, vol. XXIX, fasc. VI, 1958.
- Le Monde*, « Lévi-Strauss et les *Mythologiques* », Étude, 5 novembre 1971.
- MORELLE P., « Nous sommes tous des bricoleurs », *Démocratie Nouvelle*, numéros 7-8, 1965.
- MURPHY R. F., « On Zen Marxism : Filiation and Alliance », *Man*, vol. LXIII, n° 21, February 1963.
- NEEDHAM R., *Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology*, University of Chicago Press, 1962.
- ORTIGUES E., « Nature et Culture dans l'œuvre de Lévi-Strauss », *Critique*, n° 189, février 1963.
- PACI E., « Il senso delle parole : struttura », *Aut Aut*, n° 73, 1963.
- « Strutturalismo, fonologia e antropologia », *Aut Aut*, n° 77.
- « Fenomenologia e antropologia », *ibid.*, n° 77.
- PARAIN B., « Les sorciers », *L'Homme nouveau*, mai 1956.
- La Pensée*, « Structuralisme et marxisme » (numéro spécial), n° 135, octobre 1967.
- PERISTIANY J., « Social Anatomy », *Times Literary Supplement*, 22 February 1957.
- PICON G., « *Tristes Tropiques* ou la conscience malheureuse », in *L'Usage de la lecture*, vol. II, Paris, 1961.
- PIGUET J.-C., « Les conflits de l'analyse et de la dialectique », *Annales*, n° 3, 1965.
- PIVIDAL R., « Peut-on acclimater la Pensée sauvage ? », *Annales*, n° 3, 1965.
- « Signification et position de l'œuvre de Lévi-Strauss », *Annales*, novembre-décembre 1964.
- POUILLON J., « L'œuvre de Claude Lévi-Strauss », *Les Temps Modernes*, juillet 1956.
- RENAUD-VERNET O., « Lévi-Strauss et la pensée mythique », *La Gazette de Lausanne*, juin 1965.

- REVEL J.-F., *Pourquoi des philosophes?* Paris, 1957 (réponse : chapitre xvi d'AS).
- Revue d'esthétique*, n° 1, janvier-mars 1967, Paris. M. DUFRENNE, « Structure et Sens ».
- Revue de l'Enseignement supérieur*, « Les sciences ethnologiques », III, 1965.
- Revue internationale de Philosophie*, « La notion de structure » (numéro spécial), numéros 73-74, Bruxelles, 1965.
- Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, « Logique et philosophie des sciences », n° 2, avril-juin 1965.
- RICHARD P., « Analyse des *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss », *L'Homme et la Société*, n° 4, avril-mai-juin 1967.
- RICŒUR P., « Symbolique et temporalité », *Archivio di Filosofia*, numéros 1-2, Roma, 1963.
- « Le symbolisme et l'explication structurale », *Cahiers internationaux du Symbolisme*, n° 4, 1964.
- ROBINSON M., « Racisme et civilisation », *La Nouvelle Critique*, n° 66, 1955.
- « Ethnographie et relativisme », *La Nouvelle Critique*, n° 69, 1955 (réponse : chapitre xvi d'AS).
- ROY Cl., « Claude Lévi-Strauss ou l'homme en question », *La Nef*, n° 28, 1959.
- RUYER R. « Perception, croyance, monde symbolique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, janvier-mars 1962.
- « Le mythe de la raison dialectique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, numéros 1-2, janvier-juin 1961.
- SALMAN D. H., « Pensée mythique », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. XLIX, 4, 1965.
- SCHNEIDER D. M., « Some Muddles in the Models, or How the System Really Works », *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock Publications, London, 1965.
- SEBAG L., « Le mythe : code et message », *Les Temps Modernes*, n° 226, 1965.
- SIMONIS Y., « Marxisme et structuralisme », *Frères du Monde*, n° 45, 1967.
- « Silence du structuralisme, silence de la religion », *Projet*, novembre 1967.
- SONTAG S., « A Hero of our Time », *The New York Review of Books*, vol. 1, n° 7, 1963.
- SURET-CANALE J., « Marxisme et structuralisme », *Clarté*, n° 10, 1967.
- Les Temps Modernes*, « Problèmes du structuralisme » (numéro spécial), n° 246, novembre 1966 (articles de J. Pouillon, Barbut, Greimas, Macherey, Ehrmann, Godelier, etc.).
- VERSTRAETEN R., « Lévi-Strauss ou la tentation du néant », *Les Temps Modernes*, numéros 206, 207, 208, juillet et août-septembre 1963.
- WÆLHENS A. de, « Philosophie et non-philosophie », *Revue philosophique de Louvain*, t. 57, 1959.
- « Savoir scientifique et savoir phénoménologique », *Archives de Philosophie*, vol. XXVII, cah. III-IV, 1964.
- WAHL J., « Le cru et le cuit », *France-Observateur*, n° 758, novembre 1964.
- Yale French Studies* (Y. F. S.). « Structuralism » (numéro spécial), numéros 36-37, Eastern Press, New Haven, 1966.
- ZIÉGLER J., « Sartre et Lévi-Strauss », *Nouvel Observateur*, n° 25, 6 mai 1965.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER : SITUATION DU STRUCTURALISME ...	9
CHAPITRE II : LES SOURCES DU STRUCTURALISME DE C. LÉVI-STRAUSS.....	14
I. PROCÈS DE LA PHILOSOPHIE.....	14
II. LES « TROIS MAITRESSES » : GÉOLOGIE, MARXISME ET PSYCHANALYSE.....	16
III. CHOIX DE L'ETHNOLOGIE	17
1) La méthode comparative et historique	19
2) Le fonctionnalisme	21
IV. LE MODÈLE LINGUISTIQUE	24

PREMIÈRE PARTIE

LA MÉTHODE STRUCTURALE

CHAPITRE PREMIER : DÉFINITION DES CONCEPTS	35
I. SYSTÈME. MÉTASYSTÈME	36
II. STRUCTURE (armature)	38
III. FORME.....	40
IV. ORDRE DES ORDRES	41
V. MODÈLE	42
VI. STRUCTURE ET MESURE	45
VII. FONCTION	46
VIII. LANGUE/PAROLE — CODE/MESSAGE	48

IX. SIGNIFIANT/SIGNIFIÉ/SENS. LA DOUBLE ARTICULATION DU LANGAGE	50
X. MÉTALANGAGE. DÉNOTATION/CONNOTATION.....	58
XI. PARADIGMATIQUE/SYNTAGMATIQUE	59
XII. MÉTAPHORE/MÉTONYMIE	60
XIII. TRAITS DISTINCTIFS, ÉCARTS DIFFÉRENTIELS, OPPOSITIONS PERTINENTES	63
XIV. VARIANTES COMBINATOIRES	66
XV. SYNCHRONIE/DIACHRONIE	67
XVI. GROUPES DE TRANSFORMATION, DE PERMUTATION OU DE SUBSTITUTION. MÉTAGROUPE	69
XVII. SYMÉTRIE, ÉQUIVALENCE, HOMOLOGIE, ISOMORPHIE, TRANSITIVITÉ, RÉFLEXIVITÉ	75
CONCLUSION.....	78
CHAPITRE II : LES PRINCIPES ESSENTIELS DE LA MÉTHODE STRUCTURALE.....	85
I. L'EXIGENCE DE TOTALITÉ	85
A) Au niveau de l'objet d'étude.	85
1) Le fait social total.	85
2) Un idéal qui ne peut être que partiellement atteint.	86
a) Antinomie entre connaissance subjective et objective, synchronique et diachronique.....	86
b) L'analyse structurale n'est praticable qu'à certains niveaux du tout.	86
B) Au niveau de la méthode.	87
1) Détermination du champ d'investigation.	87
2) Une méthode exhaustive.	88
II. PRIORITÉ DU TOUT SUR LES PARTIES.....	89
A) La signification des termes est contextuelle.	90
B) Le « primat des rapports sur les termes qu'ils unissent » (SEP 133).	90
III. LE PRINCIPE D'IMMANENCE	91
A) Clôture du système et refus de l'explication historique.	91
B) L'analyse structurale des mythes s'appuie cependant sur l'histoire et l'ethnographie.	93
1) L'histoire.	94
2) L'ethnographie.	97
IV. SYNCHRONIE CONTRE DIACHRONIE.....	98
A) Incompatibilité entre étude des procès et étude des structures.	98

B) Vers un dépassement de l'opposition synchronie/diachronie.	99
1) Les systèmes sont de nature synchro-diachronique.	99
2) Étude de systèmes diachroniques soustraits à l'incidence des facteurs extérieurs.	100
a) Les facteurs du changement sont recherchés à l'intérieur du système.	100
b) Les facteurs du changement sont recherchés dans les rapports qu'entretiennent entre eux les différents systèmes qui constituent une société.	103
3) Étude de systèmes diachroniques exposés à l'incidence des facteurs extérieurs.	104
V. L'INTELLIGIBILITÉ RÉDUITE A LA DIFFÉRENCE.	106
A) La connaissance relationnelle et différentielle est substituée à la connaissance de l'un et du semblable.	106
B) Utilisation de la logique binaire.	106
C) De la logique binaire à la logique dialectique.	109
D) Les structures d'intégration ou de médiation.	115
VI. UNE MÉTHODE « PROGRESSIVE-RÉGRESSIVE »	123
VII. LES PRINCIPES DE BASE DE L'ANALYSE STRUCTURALE .	125
A) L'analyse doit être réelle.	126
B) L'analyse doit être simplificatrice.	127
1) « On atteint le niveau logique par appauvrissement sémantique » (PS 140).	128
2) Réduction du sens des termes à leur fonction logique.	130
C) L'analyse doit être explicative.	131
CHAPITRE III : L'EXPLICATION STRUCTURALE	136
<i>PREMIÈRE PARTIE — L'EXPLICATION SCIENTIFIQUE</i>	136
I. NATURE DE L'EXPLICATION STRUCTURALE	137
II. LES MODALITÉS DE L'EXPLICATION	138
1) Comparaison.	140
A) <i>Comparaison formelle</i>	140
a) Comparaison des mythes.	141
b) Comparaison des groupes de mythes.	152
c) Comparaison des mythes, au niveau des codes. .	152
B) <i>Comparaison informelle de mythes d'usages ou d'expressions linguistiques appartenant à des civilisations éloignées dans l'espace ou le temps</i>	154
C) <i>Classification des mythes</i>	157

2) Préviation.	159
A) <i>Déduction transcendantale</i>	160
B) <i>Déduction empirique</i>	162
3) Vérification.	163
A) <i>Vérification empirique</i>	163
a) Fournie par l'ethnographie ou l'expérience. .	163
b) Fournie par le contexte d'autres mythes. . .	165
B) <i>Vérification formelle</i>	167
a) Le critère de la simplicité.	168
b) La compréhension.	168
c) La démonstration <i>a contrario</i>	168
TABLE DES SYMBOLES	172
 <i>DEUXIÈME PARTIE — L'EXPLICATION PHILOSOPHIQUE</i>	
I. LA PARENTÉ	173
II. LES MYTHES	177
CHAPITRE IV : L'ANALYSE STRUCTURALE DES MYTHES. .	188
I. LE MODÈLE THÉORIQUE.	188
1) Le découpage et l'interprétation d'un mythe.	188
a) Définition des unités constitutives du mythe ou « mythèmes ».	189
b) Recherche des oppositions pertinentes constitutives de la structure du mythe.	191
2) Le traitement des variantes.	192
a) Le phénomène de redondance et la structure feuilletée du mythe.	192
b) Constitution des groupes de transformation. . .	193
c) La loi des groupes de transformation.	194
II. LA MISE EN ŒUVRE DE CE MODÈLE THÉORIQUE DANS LES MYTHOLOGIQUES	195
1) Caractères généraux de la méthode suivie.	195
A) Une méthode récurrente.	195
B) Un mode d'analyse contrapuntique.	202
C) La constitution des groupes de mythes.	207
D) Analyse structurale et analyse formelle.	209
E) L'analyse structurale et l'ethnographie.	211
F) L'analyse structurale et l'histoire.	214
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE	220

DEUXIÈME PARTIE

LA PHILOSOPHIE STRUCTURALISTE

CHAPITRE PREMIER : UN IDÉALISME MATÉRIALISTE	235
I. RÉDUCTION DE LA CULTURE A LA NATURE	235
II. ASSIMILATION DE L'ESPRIT A LA MATIÈRE	237

CHAPITRE II : UN ANTIHUMANISME	239
I. UN NOUVEL HUMANISME?	239
1) L'anthropologie structurale.	239
2) L'humanisme ethnologique.	241
A) Le respect envers d'autres sociétés.	241
a) Objectivité.	241
b) Relativisme.	243
c) Fraternalisation.	244
B) Un humanisme critique et révolutionnaire.	
II. UN ANTIHUMANISME	248
1) Réduction de l'individuel à l'impersonnel collectif. .	248
2) Réduction du conscient à un inconscient catégoriel. .	249
3) Réduction de la connaissance à un phénomène inconscient, à une « combinatoire », d'où l'activité créatrice du sujet et l'historicité du rapport de compréhension se trouvent éliminés.	251
4) Réduction de la liberté à la nécessité.	252
CHAPITRE III : UN ÉLÉATISME	254
I. ASSIMILATION DE L'HISTOIRE A L'ETHNOLOGIE.....	254
II. PROCÈS DE L'HISTOIRE	258
III. NÉGATION DE L'IDÉE DE PROGRÈS	261
IV. UNE CONCEPTION NÉGATIVE DE LA TEMPORALITÉ.....	267
CONCLUSION	268
CHAPITRE IV : UN NÉO-MARXISME	270
I. DES INFRASTRUCTURES AUX SUPERSTRUCTURES.....	270
II. DANS LE SILLAGE DE L'ANTHROPOLOGIE MARXIENNE....	272
III. UN MATÉRIALISME DIALECTIQUE	273
IV. UN MATÉRIALISME HISTORIQUE	274
V. UNE MÉTHODE CRITIQUE ET RÉVOLUTIONNAIRE.....	275
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE.....	276

TROISIÈME PARTIE

PROBLÉMATIQUE DU STRUCTURALISME

CHAPITRE PREMIER : STRUCTURALISME ET FORMALISME..	283
I. LE FORMALISME DANS LA PENSÉE ET LA SCIENCE CONTEMPORAINES	283
II. PROCÈS DU FORMALISME DANS L'ART MODERNE.....	287

1) La peinture.	287
2) La musique concrète.	288
3) La musique sérielle.	289
III. LE STRUCTURALISME EST UN FORMALISME.	290
A) Sur le plan méthodologique.	290
1) Le sens n'est pas donné mais construit.	290
2) La réduction structurale est une « marche vers l'abstraction » (MC 407).	291
3) La structure n'est pas directement observable. .	292
4) La structure cependant est réelle.	293
B) Sur le plan philosophique.	294
IV. LA MÉTHODE STRUCTURALE N'EST PAS UNE MÉTHODE D'ANALYSE FORMELLE.	295
1) La méthode structurale ne dissocie pas le signifiant du signifié.	297
2) La méthode structurale ne dissocie pas la forme du contenu.	300
3) Une approche non formaliste du sens.	303
4) La méthode structurale subordonne la sémantique à la syntaxe.	306
5) Caractère exhaustif de la méthode structurale.	306
a) Une méthode attentive aux moindres détails. ..	307
b) Logique binaire et logique dialectique permettent d'intégrer le qualitatif.	308
c) Les mathématiques modernes permettent égale- ment d'exprimer le qualitatif.	309
d) La traduction du message en codes multiples per- met de restituer la richesse des significations. ...	309
e) La comparaison des mythes permet d'enrichir leur interprétation.	309
CONCLUSION.	311
CHAPITRE II : ESTHÉTIQUE OU SCIENCE?	314
I. LE STRUCTURALISME ET L'ART POURSUIVENT LES MÊMES FINS.	315
1) Acquisition de dimensions intelligibles par la renon- ciation à des dimensions sensibles.	315
2) Mise en évidence de la structure significative de l'objet. .	315
3) Appréhension de la structure commune à l'esprit et à l'objet et du rapport culture/nature.	316
4) Intégration de la contingence de l'événement à la struc- ture.	318
II. LE PROCESSUS DE LA CONNAISSANCE DANS LE STRUCTURA- LISME ET L'ART DIFFÈRE.	319
III. ÉCHEC RELATIF DU STRUCTURALISME.	320

1) Métaphore ou métonymie.	320
2) Incompatibilité de la connaissance scientifique et de la perception esthétique.	321
3) Supériorité de la perception esthétique sur la connaissance scientifique.	322
CONCLUSION	323
ABRÉVIATIONS UTILISÉES	327
BIBLIOGRAPHIE	329

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
2 AVRIL 1973 SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
BUSSIÈRE, SAINT-AMAND (CHER)

— N° d'imp. 1672. —
Dépôt légal : 2^e trimestre 1973.
Imprimé en France

GN 21 .L4 M35
Marc-Lipiansky, Mireille.
Le structuralisme de Levi-Stra

010101 000



0 1163 0225533 0
TRENT UNIVERSITY

GN21 .L4M35
Marc-Lipiansky, Mireille
Le structuralisme de Levi-
Strauss /

DATE

ISSUED TO 349982

349982

le structuralisme de Lévi-Strauss

Si le structuralisme domine l'horizon scientifique et idéologique de notre époque, l'œuvre de Claude Lévi-Strauss a contribué de manière décisive à son succès. Le livre de Mireille Marc-Lipiansky, le plus complet qui ait été consacré à l'ensemble de cette œuvre, présente en outre l'intérêt de remettre systématiquement en question les lieux communs qui ont cours sur le structuralisme, montrant qu'on ne saurait affirmer sans nuances et sans réserves, comme on le fait trop souvent, qu'il choisit la synchronie contre la diachronie, la syntaxe contre la sémantique, le signifiant contre le signifié; qu'il constitue un antihumanisme qui refuse l'histoire; qu'il représente un nouveau formalisme; qu'il apporte la clé de toute intelligibilité, etc...

On trouvera dans ce volume une étude approfondie de la méthode originale d'analyse des faits sociaux et culturels élaborée par Lévi-Strauss. Mais, ce dernier ne s'est pas contenté d'être un homme de science. Tirant les conclusions de ses démarches et des résultats auxquels elles lui ont permis d'aboutir, il a esquissé les grandes lignes d'une philosophie, qui a réussi à imprégner la culture contemporaine d'autant plus facilement qu'elle reflète d'une certaine manière la réalité du monde actuel : la mort de l'homme qu'elle proclame, est en effet dès aujourd'hui vécue dans notre société massifiée, bureaucratisée et mécanisée.

Si Mireille Marc-Lipiansky conteste la validité et le contenu du structuralisme philosophique, elle insiste au contraire sur le caractère rigoureux et fécond du structuralisme méthodologique. Contre une certaine critique d'inspiration personaliste et phénoménologique, elle démontre sa réussite indéniable, notamment dans le domaine de l'analyse des mythes où il a été le plus contesté. Elle n'en souligne pas moins les limites de la méthode structurale, qui, comme toute méthode, ne saurait être exclusive et ignorer les recherches génétiques, fonctionnalistes ou herméneutiques auxquelles elle peut fournir une aide précieuse et qui peuvent à leur tour la compléter et remédier à ses lacunes.

(Couverture : Photo Louis Monier)

PAYOT, 106, boulevard Saint-Germain, PARIS