

## **Autour de *la Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions**

Entretien du « groupe philosophique » d'*Esprit*  
avec Claude Lévi-Strauss (novembre 1963)

AU COURS de l'année 1962-1963, le « groupe philosophique » d'*Esprit* a consacré plusieurs séances à la lecture et au commentaire de *la Pensée sauvage*. Claude Lévi-Strauss a bien voulu participer, en juin 1963, à la dernière réunion de ce groupe pour y répondre aux questions qu'avait suscitées l'étude de son œuvre. Cet entretien devenu introuvable a été republié par *Esprit* dans son numéro consacré à Claude Lévi Strauss, en janvier 2004. C'est avec leur autorisation que nous le mettons ici à la disposition des lecteurs du site Fonds Ricœur.

**Paul RICŒUR** – Les questions de méthode que je voudrais vous poser sont de trois espèces ; toutes trois concernent la possibilité de coordonner votre méthode scientifique, le structuralisme comme science, avec d'autres modes de compréhension qui ne seraient pas empruntés à un modèle linguistique généralisé, mais qui consisteraient en une reprise du sens dans une pensée réflexive ou dans une pensée spéculative, bref avec ce que j'ai appelé moi-même une herméneutique.

La première question concerne l'intransigeance de la méthode, sa compatibilité ou son incompatibilité avec d'autres modes de compréhension. Cette question de méthode m'est inspirée directement par la méditation de vos propres exemples : je me suis demandé jusqu'à quel point le succès de votre méthode n'était pas 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 grande 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 ?

Ma seconde question est alors de savoir s'il y a une unité de la pensée mythique, s'il n'y a pas d'autres formules de la pensée mythique qui se prêteraient moins bien au structuralisme.

Ce doute me conduit à la troisième question : que devient, en fonction d'autres modèles, le rapport structure-événement, le rapport synchronie-diachronie ? Dans un système où c'est la synchronie qui est la plus intelligible, la diachronie apparaît comme perturbation, comme fragilité ; je pense à la formule de Boas, que vous aimez citer, sur le démantèlement des univers mythiques, qui s'écroulent aussitôt constitués, parce que leur solidité est instantanée, n'existe en quelque sorte que dans la synchronie. Il en va tout autrement si nous réfléchissons sur les organisations de pensée qui relèvent non pas d'un rapport diachronie-synchronie mais tradition-événement. Cette troisième

question rejoint celle de l'historicité, qui fait l'objet de votre discussion avec Jean-Paul Sartre à la fin de votre livre.

Dans notre cercle d'études, nous avons abordé, en outre, la discussion de la philosophie implicite à votre méthode, mais sans trop nous y attarder, parce que nous trouvions qu'il n'était pas équitable à l'égard de votre œuvre de nous y jeter d'emblée ; pour ma part, je pense qu'il ne faut pas trop vite passer à la discussion de la philosophie structuraliste, afin de séjourner longtemps dans la méthode structurale ; je propose donc que nous réservions pour la fin la discussion des différentes possibilités philosophiques, que vous combinez vous-même d'une façon qui m'avait paru à moi-même incertaine : qu'il s'agisse du renouvellement de la philosophie dialectique, ou au contraire d'une sorte de combinatoire généralisée, ou enfin même, comme vous le dites, d'un matérialisme pur et simple, où toutes les structures sont de nature.

Voilà le champ des questions que je me permettrai de vous poser, en vous laissant le loisir de les prendre comme vous l'entendrez.

**Claude LEVI-STRAUSS** – Il me semble qu'un livre, c'est toujours un enfant né avant terme, qui me fait l'effet d'une créature assez répugnante en comparaison de celle que j'aurais souhaité mettre au monde, et que je ne me sens pas trop fier de présenter aux regards d'autrui ; aussi je ne viens pas ici dans une attitude belligérante pour défendre avec acharnement des positions dont je suis le premier à apercevoir le côté précaire, que le travail de M. Ricœur met très justement en lumière<sup>1</sup>.

Permettez-moi une observation initiale. Il y a une sorte de malentendu, dont je suis seul responsable, sur la place de ce livre dans l'ensemble de mes travaux. En fait ce n'est pas – et je reprends ici des expressions de M. Ricœur – « la dernière étape d'un processus graduel de généralisation », « une systématisation terminale », « un stade terminal ». On peut certes le croire, mais en fait il s'agit d'autre chose. De même que *le Totémisme aujourd'hui* est une préface à *la Pensée sauvage*, ainsi que je l'ai expliqué, de même *la Pensée sauvage* est une préface à un livre plus important ; mais comme, au moment où j'écrivais celui-là, je n'étais pas sûr que je commencerais jamais l'autre, j'ai préféré ne pas le dire pour ne pas risquer d'avoir à me désavouer. Dans ma pensée, il s'agit donc plutôt d'une sorte de pause, d'étape, d'un moment où je prends le temps de souffler et où je me permets de contempler le paysage environnant, mais précisément un paysage où je n'irai pas, où je ne peux pas, où je ne veux pas aller : ce paysage philosophique que j'aperçois dans le lointain, mais que je laisse dans le vague parce qu'il n'est pas sur mon itinéraire.

Maintenant, une pause entre quoi et quoi ? Entre deux étapes d'une même entreprise, qu'on pourrait définir comme une sorte d'inventaire des contraintes mentales, une tentative pour réduire l'arbitraire à un ordre, pour découvrir une nécessité, immanente à l'illusion de la liberté. Dans les *Structures élémentaires de la parenté*, j'avais donc choisi un domaine qui pouvait, au premier abord, se signaler par son caractère incohérent et contingent, et dont j'ai essayé de montrer qu'il était possible de le réduire à un très petit nombre de propositions signifiantes. Pourtant, cette première expérience était insuffisante parce que, dans le domaine de la parenté, les contraintes ne sont pas d'ordre purement interne. Je veux dire qu'il n'est pas certain qu'elles tirent exclusivement leur origine de la structure de l'esprit : elles peuvent résulter des exigences de la vie sociale, et de la

---

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss fait allusion à l'étude de Paul Ricœur (« Structure et herméneutique », publiée dans le même numéro d'Esprit, repris plus tard dans le *Conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969) qui lui avait été préalablement communiquée.

manière dont celle-ci impose ses contraintes propres à l'exercice de la pensée.

La seconde étape, qui sera complètement consacrée à la mythologie, cherchera à contourner cet obstacle, car c'est précisément, me semble-t-il, dans le domaine de la mythologie, là où l'esprit semble le plus libre de s'abandonner à sa spontanéité créatrice, qu'il sera intéressant de vérifier s'il obéit à des lois. En ce qui concerne la parenté et les règles du mariage, on pouvait encore se poser la question de savoir si les contraintes viennent du dehors ou du dedans ; le doute ne sera plus possible en ce qui concerne la mythologie : si, dans ce domaine, l'esprit est enchaîné et déterminé dans toutes ses opérations, *a fortiori*, il doit l'être partout.

Aussi suis-je particulièrement reconnaissant à M. Ricœur d'avoir souligné la parenté qui pouvait exister entre mon entreprise et celle du kantisme. Il s'agit, en somme, d'une transposition de la recherche kantienne au domaine ethnologique, avec cette différence qu'au lieu d'utiliser l'introspection ou de réfléchir sur l'état de la science dans la société particulière où le philosophe se trouve placé, on se transporte aux limites : par la recherche de ce qu'il peut y avoir de commun entre l'humanité qui nous apparaît plus éloignée, et la manière dont notre propre esprit travaille ; en essayant, donc, de dégager des propriétés fondamentales et contraignantes pour tout esprit, quel qu'il soit.

Voilà ce que je voulais dire d'abord, et je passe maintenant à la première question soulevée par M. Ricœur et qui, me semble-t-il, domine son étude : à savoir, si la mythologie relève d'une explication unique.

Quelque chose m'a un peu troublé dans son argumentation. Il me semble qu'elle eût dû venir, logiquement, non pas de quelqu'un qui a la position de M. Ricœur mais d'un « ultra », si je puis dire, de *la Pensée sauvage*, qui aurait pu me reprocher de ne pas avoir compris sous sa juridiction la Bible, la tradition hellénique, et un certain nombre d'autres aussi. Car, de deux choses l'une : ou bien ces œuvres relèvent de la pensée mythique, et si on est d'accord que la méthode vaut pour l'analyse de cette pensée, on doit conclure qu'elle vaut aussi pour elles ; ou bien on considère qu'en l'occurrence, la méthode est inapplicable, et de ce fait on les exclut du règne de la pensée mythique. On devrait donc m'approuver de les avoir laissées en dehors. En fait, ma position est extrêmement prudente et nuancée. 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. Mon éminent collègue anglais Edmund Leach, de l'université de Cambridge, s'est amusé à faire une application de l'analyse structurale à la Bible, dans une étude au titre significatif : *Lévi-Strauss in the Garden of Eden*. C'est un travail très brillant et, en partie seulement, un jeu. Pour ma part, j'hésiterais beaucoup à entreprendre quelque chose du même genre, et cela en raison de scrupules qui rejoignent ceux de M. Ricœur. D'abord, parce que l'Ancien Testament, qui met certainement en œuvre des matériaux mythiques, les reprend en vue d'une autre fin que celle qui fut originellement la leur. Des rédacteurs les ont, sans nul doute, déformés en les interprétant ; ces mythes ont donc été soumis, comme dit très bien M. Ricœur, à une opération intellectuelle. Il faudrait commencer par un travail préliminaire, visant à retrouver le résidu mythologique et archaïque sous-jacent à la littérature biblique, ce qui ne peut évidemment être l'œuvre que d'un spécialiste. En second lieu, il me semble qu'une entreprise de cet ordre implique une sorte de cercle vicieux qui tient au fait qu'à mes yeux – et c'est peut-être là un point de désaccord avec M. Ricœur –, les symboles – pour reprendre un terme qu'il affectionne –

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, c'est-à-dire ce que nous pouvons connaître du genre de vie, des techniques, des rites et de l'organisation sociale des sociétés dont nous voulons analyser les mythes. Dans le cas de l'ancien judaïsme, nous nous heurterions à une situation paradoxale, puisque le contexte ethnographique fait presque entièrement défaut, sinon celui, précisément, qu'on peut extraire des textes bibliques. Toutes nos hypothèses reposeraient donc sur une pétition de principe. Ce que je viens de dire pour la Bible peut être étendu à d'autres sources mythologiques : les grands textes de l'Inde ancienne, les classiques de la proto-histoire japonaise, *Kojiki* et *Nihongi*, et bien d'autres choses. Il y a donc une masse considérable de matériaux que je me suis abstenu d'attaquer, je le répète : d'une part en raison de l'absence de contexte ethnographique, et d'autre part parce qu'ils réclameraient une exégèse préalable, que l'ethnologue n'est pas qualifié pour entreprendre.

Même dans la mythologie dont traitera presque entièrement mon prochain livre, je veux dire celle de l'Amérique tropicale, j'aperçois des niveaux hétérogènes. Aussi, je préfère laisser de côté certains textes, au moins provisoirement, parce que leur organisation interne semble relever d'autres principes ; il existe en Amérique du Sud une littérature presque romanesque mêlée aux mythes qui, peut-être, est passible de l'analyse structurale, mais alors d'une analyse structurale transformée et affinée, que je n'ose aborder pour le moment.

Donc, de ce point de vue, une attitude de prudence s'impose ; on attaque ce qu'il semble possible d'attaquer avec un bon rendement ; le reste, on le met en réserve jusqu'à des temps meilleurs, jusqu'à ce que la méthode ait fait ses preuves. Cette réserve me semble être le propre de toute entreprise qui se veut scientifique. Si l'on avait commencé l'étude de la matière par une théorie de la cristallisation, beaucoup de physiciens auraient eu le droit de dire : ce ne sont pas les seuls états de la matière, il y en a d'autres dont vous n'êtes pas capable de rendre compte ; à quoi les cristallographes archaïques auraient sans doute répliqué : oui, mais ce sont les plus belles propriétés, ou les plus simples, celles qui nous offrent une sorte de raccourci vers la structure ; et à cause de cela, nous réservons pour le moment la question de savoir si l'étude des cristaux explique toute la matière, ou bien s'il y a d'autres choses à considérer.

Maintenant, les objections philosophiques, sur lesquelles je passe rapidement puisque M. Ricœur souhaite qu'on les laisse provisoirement de côté : il en a souligné le côté « esquisse », le côté incertain. Je suis entièrement d'accord avec lui. Je n'ai pas voulu faire une philosophie, j'ai simplement essayé de me rendre compte, pour mon profit personnel, des implications philosophiques de certains aspects de mon travail. Ce que je dirai simplement en passant, c'est que là où M. Ricœur voit deux philosophies peut-être contradictoires, celle qui se raccroche au matérialisme dialectique et qui accepte le primat de la praxis, et d'autre part, celle qui penche vers le matérialisme tout court, je vois plutôt deux étapes d'une même réflexion ; mais je n'attache à tout cela qu'une importance secondaire et je suis prêt à me faire, sur ce point, morigéner par les philosophes.

Je me sens également en accord complet avec M. Ricœur quand il définit – sans doute pour la critiquer – ma position comme « un kantisme sans sujet transcendantal ». Cette déficience lui inspire des réserves, tandis que rien ne me gêne pour accepter sa formule. J'en viens alors à ce qui me paraît être l'objection fondamentale, que reprenait tout à l'heure M. Ricœur, et que j'avais recopiée dans son texte avec cette phrase significative : « Il se trouve, dit-il, qu'une partie de la civilisation, celle précisément d'où notre culture ne procède pas, se prête mieux qu'aucune autre à

l'application de la méthode structurale. » Alors, ici, un problème considérable se pose. S'agit-il d'une différence intrinsèque entre deux espèces de pensée et de civilisation, ou simplement de la position relative de l'observateur, qui ne peut pas, vis-à-vis de sa propre civilisation, adopter les mêmes perspectives que celles qui lui semblent normales vis-à-vis d'une civilisation différente ? Autrement dit, l'inquiétude de M. Ricœur, la conviction qui est la sienne que, si je voulais appliquer ma méthode aux textes mythiques de notre propre tradition (ce que je m'abstiens soigneusement de faire d'ailleurs), je m'apercevrais qu'il subsiste un reste, un résidu irréductible, qu'il me serait impossible de résorber... En tant que membre de ma civilisation, qui intériorise cette tradition mythique, qui a été nourrie par elle, j'en conviens volontiers ; mais ce que je me demande, c'est si n'importe quel sage indigène, qui lirait *la Pensée sauvage* et observerait la manière dont j'ai traité ses propres mythes, ne me ferait pas, avec raison, exactement la même objection. Quand M. Ricœur oppose dans son texte le totémisme et le kérygmatisme (mot dont je connais mal le sens chez les philosophes et les théologiens d'aujourd'hui, mais qui, si je le prends d'après l'étymologie, implique l'idée d'une promesse, d'une annonce), j'ai envie de lui demander ce qu'il y a de plus « kérygmatic » que ces mythes totémiques australiens qui, eux aussi, se fondent sur des événements : apparition de l'ancêtre totémique en un certain point du territoire, ses pérégrinations qui ont sanctifié chaque lieu-dit et qui définissent, pour chaque indigène, les motifs d'un attachement personnel donnant une signification profonde au terroir, et qui sont, en même temps, à la condition qu'on lui reste fidèle, une promesse de bonheur, une assurance de salut, une certitude de réincarnation ? Ces profondes certitudes se retrouvent chez tous ceux qui intériorisent leurs propres mythes, mais elles ne peuvent être perçues, et doivent être laissées de côté, par ceux qui les étudient du dehors. Si bien que, cet espèce de marché qui m'est offert, d'un domaine où l'analyse structurale régnerait seule, en échange d'un autre où ses pouvoirs seraient limités, eh bien je me demande, au cas où je l'accepterais, s'il ne me conduirait pas, sinon à réintroduire la distinction traditionnelle entre mentalité primitive et mentalité civilisée, mais au moins sous une forme plus réduite, disons en miniature, à distinguer deux espèces de pensée sauvage : l'une qui relève entièrement de l'analyse structurale, et une autre qui comporte quelque chose en plus. J'hésite à accepter le marché parce qu'il me donnerait plus que je ne veux revendiquer.

Peut-être ne l'ai-je pas suffisamment marqué dans mon livre : ce que j'ai tenté de définir comme « pensée sauvage » n'est pas attribuable en propre à qui que ce soit, fût-ce à une portion ou un type de civilisation. Elle n'a aucun caractère prédicatif. Disons plutôt que, sous le nom de pensée sauvage, je désigne le système des postulats et des axiomes requis pour fonder un code, permettant de traduire avec le moins mauvais rendement possible, « l'autre » dans « le nôtre » et réciproquement, l'ensemble des conditions auxquelles nous pouvons le mieux nous comprendre ; bien sûr, toujours avec un résidu. Au fond, « la pensée sauvage » n'est, dans mon intention, que le lieu de rencontre, l'effet d'un effort de compréhension, de moi me mettant à leur place, d'eux mis par moi à ma place. Les circonlocutions les mieux propres à examiner sa nature feraient appel aux notions de lieu géométrique, de dénominateur commun, de plus grand commun multiple, etc., en excluant l'idée de quelque chose appartenant intrinsèquement à une portion de l'humanité, et qui la définirait dans l'absolu. Si bien que je me sens au fond – et je terminerai là-dessus – en accord total avec tout ce qu'a dit M. Ricœur, sauf que le principe de la différence qu'il postule ne m'apparaît pas être dans les pensées elles-mêmes, mais dans les situations variées où l'observateur se trouve vis-à-vis de ces pensées.

**Paul RICŒUR** – Cette permutation des observateurs ne me satisfait pas tout à fait, si je me rapporte

à votre propre œuvre ; il y a dans l'objet même de l'étude des différences, qui ne seraient pas effacées par une permutation des rôles entre observateur et observé. Ce sont ces caractères objectifs qui, dans l'ère du totémisme classique, assurent les rapports optimaux de diachronie et de synchronie dans un ensemble culturel. Ce n'est donc pas le point de vue de l'observateur qui distingue un ensemble mythique d'un autre ; c'est sous le même point de vue qu'ils diffèrent ; ce qui fait qu'ils relèvent tous de l'approche structuraliste, mais avec des degrés de succès variable ; à la fin de mon étude, j'ai montré qu'il n'existait pas de symbolique naturelle, qu'un symbolisme ne fonctionne que dans une économie de pensée, dans une structure ; c'est pourquoi jamais on ne pourra faire de l'herméneutique sans structuralisme. La question que je me pose, c'est de savoir s'il n'existe pas de gradients, si vous voulez de succès, correspondant à la prévalence du synchronique sur le diachronique, qui conditionnent l'exercice même de votre métier de structuraliste. Je ne pense pas que ce soit une question d'observateur : la temporalité n'a pas partout la même signification : là où vous pouvez dire, précisément, que la synchronie est forte et la diachronie fragile, cela ne me paraît pas être le produit de notre position d'observateur, mais résulte d'une certaine constitution de l'ensemble que vous étudiez.

**Claude LEVI-STRAUSS** – C'est très juste. L'explication doit être cherchée dans le fait que vous prenez l'adjectif « totémique » dans une acception beaucoup plus vaste que celle que je lui donne. Comme ethnologue, j'utilise le terme dans un sens technique et restreint. J'ai noté, en effet, que tout au long de votre article, vous établissez une sorte d'équivalence entre « pensée totémique » et « pensée sauvage ». Le rapport m'apparaît différent : le totémisme relève de la pensée sauvage – j'y ai beaucoup insisté – mais la pensée sauvage déborde énormément les cadres du système religieux et juridique qu'on a voulu, faussement d'ailleurs, isoler sous le nom de totémisme. Par conséquent, quand je signale le « vide totémique » des grandes civilisations d'Europe et d'Asie, je ne veux pas dire qu'on n'y retrouve pas sous d'autres formes les caractères distinctifs de la pensée sauvage. Les deux problèmes ne se posent pas sur le même plan.

Si le fond de votre argument revient à dire qu'il existe une différence objective, entre notre civilisation et celles des peuples sans écriture, à savoir que la première accepte la dimension historique et que les autres la rejettent, nous serons d'accord puisque j'ai moi-même beaucoup insisté là-dessus. Mais il me semble qu'alors, on ne parle plus tout à fait de la même histoire : cette temporalité, que vous introduisez comme une propriété intrinsèque de certaines formes de pensée mythique, n'est pas nécessairement une fonction de l'historicité objective de nos civilisations occidentales et de la manière dont elles ont « historisé » leur devenir. Des mythes « historisés », nous en connaissons beaucoup par le monde ; il est tout à fait frappant, par exemple, que la mythologie des Indiens Zuni du sud-ouest des États-Unis ait été « historisée » (à partir de matériaux qui, ailleurs, ne le sont pas au même degré) par des théologiens indigènes, d'une manière comparable à celle d'autres théologiens, à partir des mythes des ancêtres d'Israël. Il me semble donc que la différence, telle qu'elle apparaît dans votre étude, ne tient pas tellement à l'existence d'une histoire dans la mythologie (car même les mythes australiens les plus « totémiques » racontent une histoire, ils sont dans la temporalité) – mais au fait que cette histoire est, soit refermée sur elle-même, verrouillée par le mythe, soit laissée ouverte, comme une porte sur l'avenir.

**Paul RICŒUR** – Pensez-vous que ce soit un accident que justement les fonds pré-hellénique, indo-européen, sémitique, aient permis toutes ces réinterprétations que nous ont données les philosophes, les théologies, etc. ? Est-ce que cela ne tient pas justement à une richesse de contenu qui appelle une réflexion sur la sémantique même et non plus sur la syntaxe ? Si nous admettons

l'unité profonde du domaine mythique, cela implique aussi, en retour, qu'on puisse appliquer d'autres méthodes que la vôtre au totémisme, qu'on puisse réfléchir sur ce qu'ils disent et pas simplement sur la manière dont ils le disent, que leur dire est plein de sens, chargé de philosophies latentes, que par conséquent on pourrait attendre le Hegel ou le Schelling du totémisme.

**Claude LEVI-STRAUSS** – On a essayé. Cela n'a pas donné de si bons résultats.

**Paul RICŒUR** – Mais si je ne me comprends pas mieux en les comprenant, est-ce que je peux encore parler de sens ? Si le sens n'est pas un segment de la compréhension de soi, je ne sais pas ce que c'est.

**Claude LEVI-STRAUSS** – Mais parce que là, nous sommes prisonniers de la subjectivité, nous ne pouvons pas, à la fois, essayer de comprendre les choses du dehors et du dedans ; et nous ne pouvons les comprendre du dedans que si nous sommes nés dedans, que si nous sommes effectivement dedans. L'entreprise qui consiste à essayer de transporter – si je puis dire – une intériorité particulière dans une intériorité générale me semble d'avance compromise. Il y a là un point sur lequel je crois que nous sommes assez loin l'un de l'autre. Vous dites dans votre article que *la Pensée sauvage* fait un choix pour la syntaxe contre la sémantique ; pour moi, il n'y a pas à choisir. Il n'y a pas à choisir, pour autant que cette révolution phonologique que vous évoquez à plusieurs reprises, consiste dans la découverte que le sens résulte toujours de la combinaison d'éléments qui ne sont pas eux-mêmes signifiants. Par conséquent, ce que vous cherchez – et là je ne pense pas vous trahir parce que vous le dites et même vous le revendiquez –, c'est un sens du sens, un sens qui est par derrière le sens ; tandis que, dans ma perspective, le sens n'est jamais un phénomène premier : le sens est toujours réductible. Autrement dit, derrière tout sens il y a un non-sens, et le contraire n'est pas vrai. Pour moi, la signification est toujours phénoménale.

**Marc GABORIEAU** – On a parlé un peu de l'histoire, de la « diachronie » ; j'aurais quelques questions à poser sur ce sujet, concernant plus particulièrement les problèmes de la « diachronie ». Comment se fait-il qu'une société donnée se transforme au cours du temps ? Dans certaines parties de votre œuvre – en particulier dans *l'Anthropologie structurale* et dans la préface à *Sociologie et anthropologie de Mauss* – vous insistez sur le fait qu'il faut chercher les facteurs de transformation non pas dans les systèmes sociaux pris isolément (système de parenté, mythologie...), mais dans la façon dont ils se superposent et s'articulent. Ceci constitue, selon vous, une série de facteurs qu'il faut étudier avant d'envisager les influences extérieures. Je voudrais vous demander des éclaircissements à propos de cette première série de facteurs : à la fin de *l'Anthropologie structurale* vous introduisez le concept de « structure de subordination » ; mais il me semble que sous ce terme vous parlez de deux choses différentes : d'une part des inégalités sociales (polygamie, privilège, etc.), d'autre part vous semblez parfois désigner par ce terme la superposition des différents systèmes qui constituent une société. Pouvez-vous nous donner des précisions sur ce sujet ?

**Claude LEVI-STRAUSS** – Il y a deux questions, n'est-ce pas ? D'abord la question générale. J'avoue que je me sens incapable d'y répondre.

Je pense que l'ethnologie, la sociologie, les sciences humaines toutes ensemble, sont incapables d'y répondre, parce que les sociétés évoluent très largement sous l'effet de facteurs externes, qui relèvent de l'histoire et non pas d'une analyse structurale. Donc, pour faire une théorie de l'évolution des sociétés, il faudrait en avoir observé un très grand nombre qui fussent demeurées à l'abri de toute influence d'ordre externe (et quand je dis externe, je ne veux pas dire simplement l'action d'autres sociétés, mais celle de phénomènes biologiques et autres), ce qui est évidemment

impossible. Je dis souvent à mes étudiants qu'il n'y aurait pas eu un Darwin s'il n'y avait pas eu d'abord un Linné ; on n'aurait pas pu poser le problème de l'évolution des espèces si on n'avait pas commencé par définir ce qu'on entend par espèce, et par faire une typologie. Or, nous sommes loin de posséder, et peut-être ne posséderons-nous jamais, une taxinomie des sociétés qui soit même comparable aux taxinomies pré-linéennes, disons à celle de Tournefort. Donc, je vois là des questions sur lesquelles, oui, nous spéculerons, ce n'est pas inutile, mais sur lesquelles nous ne dirons jamais rien de bien sérieux.

En ce qui concerne l'autre question, s'il y a une équivoque dans mon texte – j'avoue qu'il est déjà loin –, je m'en excuse ; il s'agit d'une traduction de l'anglais, puisqu'il fut écrit directement dans cette langue. Il me semble toutefois que j'y limitais l'expression « structures de subordination » en les opposant aux « structures de communication » ; voulant dire par là qu'il y a, dans la société, deux grands types de structures : les structures de communication qui sont bi-univoques, et les structures de subordination qui, elles, sont univoques et non réversibles. Il se peut qu'il y ait quelque part une ambiguïté entre ce sens particulier et celui que vous signalez, mais elle n'était pas dans mon intention.

**Marc GABORIEAU** – Il y a ambiguïté, surtout si l'on compare ce texte à d'autres ; notamment la préface à Mauss où vous cherchez à expliquer les transformations des sociétés en étudiant l'articulation des différents systèmes. Vous dites en particulier que ces systèmes, par leur nature même, ne sont jamais intégralement traduisibles les uns dans les autres, et que, de ce fait, une société ne peut jamais rester identique à elle-même.

**Claude LEVI-STRAUSS** – Oui, ce que nous essayons de chercher, c'est quels sont, disons 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 de déséquilibres qui expliquent pourquoi une société, même si elle était à l'abri des influences extérieures, « bougerait » de toute façon.

**Mikel DUFRENNE** – Je voudrais revenir sur le problème qu'on évoquait tout à l'heure, des rapports de la syntaxe et de la sémantique. Je me demande si ce que vous venez de dire du fait que pour vous le sens est toujours second par rapport à un donné prémythique et non signifiant, n'est pas, dans une certaine mesure, contesté par vos propres analyses. Lorsque, par exemple dans l'analyse faite aux Hautes-Études du mythe d'Asdéwal, vous montrez que finalement, en considérant le comportement des Tsimshian et des femmes en particulier devant le poisson, l'homme s'identifie au poisson, ceci devient brusquement éclairant pour tout le reste du mythe. On a l'impression que l'analyse préalable, qui jouait sur des couples d'opposition : haut-bas, Est-Ouest, mer-montagne, etc., préparait en quelque sorte cette espèce d'éclatement final du sens et qu'alors là le sens est autrement donné dans une espèce de prise de conscience immédiate, et qu'il n'est pas le résultat d'une analyse syntaxique. S'il est vrai que, en mathématique, pour une pensée vraiment formelle, la sémantique est en quelque sorte toujours au niveau de la syntaxe et subordonnée à elle, par contre, dans une analyse comme celle-là, ou également dans votre analyse de l'Œdipe, où vous montrez tout d'un coup que Œdipe, pied-bot, signifie quelque chose par lui-même, à savoir une certaine forme de naissance qui s'oppose à une autre, je me demande s'il n'y a pas là une espèce de revanche de la sémantique sur la syntaxe, une immédiateté d'un sens non logiquement engendré ou manifesté.

**Claude LEVI-STRAUSS** – J'ai l'impression que dans les exemples que vous citez, le sens n'est pas

directement perçu mais déduit, reconstruit à partir d'une analyse syntactique. Dans ce passage de *la Geste d'Asdiwal*, si mes souvenirs sont exacts, je démontre qu'un certain rapport syntactique n'est pas réversible (à l'inverse de ce qui se passe dans la grammaire, où l'on peut lire aussi bien : Pierre tue le taureau, ou bien : le taureau tue Pierre). Du fait qu'une proposition n'est formulable que dans un sens, il résulte qu'on peut faire certaines hypothèses sur la démarche secrète de la pensée indigène ; mais après tout, c'est moi qui dis cela à titre d'hypothèse ; il me semble donc que c'est éminemment « reconstruit ». Maintenant, je dois ajouter à l'adresse de M. Dufrenne et de M. Ricœur que, bien entendu, je n'exclus en aucune façon – ce serait d'ailleurs impossible – cette reprise du sens à laquelle M. Ricœur fait allusion ; peut-être la différence vient-elle de ce que, pour moi, elle apparaît comme un moyen supplémentaire dont nous disposons, pour essayer de contrôler après coup la validité de nos opérations syntactiques. 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. Mais cela, c'est le dernier moment, c'est la dernière satisfaction que nous nous accordons en nous posant la question : est-ce que ça marche ? si je l'essaie sur moi, est-ce que ça fonctionne ? Par conséquent, la reprise de sens m'apparaît secondaire et dérivée, du point de vue de la méthode, par rapport au travail essentiel qui consiste à démonter le mécanisme d'une pensée objectivée ; là je ne peux mieux faire que de reprendre les termes mêmes de la critique de M. Ricœur, parce qu'elle ne m'apparaît pas comme une critique : c'est très exactement ce que j'essaie de faire.

**Paul RICŒUR** – Si le sens que j'ai ainsi repris n'agrandit pas la compréhension que j'ai de moi-même ou des choses, il ne mérite pas le nom de sens. Or rien de cela ne peut arriver si la recherche syntactique se détache sur un fond de non-sens ; car qu'entendons-nous par les mots mêmes de sens et de non-sens, sinon des épisodes d'une conscience de l'histoire, qui ne soit pas simplement la subjectivité d'une culture regardant une autre culture, mais véritablement une étape de la réflexion qui essaie de comprendre toute chose ? Autrement dit, ce sont les discours particuliers qui ont un sens, ce sont les choses dites et non pas simplement les arrangements syntactiques pour un observateur extérieur. J'entends bien que pour faire de la science il faut se borner à ne considérer que des arrangements dont on se fait l'observateur ; ainsi on évite d'entrer dans ce que j'ai appelé le « cercle herméneutique », qui fait de moi un des segments historiques du contenu même qui s'interprète à travers moi ; pour faire des « sciences humaines », il faut que je sois hors du coup ; mais peut-on parler encore de sens et de non-sens, si ce sens n'est pas l'épisode d'une réflexion fondamentale ou d'une ontologie fondamentale (je ne choisis pas ici entre deux grandes traditions, celle de Kant et celle de Hegel) ?

**Claude LEVI-STRAUSS** – Il me semble que vous liez la notion de discours et la notion de personne. Mais en quoi consistent les mythes d'une société ? Ils forment le discours de cette société, et un discours pour lequel il n'y a pas d'émetteur personnel : un discours, donc, qu'on recueille comme un linguiste qui s'en va étudier une langue mal connue, et dont il essaie de faire la grammaire, sans se soucier de savoir qui a dit ce qui a été dit.

**Paul RICŒUR** – Mais si je ne me comprends pas mieux en les comprenant, est-ce que je peux encore parler de sens ? Si le sens n'est pas un segment de la compréhension de soi, je ne sais pas ce que c'est.

**Claude LEVI-STRAUSS** – Il me paraît très légitime qu'un philosophe qui pose le problème en termes de personne soulève cette objection, mais je ne suis pas obligé d'en faire autant. Qu'est-ce

que le sens selon moi ? Une saveur spécifique perçue par une conscience quand elle goûte une combinaison d'éléments dont aucun pris en particulier n'offrirait une saveur comparable. Et alors, de même qu'un savant de laboratoire, qui cherche à réaliser une combinaison chimique, dispose de beaucoup de moyens pour s'assurer de la réussite – il a le spectrographe, il a les réactions, mais ne s'en contente généralement pas parce qu'il sait aussi qu'il a une langue, alors il goûte, il reconnaît la saveur caractéristique et il dit : oui, c'est bien ça – 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.

**Jean-Pierre FAYE** – J'aurais une question à poser, qui concerne les mythes contemporains. Il s'agit de zones du langage où c'est l'histoire qui se mythifie. À l'inverse des cas de mythes historisés, on aura là des « histoires » (des interprétations historiques) mythisées. Prenons le cas des idéologies nationalistes allemandes dans l'entre-deux-guerres : j'y vois un champ « privilégié », où vos critères peuvent s'appliquer. On se trouve là en face d'une sorte de nimbe de langage, à forte charge biologique, très proche des formes de la mythologie archaïque et où l'histoire est absolument inversée dans le mythe. Si l'on tente de faire la carte de ces différents langages, on obtient d'une part une sorte de topologie, où ces langages présentent des intersections très précises. D'autre part, on peut également les traiter comme des transformations de sens, et à cet égard ils offrent deux traits remarquables : chacune d'entre elles admet une transformation inverse. D'autre part, la combinaison ou la composition de deux d'entre elles donne « quelque chose » (une signification) qui appartient à son tour à cet ensemble idéologique, sans doute parce qu'il s'agit d'une pensée rétrograde et qui par conséquent se referme sur elle-même. On ne pourrait peut-être pas retrouver cet « axiome de fermeture » dans le cas d'autres idéologies ; par exemple celles des libéraux ou de la gauche marxiste. Dans le cas de l'idéologie nationaliste qui enrobe le national-socialisme dans l'Allemagne de Weimar, et qui se désigne alors lui-même comme le « Mouvement national », on a vraiment cette sorte de fermeture qui semble se prêter à une analyse structurale, si l'on prend le mot structure en son sens algébrique : un ensemble quelconque ayant une structure s'il est muni d'une « loi de composition » bien définie.

Maintenant, malgré tout, voici que semble s'imposer un problème de « résidu » échappant en partie à cette formalisation, et qui se fait quelquefois saisissant. Nous pouvons prendre pour exemple un simple adjectif, un terme typiquement idéologique, qui a pris, dans cette constellation du « Mouvement national », un sens de position très déterminé, et très éloigné de son sens premier ou étymologique ; qui s'est entièrement politisé entre 1900 et 1945, puis disparaît à peu près complètement du vocabulaire allemand. Ce mot est *völkisch*<sup>2</sup>. Que veut dire *völkisch* ? Il dérive du mot *Volk* : il devrait donc signifier : populaire. Mais en fait, *völkisch* a pris une valeur de position tout autre dans cette constellation national-socialiste (ou plus largement « national-révolutionnaire », ou « conservatrice révolutionnaire »). Disons qu'il signifie quelque chose d'analogue à ce qu'en français on appellerait : raciste. Mais en même temps ce mot symbolise sa propre racine, sa propre étymologie ; il porte en lui une sorte d'allusion à son sens premier, dans la mesure où l'on perçoit immédiatement dans ce mot le mot *Volk* qui lui est sous-jacent et à partir duquel il a été créé. On

---

<sup>2</sup> . Au sujet de ce terme, et en particulier de l'emploi qu'en a fait le philosophe Heidegger, on pourra se reporter à l'article de J.-P. Faye : « Heidegger et la révolution », dans la revue *Médiation* (automne 1961).

retrouve des distinctions qui ont cours chez les linguistes, en sémantique : d'une part il y a un niveau du langage où le principe de l'arbitraire du signe fonctionne à plein, où le signe linguistique est purement une monnaie d'échange, toute conventionnelle, dans un circuit où l'on convient de lui donner telle valeur (de position) ; mais d'autre part le signe reste tout de même en prise immédiate sur ce que certains linguistes appellent sa motivation étymologique – sur le « motif » initial qui l'a créé, même lorsqu'il a perdu cette signification initiale. Ainsi *völkisch* ne signifie plus populaire, mais raciste ; seulement à travers sa signification dernière on perçoit tout de même la première, et il y a précisément une espèce de jeu entre ces niveaux. Ce jeu-là a fonctionné de façon très précise dans le langage politique de la droite allemande, engageant tout un surcroît de participation affective. C'est lui qui a permis un certain nombre de tours de passe-passe politiques ; car l'hitlérisme jouait sur cette sorte de valeur « gauchiste » du mot *Volk*, retenue dans le sens étymologique, tout en faisant passer la valeur ultra-nationaliste du racisme.

Cet exemple particulier nous permettra peut-être de saisir, ou d'approcher, l'imbrication de la participation affective dans le réseau structural ; et c'est un problème qui, il me semble, dans la méthodologie du structuralisme, est provisoirement ou définitivement écarté, sans doute du fait des facilités ou des redites fastidieuses qui se sont introduites en ethnologie dans le sillage de Lévy-Bruhl. Mais peut-être est-ce là au contraire, en deuxième analyse, dans une deuxième étape, un aspect très excitant. Ce qui est important justement dans un cas comme celui du nazisme, c'est de savoir comment un réseau d'idéologie apparemment arbitraire, apparemment confus, non seulement fonctionne d'une façon très précise, joue un rôle social finalement très rigoureux, exprime les contradictions même de la situation historique et socio-économique, traduit la logique des intérêts affrontés – mais aussi entraîne un tel volume de participation, soulève une pareille « vague d'enthousiasme ».

**Claude LEVI-STRAUSS** – Je serais tout à fait d'accord avec vous pour penser que rien ne ressemble plus – d'un point de vue formel – aux mythes des sociétés que nous appelons exotiques ou sans écriture, que l'idéologie politique de nos propres sociétés. Si l'on voulait essayer de transposer la méthode, ce ne serait sans doute pas aux traditions religieuses qu'il faudrait d'abord s'attaquer, mais beaucoup plutôt à la pensée politique. Maintenant, faut-il privilégier une pensée politique particulière ? J'hésiterais beaucoup à l'admettre ; il me semble que, par exemple, la « mythologie » de la Révolution française illustrerait des ambiguïtés semblables à celle que vous avez citée. Après tout, le terme de « sans culotte » a fait fortune, alors que son sens primitif est probablement perdu et que l'affinité avec « culot, culotté » joue peut-être un plus grand rôle dans son succès. Mais cela dit, nous en revenons toujours au même point. La question est de savoir si ce que nous essayons d'atteindre, c'est ce qui est vrai par la conscience et pour la conscience que nous en avons, ou en dehors de cette conscience. Je considère parfaitement légitime la recherche par le dedans, par la reprise du sens, sauf que cette reprise, cette interprétation que les philosophes ou les historiens donneront de leur propre mythologie, je la traiterai simplement comme une variante de cette mythologie même. Pour mon analyse, elle redeviendra donc matière, pensée objectivée. Autrement dit, ce n'est pas du tout que je méprise des travaux comme celui que je ne connais qu'à travers le résumé qu'en donne M. Ricœur, mais – le connaissant d'après ce résumé – et si je devais – ce qu'à Dieu ne plaise ! – m'attaquer à ce genre de problème, j'y verrais une variante de la mythologie biblique, et je l'empilerais sur l'autre, au lieu de le mettre à la suite.

**Paul RICŒUR** – Je n'ai pas dit que le sens était sens par ou pour la conscience ; le sens c'est d'abord ce qui instruit la conscience ; le langage est d'abord véhicule de sens à reprendre et ce

potentiel de sens ne se réduit pas à ma conscience. On n'a pas à choisir entre le subjectivisme d'une conscience immédiate du sens et l'objectivité d'un sens formalisé ; entre les deux, il y a ce que propose le sens, ce que dit le sens et c'est ce « à-dire » et « à-penser » qui me paraît être l'autre côté du structuralisme ; et quand je dis l'autre côté du structuralisme, je ne désigne pas forcément un subjectivisme du sens, mais une dimension du sens qui, elle aussi, est objective, mais d'une objectivité qui n'apparaît que pour la conscience qui le reprend. Cette reprise exprime l'agrandissement de la conscience par le sens, beaucoup plus que la mainmise de la conscience sur le sens. C'est pourquoi ce ne serait pas la subjectivité que j'opposerais à la structure, mais justement ce que j'appelle l'objet de l'herméneutique, c'est-à-dire les dimensions de sens ouvertes par ces reprises successives ; la question se pose alors : est-ce que toutes les cultures offrent autant à reprendre, à redire et à repenser ?

**Claude LEVI-STRAUSS** – J'ai failli parler tout à l'heure d'exemples privilégiés – et je vais revenir à la proposition de M. Ricœur par ce détour –, mais le sont-ils vraiment ? La matière en est trop riche, elle nous accablerait par son abondance. La situation éminemment favorable où nous sommes, en ce qui concerne les sociétés exotiques, c'est que précisément nous ne savons presque rien, et que cette pauvreté fait, en quelque sorte, notre force : nous sommes condamnés à l'essentiel...

**Jean-Pierre FAYE** – Peut-être ce privilège s'éclairerait-il par une autre question que je voudrais vous soumettre. Chez Saussure, il y a une distinction à un moment donné entre le signe pur et le symbole : dans le symbole il y a plus que dans le signe, car l'arbitraire du signe ne joue pas complètement. Il y a une espèce de présence du naturel ; il y a une sorte de contenu naturel qui reste collé, l'alourdit. C'est cela qui me paraît faire la différence entre la mythologie ou l'idéologie de type rationaliste, comme celle de la Révolution française, ou du mouvement ouvrier du XIX<sup>e</sup> siècle. Le mot « sans-culotte » par exemple a complètement coupé les amarres avec la culotte des nobles – on ne pense plus guère à la culotte de soie ; le terme a pris vraiment une autonomie sémiologique, il a cours comme une monnaie tout « arbitraire ». Et ce sont des sens dérivés, des associations dérivées, comme vous le disiez tout à l'heure, qui sont venues se réinvestir, comme le culot...

**Claude LEVI-STRAUSS** – Et là, c'est le signe qui s'est transformé en symbole tout simplement.

**Jean-Pierre FAYE** – Oui, mais il a perdu ses attaches qui le liaient au symbole initial.

**Claude LEVI-STRAUSS** – Ah non : c'était un signe, et c'est devenu un symbole.

**Jean-Pierre FAYE** – Oui, mais, le symbole deuxième est quelque peu factice, il a quelque chose de fabriqué, tandis que dans les mythologies politiques rétrogrades on trouvera peut-être plus facilement ce qu'on pourrait appeler le recours au cordon ombilical. Les signes politiques de la gauche ou du libéralisme sont plus « sémiologiques » et moins « symboliques », sont en quelque sorte sur la voie qui mène à une pensée de type kantien (ou durkheimien), la pensée kantienne étant elle-même, comme fait historique, un sous-produit de l'idéologie libérale (dont elle est, en droit, le soubassement philosophique). Si, au contraire, on prend des pensées politiques elles-mêmes « sauvages », si l'on prend des idéologies qui ont plus directement prise sur des mythologies, peut-être apparaît-il alors que leur pensée sauvage est plus sauvage que la vôtre... C'est dire qu'elle retient davantage en elle de cet élément de participation... En appelant ici participation cette sorte de double jeu du signe qui, d'une part, a cours dans un certain circuit structurel et, d'autre part, garde des attaches avec une « nature » du langage. Évidemment, cette nature linguistique fait

problème. Mais l'acharnement de Heidegger à toujours revenir vers l'originaire du langage est une démarche tout à fait distincte de celle du structuralisme, semble-t-il, et qui ne semble pas sans fondement. Car, là même où il a été dupe d'un langage idéologique, il s'est trouvé que lui-même vérifiait en quelque sorte sa philosophie du langage...

**Kostas AXELOS** – Je voudrais poser une question qui m'embarrasse beaucoup, qui m'embarrasse encore plus après la lecture de *la Pensée sauvage*. On peut dire qu'il y a deux pensées généalogiques : une pensée généalogique naïve, selon laquelle les chairs se suivent, génération par génération, dans l'espace-temps, et une pensée généalogique spéculative, celle de Hegel par exemple, selon laquelle il y a un développement généalogique, une phénoménologie de l'Esprit, ce développement généalogique n'étant que le développement d'une structure initiale et totale qui est celle de la Grande Logique. Selon mon humble avis, Hegel est pour ainsi dire le père du structuralisme, en étant en même temps le premier qui ait mis tellement en valeur la pensée génétique. Dans la généalogie, il faut comprendre aussi le côté logos de la généalogie. Vous, en faisant éclater le cadre limité d'une mentalité primitive d'une part, d'une pensée civilisée d'autre part, qui commencerait là où chacun veut la faire commencer, vous parlez d'une pensée sauvage globale. Alors je pose une question naïve, qui me tracasse peut-être parce qu'elle est naïve : où commence la pensée sauvage dans l'espace-temps ? À partir de quel moment peut-on parler de pensée ?

**Claude LEVI-STRAUSS** – C'est une grande question, mais je ne vois pas pourquoi on attend de moi que je puisse y répondre, car il s'agit ici du problème des origines de l'humanité, de ce que les anthropologues physiques appellent « l'hominisation ». À partir de quand y a-t-il eu des êtres qui pensaient ? Je n'en sais rien et je doute que nos collègues de l'anthropologie physique aient des idées claires sur ce sujet. Bien plus : je doute même que nous puissions saisir théoriquement, dans le devenir, un moment où l'homme aurait commencé à penser, et je serais plutôt porté à admettre que la pensée commence avant les hommes.

**Jean LAUTMAN** – Je voudrais revenir encore une fois à la question du sens, car, au fond, si l'œuvre de M. Lévi-Strauss m'inquiète c'est d'une certaine façon parce qu'il nous dit que nous nous exprimons, alors que nous ne pensons pas nous exprimer. Ma question est à étages.

D'abord, dans l'Anthropologie structurale, quand vous montrez que la méthode du shaman se compare structurellement à la cure psychanalytique, j'avais perçu une sorte d'ambiguïté : d'une part, une critique sous-jacente de la cure psychanalytique comme n'étant rien de neuf puisqu'elle est la méthode du shaman, d'autre part une valorisation que je comprends beaucoup plus maintenant que vous nous avez donné *la Pensée sauvage*, dans la mesure où, pour vous, l'une ou l'autre de ces expressions libératrices et qui révèlent l'homme à soi-même, sont valables. Accepteriez-vous que l'on pense que d'une certaine façon vous nous proposez des essais de constitution d'une psychanalyse collective, qui s'attaque non pas aux structures individuelles de Monsieur X ou même à l'ensemble des structures psychologiques d'une société, mais remontant plus loin, au schéma organisationnel de toute société ? C'est ainsi que je comprends le grand intérêt que vous portez à la linguistique, de la même façon que l'école psychanalytique française contemporaine, et pour les mêmes raisons : la loi de Zinff, par exemple, nous montre que, en parlant et en croyant parler librement, nous sommes en fait gouvernés par des structures qui sont antérieures à l'immersion de sens à notre propre pensée.

Deuxième étage de la question, à propos de l'histoire : dans la réflexion critique à l'endroit de l'œuvre de Jean-Paul Sartre, que vous proposez à la fin de *la Pensée sauvage*, je passe sur ce sur

quoi on est évidemment d'accord avec vous pour aller à ceci, que vous critiquez dans l'histoire : le fait qu'elle use d'un code bien pauvre ; l'essentiel de son système de codage c'est la chronologie et, au fond, c'est un savoir important mais limité. Car vous dites que néanmoins l'histoire est importante. Or il me semble que pour vous l'histoire consiste assez souvent à dire obscurcissement du sens, que le sens, dans la mesure où il est important, s'exprime beaucoup mieux au moment du jaillissement, dans leur première cristallisation, des structures de la société, que dans le devenir du développement qui leur est imposé.

Pour en arriver au dernier point, j'ai été très étonné quand, dans les dernières pages de *la Pensée sauvage*, vous affirmez que les voies modernes de la science amènent à se rapprocher du monde de la matière par les voies de la communication. Vous montrez que ce processus est en fait le processus même de la pensée magique, laquelle s'est toujours approchée des voies de la nature par les modalités de l'interprétation ; or, personnellement, j'ai de la réticence à penser que les voies de la science contemporaine et les pratiques de la magie soient résorbables dans le même ensemble. Vous avez bien montré qu'il y a ensemble structuré dans l'un et dans l'autre cas, mais – et c'est là que je ne suis pas d'accord quand vous citez Heiting dans ce même chapitre – les systèmes structurés qui sont à l'œuvre dans les sociétés que vous étudiez sont des systèmes structurés totalement saturés, alors que les systèmes axiomatiques de la pensée contemporaine sont des systèmes fondamentalement non saturés. Il me semble que cette opposition doit porter plus loin, mais je serais trop aventureux si je vous demandais de pousser plus loin.

**Claude LEVI-STRAUSS** – Ce sont de gros problèmes ! Le premier, au sujet de la psychanalyse : j'essaie de faire une analyse du sens, mais pourquoi l'appeler une psychanalyse ? Vous venez de montrer, me semble-t-il, que ce qui n'est pas conscient est plus important que ce qui est conscient. Disons que ce que j'essaie de faire, à ma manière, c'est, en tant qu'ethnologue, de participer à une entreprise collective où la collaboration de l'ethnologue tient une place moderne : à savoir, comprendre comment fonctionne l'esprit humain. Donc c'est quelque chose de parallèle, probablement, à une partie – je dis une partie – de ce que font les psychanalystes, parce que dans la psychanalyse, je distinguerai deux aspects : la théorie de l'esprit qui a été élaborée par Freud, et qui est fondée sur une critique du sens (et là, j'ai le sentiment que l'ethnologue fait, sur des ensembles collectifs, la même chose que ce que le psychanalyste fait sur des individus) ; et d'autre part, disons une théorie de la cure, que je laisse complètement de côté. Car je ne crois nullement que, du fait de l'analyse que l'esprit humain entreprend de lui-même, il se trouvera amélioré ; donc, ce n'est pas de ce point de vue une psychanalyse ; et ça m'est complètement égal au total s'il s'améliore ou s'il ne s'améliore pas. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment il fonctionne, et c'est tout. Voilà pour le premier point.

Sur le deuxième, je crains qu'il n'y ait un malentendu, et ce n'est pas la première fois que je le rencontre. Au fond, dans ce dernier chapitre, il n'y a pas du tout une critique de l'histoire, en ce sens que ce n'est pas moi qui ai commencé. Je n'en veux pas à l'histoire ; j'ai le plus grand respect pour elle ; je lis avec infiniment d'intérêt, et même de passion, les ouvrages des historiens, et j'ai 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, ce qui, malheureusement, n'est pas grand-chose quand il s'agit de sociétés sans écriture. J'ai simplement essayé de réagir ou du moins je me suis rebellé contre une tendance qui m'apparaissait très manifeste dans la France philosophique contemporaine, de considérer que la connaissance historique était une connaissance d'un genre supérieur aux autres. Je me suis donc borné à affirmer que l'histoire était une

connaissance comme les autres, qu'il ne saurait exister de connaissance du continu, mais seulement du discontinu, et que l'histoire ne se distingue pas sous ce rapport. Je ne prétends donc pas que le code de l'histoire soit plus pauvre qu'un autre ; ce serait manifestement inexact ; simplement, c'est un code, et donc la connaissance historique souffre des mêmes infirmités que toute connaissance, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'est pas très importante. Vous ajoutez à cela, me semble-t-il, un petit procès d'intention (je le dis sans acrimonie) en m'attribuant une certaine tendance à penser que les hommes s'expriment mieux dans leurs institutions cristallisées qu'ils ne s'expriment dans leur devenir historique. Là vous posez un très gros problème, que nous avons effleuré à plusieurs reprises et que nous aurions dû probablement aborder, que nous abordons grâce à vous, qui est celui des structures diachroniques. Après tout, il ne suffit pas que des événements se situent dans le temps pour considérer qu'ils échappent à toute 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. Peut-être l'histoire, assistée de la sociologie, de l'ethnographie, et de Dieu sait quoi d'autre, y parviendra-t-elle un jour, mais ce jour n'est pas encore arrivé. Par conséquent, le problème des structures diachroniques, il vaut mieux le laisser de côté pour le moment, et nous consacrer aux aspects sur lesquels nous avons solidement prise.

Maintenant le troisième point. J'admets (et on me l'a déjà reproché du côté de nos collègues des sciences exactes et naturelles) qu'il y a dans les dernières pages de la *Pensée sauvage* un peu de lyrisme de mauvais aloi, enfin, je m'y laisse aller à dire un peu plus qu'il n'aurait fallu ; néanmoins, je ne pense pas avoir, à aucun moment, posé une équivalence entre la pensée scientifique moderne et la pensée magique. Vous dites vous-même : l'une est saturée et l'autre est non saturée ; je crois l'avoir écrit, presque dans les mêmes termes, dans le premier chapitre de mon livre lorsque je dis que le signe est un opérateur de la réorganisation de l'ensemble, tandis que le concept est un opérateur de l'ouverture de l'ensemble. Il est certain que, si je voulais établir une équivalence entre la science moderne et la magie, on me rirait au nez, et on aurait raison. Tout ce que j'ai voulu indiquer c'est que la science moderne, dans son progrès, retrouve, par elle-même et en elle-même, un certain nombre de choses qui lui permettent de porter sur la pensée magique un jugement plus tolérant qu'elle ne le faisait naguère.

**Jean CUISENIER** – La difficulté est certainement grande d'appliquer la linguistique structurale à la diachronie. Il y a cependant un cas où, depuis pas mal de temps, on s'attache à appliquer à la diachronie des analyses analogues, c'est en économie politique. C'est dans ce domaine qu'est né et qu'a grandi l'intérêt pour l'étude des types de fluctuations, le repérage des grandes périodes, la délimitation de certaines formes de séquences. On dispose, en effet, pour le XIX<sup>e</sup> siècle, d'une grande quantité d'informations statistiques de bonne qualité et on s'est efforcé de dégager de ces matériaux, par voie empirique, les principaux types de fluctuations. Il y a ainsi un cas – probablement est-il privilégié – où l'analyse structurale porte typiquement sur les séquences et où elle conduit indiscutablement à certains succès. La raison en est, me semble-t-il, que les événements économiques échappent très largement au contrôle conscient et volontaire des sujets humains qu'ils affectent. Lorsqu'on compare par exemple les phénomènes de la parenté et les phénomènes économiques, on est en présence de quelque chose d'analogue, parce que ce sont des phénomènes qui ne sont saisissables que sur de longues périodes de temps, des phénomènes, aussi, sur lesquels la prise et l'intervention volontaire de l'homme sont particulièrement difficiles. Or c'est là

précisément que les analyses structurales, tant pour la synchronie que pour la diachronie, ont probablement rencontré leurs succès les plus remarquables. Ce n'est certes pas un hasard si l'économie a pu développer l'analyse structurale à un point extraordinairement raffiné, par des techniques comme celles du tableau économique, de la comptabilité nationale, des matrices d'input-output. Le succès et le raffinement de l'analyse, quand celle-ci est appliquée aux structures de la parenté et aux structures de l'économie, est une donnée épistémologique qui comporte certainement des enseignements.

**Claude LEVI-STRAUSS** – Oui, je pense aussi qu'elle comporte des enseignements, et des enseignements qui ne sont pas complètement optimistes, pour autant que les phénomènes économiques sont un exemple exceptionnellement favorable, dans la mesure où nous observons d'abord une société où ils ont joué un rôle essentiel depuis longtemps ; d'autre part, le rythme, la périodicité sont rapides ; en un siècle ou un siècle et demi, il s'est passé un grand nombre de choses, dont un certain nombre de récurrences qu'il est possible de noter ; enfin, nos sociétés capitalistes sont ainsi faites que tous ces phénomènes se sont trouvés inscrits, recueillis dans des documents de façon directe ou indirecte ; on peut donc les reconstituer. Déjà dans le cas du langage (et bien que la linguistique diachronique compte à son actif de grands succès) c'est plus difficile, parce qu'il y a un tas de choses, dans l'évolution du langage, qui échappent complètement, du fait qu'elles n'ont pas été transcrites au moment où on pouvait les observer, et qu'il n'en reste pas de trace ou presque pas. Nous n'avons pas toujours la chance de trouver des phénomènes favorables.

**Pierre HADOT** – Vous avez dédié votre livre à M. Merleau-Ponty et d'autre part on m'a fait remarquer que l'expression de l'esprit sauvage se trouvait chez Merleau-Ponty. Est-ce qu'il y a un rapport entre votre pensée et la sienne ? Nous en avons déjà un peu discuté cette année entre nous.

**Claude LEVI-STRAUSS** – Là, je dirai que le rapport n'est certainement pas bi-univoque, dans la mesure où Merleau-Ponty a beaucoup plus eu le sentiment, dans ce qu'il a écrit et dans nos conversations, que ce que je faisais relevait de sa philosophie, que je n'ai eu moi le sentiment de la rejoindre ; probablement à cause d'une certaine incompatibilité, peut-être provisoire, entre la manière dont l'ethnologue et le philosophe posent les problèmes. M. Ricœur y insiste à plusieurs reprises avec beaucoup de raison. Il y a, de la part du philosophe, une espèce d'exigence, que je ne critique pas du tout en la soulignant, mais disons : du tout ou rien. Il est immédiatement soucieux du prolongement d'une position dans d'autres domaines, il désire que la cohérence se maintienne et quand il voit un point où la cohérence faiblit, alors il élève une objection fondamentale, tandis que l'ethnologue est plus insouciant du lendemain. Il essaie de résoudre un problème, et puis un autre, et puis un troisième. S'il y a une contradiction entre les implications philosophiques des trois tentatives, il ne s'en tourmentera pas, car pour lui, la réflexion philosophique est un moyen, non une fin.

**Jean CONILH** – Vous expliquez dans votre livre que la pensée occidentale a toujours été attirée par la pensée sauvage. Je me demande alors si le problème que vous posez n'est pas le suivant : chaque fois que nous tentons une interprétation des sauvages, n'est-ce pas au fond une façon de leur redonner un sens afin de nous comprendre nous-mêmes ? Je vois au XVIII<sup>e</sup> siècle les écrivains parler du bon sauvage, par rapport aux questions qu'ils se posaient. Je vois qu'à l'époque colonialiste bourgeoise, on trouve une conception du primitif qui les présente comme inférieurs (« prélogiques »). Ce qui me paraît remarquable, c'est que, de nos jours, des économistes, voire des romanciers, parlent aussi de structuralisme et se retrouvent dans votre livre. Autrement dit, n'est-ce pas une

philosophie que vous constituez, et même une philosophie pour notre époque ? Mais alors, je puis refuser cette philosophie et reprendre la mentalité primitive en la lisant à un autre niveau, celui des symboles par exemple, et lui redonner un autre sens. En résumé, notre problème est-il de classer ou de donner un sens ?

**Claude LEVI-STRAUSS** – Je crois en effet qu'une des raisons de l'attrait qu'offre l'ethnologie, même pour les non-professionnels, c'est que sa recherche est puissamment motivée au cœur de notre société, dont elle intègre un certain nombre de drames. Mais on doit faire une distinction : après tout, qu'est-ce qui a motivé la constitution de l'astronomie ? Des préoccupations d'ordre théologique, ou bien le désir de tirer des horoscopes et d'assurer le succès des puissants de ce monde à la guerre ou en amour. Là pourtant ne sont pas les vraies raisons de son importance, qui tiennent à des résultats dont l'intérêt se situe sur un autre plan. Je ne pense donc pas qu'il y a contradiction quelconque entre ce double aspect. Nous pouvons très bien reconnaître que, si nous faisons de l'ethnologie ou si nous nous intéressons à l'ethnologie, c'est pour des raisons qui sont scientifiquement impures ; néanmoins, si l'ethnologie doit mériter un jour qu'on lui reconnaisse un rôle dans la constitution des sciences de l'homme, ce sera pour d'autres raisons.

**Paul RICŒUR** – Peut-être que nous pourrions nous entendre justement sur ce champ sur lequel débouche votre propre œuvre. Est-ce que vous mettez votre philosophie parmi les motivations personnelles, passagères, impures ? ou bien pensez-vous qu'il y a une philosophie structuraliste, solidaire de la méthode structurale ? Dans le premier cas, votre œuvre serait philosophiquement neutre ; elle nous laisserait nous-mêmes devant la responsabilité d'opter, à nos propres frais et à nos propres risques...

**Claude LEVI-STRAUSS** – Non, ce serait hypocrite de ma part de le prétendre ; mais là, je ne parle plus comme l'homme de science que j'essaie d'être quand je tâche de résoudre les problèmes ethnologiques, mais comme un homme formé par la philosophie, et qui ne peut pas ne pas être resté plus ou moins philosophe. Sous cette réserve, je confesse que la philosophie qui me semble impliquée par ma recherche est la plus terre à terre, la plus courte de celles que vous avez esquissées dans votre étude, quand vous vous êtes interrogé sur l'orientation philosophique du structuralisme, et avez noté que plusieurs étaient concevables. Je ne serais donc pas effrayé si l'on me démontrait que le structuralisme débouche sur la restauration d'une sorte de matérialisme vulgaire. Mais par ailleurs, je sais trop que cette orientation est contraire au mouvement de la pensée philosophique contemporaine pour ne pas m'imposer à moi-même une attitude de défiance : je lis le poteau indicateur et je m'interdis à moi-même d'avancer sur le chemin qu'il me désigne...

**Paul RICŒUR** – Je penserais plutôt que cette philosophie implicite entre dans le champ de votre travail, où je vois une forme extrême de l'agnosticisme moderne ; pour vous il n'y a pas de « message » : non au sens de la cybernétique, mais au sens kérygmaticque ; vous êtes dans le désespoir du sens ; mais vous vous sauvez par la pensée que, si les gens n'ont rien à dire, du moins ils le disent si bien qu'on peut soumettre leur discours au structuralisme. Vous sauvez le sens, mais c'est le sens du non-sens, l'admirable arrangement syntactique d'un discours qui ne dit rien. Je vous vois à cette conjonction de l'agnosticisme et d'une hyperintelligence des syntaxes. Par quoi vous êtes à la fois fascinant et inquiétant.