

Un Humanisme anthropologique ? La question éthique entre L'Âme primitive de Lucien Lévy-Bruhl et l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss

Auteur : Gason, Laszlo

Promoteur(s) : Cormann, Gregory

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité approfondie

Année académique : 2020-2021

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/13921>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.



UN HUMANISME ANTHROPOLOGIQUE ?

La question éthique entre *L'Âme primitive* de Lucien Lévy-Bruhl et l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss

Travail de fin d'études sous la supervision de M. Grégory Cormann présenté par Laszlo Gason pour l'obtention du grade de Master en Philosophie, à finalité approfondie, à l'Université de Liège.

Année académique 2020-2021

Introduction

L'enjeu philosophique qui guide ce travail de recherche prend sa source dans la critique formulée par Claude Lévi-Strauss à l'égard d'une autre personnalité de l'anthropologie française du vingtième siècle : Lucien Lévy-Bruhl. Dans les *Structures élémentaires de la parenté* en 1949, Lévi-Strauss accuse Lévy-Bruhl de confondre mentalité primitive et mentalité infantile, et l'on trouve à d'autres endroits de l'œuvre de Lévi-Strauss une critique acerbe des thèses de Lévy-Bruhl où il est accusé de considérer la mentalité primitive comme inférieure. Alors que Lévi-Strauss cherche à défendre la rationalité de la pensée primitive, Lévy-Bruhl tente plutôt, en effet, de mettre en évidence toute la particularité de la pensée primitive et ses différences avec la nôtre. Bien qu'ils aient pourtant commencé tous deux leur carrière intellectuelle par la philosophie avant de se tourner vers l'ethnologie, les démarches de ces deux personnalités semblent par conséquent irréconciliables.

Lévy-Bruhl a réalisé plusieurs travaux au sujet de la mentalité des primitifs. En 1910, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* mettait déjà en avant les questions de mentalité infantile, de pensée prélogique ou encore des limites de l'observation anthropologique. Il publie ensuite *La Mentalité primitive* en 1922, puis *La Mythologie primitive* en 1935. Lorsque paraît *La Mentalité primitive*, Lévi-Strauss a à peine 14 ans. En 1935, pour *La Mythologie primitive*, il part à São Paulo pour y devenir professeur de sociologie. À propos de cette période précisément, il écrivait dans *Tristes Tropiques* qu'au moment où il s'apprête à partir au Brésil pour y poursuivre son parcours, il considère la « bénédiction de Lévy-Bruhl »¹ qu'il a reçue comme une condition nécessaire pour devenir ethnographe.

De plus, les travaux récents sur Lévy-Bruhl permettent de mettre en évidence un moment particulier de son œuvre à l'articulation entre des travaux anthropologiques et un contexte politique qui donne à voir quelque chose qui relève d'une interrogation philosophique chez cet auteur. Frédéric Keck a notamment proposé une relecture de *La Mentalité primitive* dans une perspective philosophique et politique, et Thomas Hirsch a quant à lui relu *La Mythologie primitive* pour mettre en avant des questions de sociologie.

Pourtant, entre 1922 et 1935, une œuvre supplémentaire sur la mentalité primitive est écrite et publiée par Lévy-Bruhl, tout en étant très peu relue : *L'Âme primitive*, qui paraît en 1927. Le moment de la publication de *L'Âme primitive* représente une période de formation pour Lévi-Strauss et sa génération. À ce moment, Lévy-Bruhl jouit d'une immense notoriété. Il est considéré comme « l'ambassadeur réputé des sciences sociales françaises »². Il est donc certain que *L'Âme*

1 C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2008, p. 243.

2 E. LOYER, *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion, 2015, p. 113.

primitive a été lue par Lévi-Strauss dès sa parution et que la figure de Lévy-Bruhl a contribué à l'encourager dans une carrière d'ethnologie.

Étant entendu que notre travail s'inscrit dans une démarche de relecture philosophique des travaux de Lévy-Bruhl, en particulier à partir de la critique de Lévi-Strauss, notre hypothèse prendra appui sur une relecture de cette œuvre qui n'a pas été relue de près depuis longtemps, *L'Âme primitive*. En plus de se situer dans une période intéressante du développement des sciences humaines en France, nous pensons qu'il apparaît dans cet ouvrage que les questions philosophiques qui peuvent se poser à partir de Lévy-Bruhl doivent se comprendre dans les termes d'une éthique. L'implication de Lévy-Bruhl dans la question sociale, coloniale et politique de son époque, mise en avant par les relectures contemporaines de son œuvre, ainsi que son ambition explicite de dépasser l'idée que les primitifs sont inférieurs, nous encouragent à prendre une telle orientation dans notre travail.

Dans une première partie, nous commencerons par analyser et contextualiser la critique de Lévy-Bruhl se trouvant dans le chapitre des *Structures élémentaires de la parenté* sur l'illusion archaïque, où Lévi-Strauss prend appui sur des auteurs de tradition maussienne afin de se positionner par rapport aux anthropologues l'ayant précédé. En accusant Freud, Blondel, Piaget et Lévy-Bruhl d'avoir fait l'erreur de considérer la mentalité primitive comme étant à un stade inférieur de développement, il leur oppose les travaux des psychologues Lev Vygotski et surtout Susan Isaacs, qui montrent non seulement une grande différence entre la pensée primitive et la pensée infantile, mais surtout l'importance du principe de don et contre-don dans le développement psychologique des enfants. La critique de Lévi-Strauss fait intervenir des enjeux entre la psychologie et l'anthropologie, pour montrer quels sont les biais auxquels succombent les auteurs qu'il incrimine. Nous examinerons cette critique à travers le choix de ses cibles, de ses sujets ainsi que de ses champions, afin de mettre au jour le positionnement qui est revendiqué par Lévi-Strauss, et ce qu'il révèle de son orientation morale.

Le second chapitre de cette première partie consistera à compliquer la critique grâce aux relectures contemporaines de Lévy-Bruhl qui contribuent à une réinterprétation philosophique de son œuvre : d'abord, Frédéric Keck qui a proposé en 2008³ une relecture de *La Mentalité primitive* afin de montrer son travail sur la question de l'esprit humain, mais également dans un article de 2012⁴, où il montre l'importance de sa pensée pour les « problèmes qui sont encore les nôtres »⁵, notamment politiques, dont doivent s'emparer les philosophes. Plus récemment encore, en 2020⁶,

3 F. KECK, *Lévy-Bruhl, Entre philosophie et anthropologie*, Paris, Éditions du CNRS, 2008.

4 F. KECK, « Lévy-Bruhl, Jaurès et la guerre », dans *Société d'études jaurésiennes*, n° 204, 2012.

5 F. KECK, *Lévy-Bruhl, Entre philosophie et anthropologie*, Paris, Éditions du CNRS, 2008, p. 256.

6 F. KECK, « Les Hommes peuvent-ils "être" des oiseaux ? », dans *Terrain*, octobre 2020, accessible en ligne à l'adresse : <https://journals.openedition.org/terrain/20696>

Keck a proposé dans une série d'articles de réinterpréter les théories de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive comme une modalité de la pensée humaine répondant à des conditions extérieures particulières. Ensuite, nous irons voir du côté de Thomas Hirsch qui s'est focalisé quant à lui, en 2016⁷, sur *La Mythologie primitive* dans laquelle Lévy-Bruhl s'interroge sur la notion de rationalité.

Dans la seconde partie de ce travail, nous mettrons à profit l'horizon de relecture philosophique de Lévy-Bruhl que nous aurons acquis auprès de Keck et Hirsch en consacrant un premier chapitre à une relecture détaillée de *L'Âme primitive*. Nous établirons dans un premier temps le contexte théorique de l'œuvre, pour nous focaliser dans un second temps sur deux aspects précis de l'ouvrage, l'individu et la mort, qui mettent en jeu un geste éthique de la part de Lévy-Bruhl. Nous nous concentrerons sur le vocabulaire utilisé, les adresses directes ou indirectes au lecteur, ainsi que plus généralement le style d'écriture employé par Lévy-Bruhl afin de comprendre les mécanismes du geste philosophique qu'il réalise.

Dans le deuxième chapitre de cette seconde partie, pour tenter de mettre en évidence la position morale de Lévi-Strauss lui-même au sujet de la mentalité des primitifs, nous nous intéresserons à plusieurs approches de son travail se complétant mutuellement pour nous donner une idée plus claire de l'éthique de Lévi-Strauss. D'abord, nous irons voir auprès de la philosophe Catherine Clément qui défend l'idée que l'anthropologie structurale elle-même crée chez Lévi-Strauss un besoin d'éthique qu'il devra combler philosophiquement. Ensuite, nous verrons avec Michel Foucault ce qu'il y a de particulier dans l'ethnologie parmi les sciences humaines, et les connaissances qu'elle peut atteindre. En ayant précisé la spécificité de la discipline anthropologique, ainsi que le besoin éthique créé par l'anthropologie structurale, nous verrons avec Édouard Delruelle les raisons qui poussent Lévi-Strauss à se revendiquer d'un humanisme plus universel, et les moyens qu'il met en œuvre pour atteindre cet objectif. Enfin, nous compléterons cette construction en voyant la façon dont l'anthropologue Emmanuel Terray défend l'idée d'une éthique humaniste de Lévi-Strauss fondée sur l'idée d'une réunion de l'humanité autour de sa propre diversité.

Pour vérifier l'hypothèse d'une philosophie éthique à l'œuvre dans l'anthropologie de Lévi-Strauss, nous nous pencherons sur plusieurs textes parus dans une période du travail de Lévi-Strauss allant de la publication des *Structures élémentaires de la parenté* au début des années 1960. Ce moment se situe entre le commencement de son parcours d'ethnologue avec la publication de sa thèse de doctorat, et un moment de consécration académique du fondateur de l'anthropologie structurale avec son élection au Collège de France. Cette période nous intéresse particulièrement, car elle débute par l'ouvrage qui contient la critique de Lévy-Bruhl, et représente un moment du

7 T. HIRSCH, *Le Temps des sociétés*, Paris, éditions Éditions de l'EHESS, 2016.

parcours intellectuel de Lévi-Strauss où il doit défendre l'intérêt de l'anthropologie structurale auprès des scientifiques, sans que l'aient quitté certaines préoccupations philosophiques probablement héritées de sa formation initiale – en particulier son rapport à Rousseau. De plus, c'est une période qui le voit se transformer peu à peu en une personnalité publique. Cette période nous donne à voir un ensemble de textes relativement courts et moins techniques, qu'il convient de lire les uns avec les autres pour y découvrir un propos plus ouvertement philosophique.

Enfin, pour constater en pratique d'une part la philosophie éthique de Lévy-Bruhl et d'autre part celle de Lévi-Strauss, nous irons finalement regarder du côté de la Société française de philosophie, où ces deux anthropologues ont eu l'occasion de présenter leur travail. Dans les échanges qui ont lieu à cet endroit réunissant de nombreuses personnalités des sciences humaines en France, nous chercherons finalement à voir comment l'anthropologie répond à des questionnements épistémologiques et éthiques concrets dans un cadre encourageant l'échange entre différentes disciplines scientifiques et philosophiques.

À travers ce parcours, notre objectif sera de montrer l'existence d'une éthique de Lévy-Bruhl et les moyens particuliers qu'il utilise pour la faire travailler au sein de son œuvre. Nous tenterons de dépasser la critique de Lévi-Strauss afin de chercher dans son travail également une éthique propre à sa pratique de l'anthropologie. En mettant face à face ces deux auteurs, nous tenterons de voir si l'anthropologie contient en elle-même une orientation éthique, quelle est la nature de cette éthique, ainsi que ses moyens. Grâce à cette relecture de Lévy-Bruhl, nous désirons finalement montrer en quoi la philosophie a tout à gagner en relisant les anthropologues, en particulier celui-ci, pour les aspects fondamentalement éthiques de ses ambitions ethnologiques.

Première partie : Relire Lévy-Bruhl

Chapitre 1 : L'illusion archaïque de Lévy-Bruhl

La réception des travaux de Lévy-Bruhl dans le milieu des sciences humaines et sociales en France dépend fortement de la période de son œuvre consacrée à la mentalité primitive et les critiques qu'elle a suscitées. La publication posthume de ses *Carnets*⁸ en 1949 est pour partie responsable de la dégradation de sa réputation d'anthropologue, car certains y ont vu une forme de rétractation de certains éléments de ses thèses principales sur la mentalité primitive. C'est aussi en 1949 que la thèse de doctorat de Claude Lévi-Strauss intitulée *Les Structures élémentaires de la parenté*⁹ est publiée. Cette œuvre qui marque le début du parcours de Lévi-Strauss vers la reconnaissance en tant qu'anthropologue agit comme un positionnement de sa part dans le champ auquel il est en train d'accéder. Parmi les éléments purement théoriques de cet ouvrage, on trouve aussi plusieurs commentaires à l'égard des différents représentants de sa discipline. D'une part il s'aligne avec la direction donnée par Mauss à l'anthropologie, et d'autre part il contribue à la critique de Lévy-Bruhl, en particulier deux de ses idées principales : la loi de participation et la mentalité prélogique.

Or, la critique de Lévi-Strauss envers Lévy-Bruhl ne s'arrête pas là. Plus tard dans ses œuvres, il continue de jeter quelques remarques pour se positionner en réaction aux hypothèses de Lévy-Bruhl. Par exemple, dans *La Pensée sauvage*¹⁰ en 1962, Lévi-Strauss nomme à quelques occasions la loi de participation pour signaler l'inefficacité de cette hypothèse. C'est principalement l'idée d'une mentalité prélogique qui fait l'objet de ses remarques, tant il assimile cette idée à celle de totémisme pour laquelle il se montre très critique, surtout dans *Le Totémisme aujourd'hui*¹¹ en 1962 également où il monte au créneau contre les théories selon lui fausses et dépassées de l'anthropologie telle qu'elle s'est pratiquée dans le passé. Lévi-Strauss dénonce particulièrement la « fausse antinomie »¹² opposant une mentalité logique d'un côté et une mentalité prélogique de l'autre. D'après lui au contraire, la pensée primitive est tout aussi logique que la mentalité positive lorsqu'elle s'applique à connaître un univers comprenant des propriétés à la fois physiques et sensorielles. Lévi-Strauss dit s'opposer à Lévy-Bruhl en affirmant contrairement à lui que les primitifs ne pensent pas seulement à partir de leur affectivité.

8 L. LÉVY-BRUHL, *Carnets*, édition numérique réalisée par Jean-Marie Tremblay à partir de LÉVY-BRUHL, *Carnets*, Paris, PUF, 1949, téléchargeable à l'adresse : http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/carnets/carnets.html

9 C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1967.

10 C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2008.

11 C. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Gallimard, « La Pléiade » 2008.

12 C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2008, p. 847.

En outre, Lévi-Strauss s'oppose à l'idée que la pensée primitive se fonde sur la loi de participation qui elle-même repose sur la confusion entre le monde physique et le monde mythique. Alors que Lévy-Bruhl considère comme peu « supportable » l'idée qu'un sauvage puisse raisonner à partir d'analyse et de raisonnement¹³, Lévi-Strauss affirme que la pensée primitive est une pensée quantifiée. En cela, il se range derrière les affirmations de Durkheim et de Mauss. La pensée primitive procède par l'entendement, c'est-à-dire à partir d'oppositions et de distinctions entre les objets du monde ou entre les termes d'un raisonnement. En cela, elle est similaire à la pensée logique.

Toutefois, la critique la plus intéressante de Lévi-Strauss à l'égard de Lévy-Bruhl se trouve bien dans *Les Structures de la parenté*, en particulier au chapitre intitulé « l'illusion archaïque » où il dénonce une erreur majeure commise par Lévy-Bruhl ainsi que d'autres scientifiques de la même époque. De plus, ce chapitre contient une thèse intéressante de Lévi-Strauss au sujet de la figure de l'enfant au sein d'une anthropologie se voulant philosophique. En faisant jouer l'un contre l'autre l'hypothèse fautive de certains anthropologues, dont Lévy-Bruhl, et sa propre hypothèse sur ce sujet, aidée de travaux contemporains en psychologie notamment, Lévi-Strauss clarifie son positionnement dans le champ intellectuel de sa propre époque. Relire le chapitre sur l'illusion archaïque en le comprenant dans ce moment permet de contextualiser la critique faite à Lévy-Bruhl et en saisir les aspects centraux ainsi que les enjeux qui y sont liés.

1.1 Les fondements de la pensée primitive

Ce chapitre des *Structures élémentaires de la parenté* s'attaque aux préconceptions de certains anthropologues qui les conduisent à considérer que la pensée des primitifs est une pensée infantile. Ce sont en particulier les travaux de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive qui sont critiqués, car ils feraient le postulat que la pensée des primitifs est inférieure à celles des civilisés. Lévi-Strauss souhaite dépasser cette approche et y opposer de nouvelles considérations sur la pensée des primitifs à partir d'autres travaux, notamment en psychologie. Or, les idées de Lévy-Bruhl qui sont critiquées dans ce chapitre s'avèrent dépendre essentiellement de l'image dégradée dont ses travaux héritent de la postérité, une image qui s'éloigne pourtant de ses intentions philosophiques réelles.

Le chapitre sur l'illusion archaïque se situe à un moment de l'ouvrage où Lévi-Strauss expose le cadre des différentes sociétés auxquelles il s'intéresse, dans la perspective de démontrer l'existence d'un socle commun à la multiplicité des variations des pratiques sociales à travers les sociétés dites primitives qui occupent la planète. Au départ de ce chapitre, il explique vouloir clarifier ses propres prémisses au sujet des « structures fondamentales de l'esprit humain »¹⁴. Il tient

13 C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, éditions Gallimard, « La Pléiade », 2008, p. 828.

14 C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1967, p. 98.

à identifier ces structures et comprendre leur rôle dans la pensée humaine en trouvant la méthode qui donne accès à leur analyse. En somme, dans une perspective structuraliste, Lévi-Strauss veut prendre le temps d'analyser sérieusement les structures mentales des sociétés humaines afin de démontrer leur universalité.

Dans cette optique, Lévi-Strauss distingue un certain nombre de règles partagées par toutes les sociétés humaines, qu'il importe d'observer dans leur « concrète et universelle réalité »¹⁵. Une fois ces règles établies, il convient de se pencher sur deux questions principales : d'où proviennent ces règles, et est-ce qu'elles suffisent à rendre pleinement compte des phénomènes sociaux humains. En revanche, il y a selon Lévi-Strauss un domaine d'étude où, quelles que soient les expériences faites et les comparaisons qui peuvent être dressées, c'est l'expérience de l'universalité qui est la plus nette voire la plus véritable. Il s'agit de la pensée infantile.

[...] il est un domaine qui nous met en présence d'une expérience plus universelle, encore, que celle résultant de la comparaison des mœurs et des coutumes : c'est celui de la pensée infantile, qui fournit, à toutes les cultures, un fond commun et indifférencié de structures mentales et de schèmes de sociabilité où chacun puise les éléments qui lui permettront de construire son modèle particulier.¹⁶

Lévi-Strauss offre rapidement les clés à son lecteur pour comprendre son positionnement sur cette question. D'après lui, il est tout simplement faux de croire que la pensée de l'enfant se situe au fondement de la pensée humaine en général, parce qu'elle serait à un stade évolutif inférieur de celle de l'adulte :

L'enfant ne les laisse pas apercevoir parce que sa pensée offre l'image d'un prétendu « stade » de l'évolution intellectuelle, mais parce que son expérience, moins que celle de l'adulte, a subi l'influence de la culture particulière à laquelle il appartient.¹⁷

En effet, c'est parce que son expérience est moins imprégnée de l'influence de la culture particulière dans laquelle il vit que l'enfant paraît être à un stade de développement différent de celui de l'adulte. C'est pour des raisons très pragmatiques liées au temps réel vécu par l'enfant dans le monde que celui-ci paraît naturellement moins imprégné de la culture dans laquelle il évolue qu'un adulte qui subit l'influence de cette culture depuis plus longtemps.

Parallèlement à cette réponse plutôt claire à une question cruciale, Lévi-Strauss glisse une phrase qui retient notre attention tant elle détermine son point de vue et ses idées sur la vision anthropologique du problème de la pensée infantile. En parlant des mécanismes de la pensée infantile, il dit que ceux-ci sont difficiles à atteindre en les analysant théoriquement. La raison qu'il

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, p. 99.

17 *Ibid.*

donne à cette difficulté est simplement que ces mécanismes de notre esprit sont si fondamentaux que nous peinons à les atteindre. Il faut creuser dans les abysses de notre activité mentale pour y trouver ces formes d'activité mentale « enfouies aux plus profonds recoins de l'esprit. »¹⁸

Lévi-Strauss évoque ensuite les recherches de la psychologue Susan Isaacs, en réponse aux illusions des anthropologues. Il passe par la psychologie, car il pense que cette science permet de prendre la mesure des mécanismes mentaux de l'enfant sous une forme « concrète et vivante »¹⁹, la forme la plus à même de nous faire apparaître nettement ce fonctionnement qui nous est autrement dur à accéder intellectuellement. Parmi les observations en psychologie de l'enfance de Isaacs relatées par Lévi-Strauss, on notera l'importance et la force du sentiment de désir de possession chez l'enfant, voire de possession exclusive, qui provient d'une peur fondamentale de se retrouver en situation de vulnérabilité face aux autres. D'après la psychologue, c'est à partir de cette crainte que se développe l'apprentissage de l'arbitrage chez l'enfant. L'apprentissage d'un besoin d'égalité chez l'enfant provient de la découverte que l'égalité est le minimum acceptable par l'autre qui permette à l'enfant de ne pas posséder moins, et donc se trouver en situation de faiblesse matérielle. Isaacs conclut que la découverte de la réciprocité chez l'enfant démontre que ce qui donne sa valeur aux choses se trouve dans la relation à l'autre.

La psychologue évoque également la question de la pratique du *don* entre les enfants, un thème primordial pour l'anthropologie depuis que Marcel Mauss en a fait l'objet d'un ouvrage important pour la pensée de Lévi-Strauss. La valeur du geste de don consiste en l'amour qu'il traduit plus que le cadeau qui est effectivement donné. La capacité de donner est perçue par l'enfant comme un signe de sa propre puissance. Ce mécanisme s'applique aussi bien pour les dons matériels que les dons de services. Lévi-Strauss précise que ce qui pourrait paraître pour une digression d'un point de vue ethnologique n'en est pas une, car on retrouve des comportements très nettement comparables à ceux décrits par Isaacs dans les sociétés eskimo, par exemple. Ainsi, on fait le constat d'une forte ressemblance entre les comportements enfantins et ceux de sociétés dites primitives. C'est à partir de cette observation que Lévi-Strauss introduit le besoin de s'interroger sur les raisons de la ressemblance, voire d'une certaine correspondance, « entre la société infantile et les sociétés dites primitives »²⁰.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, p. 102.

1.2 Entre pensée primitive et pensée infantile

Le rapport entre les primitifs et les enfants quant à leur pensée est un élément central de ce chapitre des *Structures élémentaires de la parenté*. Lévi-Strauss a posé le problème à partir de considérations d'une psychologue, ce qui lui permet d'affirmer la pertinence des remarques qui suivent. Il affirme :

Le problème des rapports entre pensée primitive et pensée infantine n'est, en effet, pas nouveau. Et il a été posé dans des termes à peu près immuables, par des auteurs aussi éloignés par ailleurs que les analystes et certains psychologues comme Blondel et Piaget. Il est tentant, en vérité, de voir dans les sociétés primitives une image approximative d'une plus ou moins *métaphorique* (nous insistons sur ce mot) enfance de l'humanité, dont le développement intellectuel de l'enfant reproduirait aussi, pour sa part et sur le plan individuel, les stades principaux.²¹

Lévi-Strauss cite d'emblée un certain nombre d'auteurs issus de disciplines variées, de la psychanalyse à la philosophie, qui auraient cédé à ce qu'il pense être un biais d'analyse. Il cite principalement Sigmund Freud et Maurice Blondel, ainsi que Jean Piaget. Ces différents auteurs auraient pris cette *métaphore* approximative de façon plus ou moins sérieuse, mais suffisamment pour se risquer à faire une « tentative hasardeuse d'assimilation »²² entre la pensée infantile et la pensée primitive. Lévi-Strauss ne manque pas d'évoquer un extrait d'un ouvrage de Piaget lui-même qui met en garde sur ce parallèle qui, trop rapide peut-être, qui risquerait d'éclipser les divergences trop importantes pour être ignorées entre ces deux mécanismes de pensée.

Pourtant, ces « conseils d'une sage prudence, qu'on aimerait voir plus systématiquement suivis »²³, ne suffisent pas. Ce passage précautionneux dans l'œuvre du psychologue est contrebalancé par un autre extrait cité par Lévi-Strauss, dans lequel Piaget affirme que tôt ou tard on considérera que la pensée infantile se situe sur le même plan que la mentalité primitive théorisée par Lévy-Bruhl, la conscience morbide chez Blondel, ou encore la pensée autistique chez Freud. Tout pris en compte, il semblerait que l'auteur des *Structures élémentaires* distingue chez cet ensemble d'auteurs, représentatifs de leur branche de ce qu'on appellera les sciences humaines, un même biais qui nuit à la compréhension de la spécificité de la pensée de l'enfant, sans doute autant que celle du primitif.

Alors que plus tard dans sa carrière, Lévi-Strauss se consacra à deux ouvrages (*Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*) pour démystifier une partie des théories qui ont été formulées sur la mentalité primitive, on note déjà dans les *Structures élémentaires* la présence d'un anthropologue dans la critique de Lévi-Strauss : Lucien Lévy-Bruhl, auteur de nombreux travaux sur la mentalité primitive.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*, p. 103.

23 *Ibid.*

Lévi-Strauss évoque alors un certain nombre d'éléments qui démontrent la faiblesse de l'hypothèse de la comparabilité entre pensée infantile et primitive. Le premier argument en défaveur de cette hypothèse est selon les propres mots de Lévi-Strauss « très simple »²⁴ : l'enfance est un état du développement humain qui se trouve chez lesdits civilisés, mais également chez lesdits primitifs, ou encore chez les aliénés. Autrement dit, il est d'emblée hasardeux de faire de la pensée infantile une catégorie isolable, puisque l'enfant peut toujours être à la fois enfant et primitif, enfant et aliéné, aussi bien que le primitif peut être aliéné, etc. La catégorie d'enfant se heurte alors à son nécessaire croisement avec d'autres catégories, qui posent problème lorsqu'on tente de les comparer pour elles-mêmes. L'auteur cite en exemple les travaux de Lev Vygotski, qui font état d'une forte différence observable entre la pensée primitive et la pensée des enfants.

De plus, quand on est amené à observer les sociétés dites primitives, on constate forcément que le problème d'interaction et de compréhensibilité entre la mentalité des adultes et des enfants y a aussi lieu. Alors, quelle que soit la société, civilisée ou primitive, la pensée infantile est en décalage avec la pensée adulte, ce qui implique qu'il est difficile d'imaginer une ressemblance substantielle entre la pensée d'un enfant quelque part et celle d'un adulte autre part. Lévi-Strauss évoque des observations faites par Piaget sur l'acquisition de certaines notions communes aux adultes d'une société par les enfants de cette même société. Une nouvelle fois, Piaget est mis en défaut par la contradiction entre certaines réserves qu'il exprime, et les fondements de certaines de ses hypothèses sur la pensée de l'enfant.

En somme, d'une part, il est délicat d'imaginer que la pensée infantile est comparable à une autre forme de pensée, car elle est elle-même toujours potentiellement prise dans le schéma d'une autre forme de pensée. D'autre part, quelle que soit la culture observée, la différence entre pensée adulte et enfantine est manifeste, ce qui implique qu'une pensée infantile ne peut jamais être tout à fait assimilée à une pensée adulte quelconque.

En s'intéressant toujours à la pensée de Piaget, Lévi-Strauss va mettre au jour un autre déploiement fallacieux de l'idée d'une ressemblance entre pensée primitive et infantile. Il s'agit précisément d'une idée visant en quelque sorte à expliquer cette ressemblance en passant par le détour hasardeux d'une recherche de l'origine de la pensée elle-même. En effet, Piaget est cité dans des endroits de son œuvre²⁵ où il laisse entendre qu'on peut dresser un certain rapport entre le développement de la pensée chez l'enfant, et celui de la pensée à l'échelle de l'humanité. Ainsi on détecterait des similarités entre certaines étapes de développement de la pensée depuis l'antiquité grecque par exemple, et certaines étapes du développement de l'intelligence chez l'enfant qui

24 *Ibid.*

25 En l'occurrence, *La Formation du symbole chez l'enfant* en 1945.

devient adulte ; en particulier la pensée conceptuelle. Cette observation conduit Piaget à considérer que les sociétés primitives sont donc plus proches du stade infantile de la pensée, ce à quoi Lévi-Strauss va s'attaquer.

Or, si l'on s'intéresse à la formulation de Piaget lui-même, on observe une tournure intéressante formulée comme une supposition : « plus une société est primitive, plus est durable l'influence de la pensée de l'enfant sur le développement de l'individu »²⁶. On voit ici apparaître des notions qui éveillent notre curiosité, car le psychologue semble considérer que c'est la pensée infantile elle-même qui exerce une influence plus grande sur la pensée de la société adulte. Alors, on quitte la conception d'une pensée infantile comme simplement un stade inférieur de la pensée adulte, pour entendre qu'il s'agit d'un système à part, suffisamment fort pour exercer une influence sur toute une société.

Bien que Lévi-Strauss ne se penche pas sur cette idée dans ce sens précis, il nous semble qu'elle exprime, à nouveau de la part de Piaget, le soupçon qu'il y a des choses plus profondes à étudier dans la pensée infantile. Peut-être est-ce le signe que pour lui également, la pensée de l'enfant est un système à part qui ne se caractérise pas par son défaut par rapport à la pensée de l'adulte, et c'est en ce sens que nous pensons qu'il serait fécond de l'étudier.

Une nouvelle fois, Lévi-Strauss va s'appuyer sur les études de Susan Isaacs pour démontrer son point, en l'occurrence que « la pensée logique de l'enfant (n'est pas irréductible) à celle de l'adulte »²⁷. Il va plus particulièrement s'intéresser à la notion de maturation chez Piaget, plus généralement au développement de la pensée de l'enfant et formuler une idée importante au sujet du caractère situationnel de cette pensée, et plus généralement de la pensée humaine en tant qu'elle évolue. En ayant fait un rapide exposé de la théorie des quatre phases du développement de l'enfant, Lévi-Strauss montre, à l'appui des travaux d'Isaacs ainsi que d'autres psychologues tels que Basov, que « entre pensée primitive et pensée civilisée, il y a sans doute des différences, mais celles-ci sont uniquement dues au fait que la pensée est toujours "situationnelle" ».²⁸ La question de la *situation* d'une pensée est primordiale pour comprendre la position de Lévi-Strauss sur la possibilité ou non de hiérarchiser entre différentes formes de pensée. Si les formes de pensée dépendent de leur situation, c'est bien qu'elles doivent s'y adapter. Dans la mesure où Lévi-Strauss reprend les mots de Basov, on peut croire sans peine que Lévi-Strauss reprendrait également à son compte l'interprétation que donne Rousseau de la diversité des sociétés humaines. Selon lui en effet, c'est

26 C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1967, p. 105-106.

27 *Ibid.*, p. 106.

28 *Ibid.*

l'accroissement démographique accompagnant le passage des humains à la culture qui les a obligés à « diversifier leurs manières de vivre »²⁹ en adéquation avec leur milieu particulier.

Ensuite, Lévi-Strauss précise que la pensée de l'enfant fonctionne de façon substantiellement semblable à celle de l'adulte. Il précise également que la vie sociale exerce une influence sur l'enfant dès le plus jeune âge. C'est une idée en faveur de l'hypothèse des différences d'expérience comme responsables des divergences entre la pensée adulte et infantile. C'est également une idée depuis laquelle on peut montrer l'intérêt de l'étude de l'enfant pour la sociologie aussi bien que la psychologie, et l'anthropologue détaille en quoi l'idée d'une ressemblance entre pensée primitive et infantile est non seulement trompeuse, mais aussi elle éloigne de l'intérêt réel du caractère effectivement spécifique de la pensée infantile, alors que cela peut être intéressant pour l'anthropologie si on la considère dans toute sa spécificité.

En effet, si la différence entre la pensée de l'enfant et celle de l'adulte est fondamentalement une question de confrontation plus ou moins longue à l'expérience, comme il l'avait affirmé à l'appui des travaux d'Isaacs notamment, alors quelle que soit la culture dans laquelle on se situe, on peut dire que la quantité de temps dont un enfant a disposé pour avoir la possibilité de développer sa pensée est toujours moindre que celle d'un adulte. Un individu plus jeune aura toujours moins de quantité temporelle d'expérience qu'un individu plus vieux, car ce dernier a l'avantage d'avoir vécu plus longtemps et accumulé potentiellement plus d'expériences, quelle que soit la société à travers laquelle on fait l'expérience du monde. Autrement dit : « La culture la plus primitive est toujours une culture adulte, et par cela même incompatible avec les manifestations infantiles qu'on peut observer dans la civilisation la plus évoluée. »³⁰ Cette idée réfute donc toute similarité entre une pensée infantile et une pensée primitive, tout autant qu'elle donne l'horizon d'une possible étude de la pensée infantile pour la sociologie et l'anthropologie sur des bases plus solides qui permettront d'accéder à des conclusions plus vraies.

Après avoir exposé ces arguments, Lévi-Strauss considère acquise l'idée selon laquelle on ne peut rapprocher la pensée de l'enfant civilisé de l'adulte primitif, mais aussi qu'il ne faut pas exagérer les différences entre les structures de pensée de l'enfant et de l'adulte. Mais cela étant posé, l'anthropologue se propose d'étudier quel est le rapport entre les « manifestations mentales »³¹ de ces deux manières de penser.

29 C. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2008, p. 542.

30 C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1967, p. 107-108.

31 *Ibid.*, p. 108.

1.3 Les structures de la pensée humaine

Dans cette partie, la notion de structure chère à Claude Lévi-Strauss apparaît franchement. En effet, d'après lui, les structures mentales de l'adulte, ses « schèmes mentaux », sont le produit du développement circonstanciel de certaines structures fondamentales données au départ. En somme, dans la pensée de l'enfant encore vierge d'une trop forte influence culturelle se trouverait une totalité de structures à l'état de germes. L'adulte, au cours de sa socialisation et de son développement lorsqu'il avance en âge va procéder à un agencement de certaines de ces structures, les développer, en abandonner d'autres, et ce en fonction des nécessités auxquelles il est confronté dans la société dans laquelle il se trouve en tant qu'environnement. On voit ici dans quelle mesure la culture spécifique de l'individu influence son développement, mais aussi précisément en quoi elle détermine la différence qu'on pourra observer entre l'enfant et l'adulte plongés dans un même environnement social. Dans ce schéma d'explication, on comprend que les exigences de l'environnement, en particulier social, produisent une sélection de certaines facultés, leur « cristallisation »³², et le rejet inévitable de certaines autres pour la pensée de l'adulte. C'est également le groupe social particulier qui assurera la perpétuation impérative de cette sélection à travers la culture, et à plus forte raison à travers l'éducation des jeunes enfants.

Lévi-Strauss explique de cette façon la différence entre les manières de penser des différentes cultures à travers le temps et l'espace. Mais cette théorie explique aussi toute la particularité, et plus encore le grand intérêt, de la pensée de l'enfant, car selon cette hypothèse « Chaque enfant apporte en naissant, et sous forme de structures mentales ébauchées, l'intégralité des moyens dont l'humanité dispose de toute éternité pour définir ses relations au Monde et à Autrui. »³³ Dans cette perspective, c'est donc la pensée de l'enfant qui constitue le « substrat universel »³⁴ et les formes de pensée adulte qui en sont les structures diverses et en quelque sorte rejetons. Lévi-Strauss nous dit par la même occasion qu'en observant les structures mentales des individus on découvre que « plus nous nous enfonçons vers les niveaux profonds de la vie mentale, plus celle-ci nous présente des structures, dont le nombre diminue en même temps que s'accroît leur rigueur et leur simplicité. »³⁵

Pour consolider cette hypothèse, l'auteur propose d'étudier plusieurs pistes, dont celle de la langue. On connaît l'importance de cette discipline dans l'histoire du structuralisme, notamment avec les travaux de Jakobson, dont Lévi-Strauss s'est beaucoup inspiré pour ses propres travaux. En effet, il rappelle que l'apprentissage du langage chez l'enfant suit un développement comparable à

32 *Ibid.*, p. 109.

33 *Ibid.*, p. 108.

34 *Ibid.*, p. 109.

35 *Ibid.*, p. 110.

celui qu'il propose pour l'ensemble des structures mentales. Lorsque l'enfant commence à parler de façon articulée, il est capable de produire la totalité des sons « réalisables dans le langage humain »³⁶. Dans le cas du langage également, c'est la langue particulière que l'enfant sera amené à parler qui déterminera quels sons il va pouvoir prononcer plus habilement et quels sons il ne pourra plus. La sélection-spécialisation de certaines potentialités permet le développement particulier, mais entraîne nécessairement la perte des possibles non actualisés :

La pensée de l'adulte se construit autour d'un certain nombre de structures, qu'elle précise, organise et développe du fait de cette seule spécialisation, qui constituent une fraction seulement de celles qui sont initialement données, de façon encore sommaire et indifférenciée, dans la pensée de l'enfant.³⁷

Dans le cas du langage, cette spécialisation permet tout simplement la communication, qui n'est pas possible avant qu'elle soit opérée. Dans le cas des structures mentales plus généralement, elle permet sans doute tout simplement la communauté, la culture, la société. C'est ce que Lévi-Strauss semble penser lorsqu'il écrit que le « domaine des relations inter-individuelles »³⁸ est soumis à cette même fatalité : avant la spécialisation, tout est possible, mais rien ne se réalise. Après, seul un segment réduit des possibles est rendu effectif, mais c'est la condition nécessaire de sa fonctionnalité. La socialité, comme le langage, doit s'élaguer et se particulariser pour devenir fonctionnelle, et « c'est par l'incorporation de l'enfant à sa culture particulière que cette sélection se produit. »³⁹

Au cours de l'exposé de cette théorie, Lévi-Strauss va utiliser un autre adjectif intéressant pour qualifier la pensée infantile, c'est son caractère indifférencié. D'après l'anthropologue, il faut se méfier d'utiliser ce terme, car il considère qu'il faut plutôt penser les structures mentales des enfants comme porteuses d'un « système de différenciation différent du nôtre »⁴⁰. Plus précisément, l'auteur laisse entendre que la différence de ce système tient même en l'existence simultanée de plusieurs systèmes accessibles à l'enfant, qui ne peut donc faire autrement que de s'axer successivement sur l'un à la suite d'un autre. Ces multiples systèmes résultent de l'existence de la totalité des potentialités mentales dans l'esprit de l'enfant, et il est donc malaisé de cibler précisément desquels il puisse s'agir. Une certaine confusion règne au sein du grand bassin d'embryons de facultés dans la pensée infantile, ce qui peut amener à faire des erreurs lorsqu'on l'étudie.

36 *Ibid.*, p. 109.

37 *Ibid.*, p. 108.

38 *Ibid.*, p. 110.

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*

Pour illustrer la façon dont il explique la façon dont fonctionne la mentalité infantile, avec une multiplicité de potentialités mentales dans laquelle il opère la sélection différemment selon sa culture, Lévi-Strauss utilise le mot de « polymorphisme » qu'il emprunte à la notion de polymorphisme sexuel chez Freud, pour proposer l'idée de l'enfant « social polymorphe »⁴¹. Lévi-Strauss reprend ce mot de *polymorphisme* pour conceptualiser son hypothèse sur la pensée infantile, qui ne concerne pas la sexualité, mais bien la socialité. Lévi-Strauss utilise ce mot spontanément pour exprimer métaphoriquement l'idée d'une *pluralité de formes* possibles pour une socialité chez l'enfant devenant adulte, lorsqu'il s'assimile à une culture ou à une autre. Lévi-Strauss précise son utilisation d'une telle idée plus tard dans le texte en préférant à une pluralité de formes mentales chez l'enfant une totalité en puissance.

Après cette parenthèse lexicale, Lévi-Strauss reprend rapidement son constat originel d'une confusion, chez de nombreux auteurs, entre la pensée infantile et la pensée primitive. Lévi-Strauss en donne ici une interprétation plus précise : puisque la pensée de l'enfant constitue le substrat universel à toutes les formes de pensée à travers les cultures, l'adulte peut y reconnaître une image plus ou moins vague de sa propre façon de penser. Ainsi lorsqu'on observe la pensée infantile portant la trace de notre pensée adulte, « les différences nous frappent plus que les similitudes »⁴², ce par simple effet de contraste. C'est de cette façon que se fait jour l'impression de ressemblance entre la façon de se comporter d'un adulte d'une culture étrangère, et un enfant de sa propre culture, qui porte en lui les germes de n'importe quelle culture, la nôtre comme une autre. Il s'agit d'une confusion facilement explicable, d'un préjugé même, que « les mœurs les plus éloignées des nôtres nous apparaissent toujours, et très normalement, puériles. »⁴³ D'ailleurs, Lévi-Strauss précise que la confusion et la comparaison sont faites de la même manière par lesdits primitifs vis-à-vis de nos cultures.

En effet, les formes mêmes de la pensée infantile sont plus libres, car elles ne se conforment pas ni ne sont intégrées totalement à la culture dominante de leur groupe. Cette synthèse inévitable est instable justement parce qu'elle se réalise sur un plan individuel, bien plus que sur un plan social, alors qu'il s'agit bien de la société qui est le cadre de cette tension. Cela doit suffire à montrer que la pensée dite primitive n'est pas plus archaïque que la pensée dite civilisée. La pensée infantile diffère de la pensée adulte uniquement en extension :

Ce n'est donc pas parce que les enfants diffèrent des adultes au double point de vue de leur psychologie individuelle et de leur vie sociale qu'ils offrent un intérêt exceptionnel pour le psychologue et pour le sociologue ; c'est, au contraire, parce que, et dans la mesure où ils leur

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*, p. 111.

43 *Ibid.*

ressemblent. Sans doute l'enfant n'est-il pas un adulte ; il ne l'est, ni dans notre société, ni dans aucune autre, et dans toutes, il est également éloigné du niveau de la pensée de l'adulte ; si bien que la distinction entre pensée adulte et pensée infantile recoupe, si l'on peut dire, sur la même ligne, toutes les cultures et toutes les formes d'organisation sociale.⁴⁴

C'est ce caractère, de *panmorphisme* dans la pensée infantile qui rend son étude particulièrement intéressante pour le sociologue, le psychologue, l'ethnologue, et le philosophe. C'est ce passage par une forme fondamentale et primordiale des mécanismes mentaux humains qui donne accès à un niveau « très élémentaire »⁴⁵ des structures humaines en général, fussent-elles celles de sa pensée, de sa culture, de sa société, etc.

Grâce à cet outil, l'ethnologue sera en mesure d'étudier des institutions qui lui paraissent au premier abord très spéciales, et qui s'avéreront « très simples et universelles »⁴⁶ lorsqu'il en sera passé par la considération du panmorphisme de la pensée infantile. D'après Lévi-Strauss, c'est également cela qui explique que la comparaison avec la pensée pathologique intervienne également dans la comparaison principale entre pensée primitive et infantile. Car la pensée du « malade »⁴⁷ dispose, autant que celle de l'enfant, d'une « liberté relative pour élaborer leur propre synthèse. »⁴⁸ Avec ceci de particulier, dans le cas du pathologique, que cela s'exprime sur le plan individuel davantage que social.

Pour résumer les comparaisons parfois fallacieuses, mais, après analyse et reconception, fécondes, faites par les psychiatres, psychologues, sociologues, etc. entre la pensée pathologique, la pensée infantile, et la pensée primitive : « cette dernière est une pensée aussi complètement et systématiquement socialisée que la nôtre, tandis que les premières correspondent à une relative indépendance individuelle s'expliquant, bien entendu, par des raisons différentes dans les deux cas. »⁴⁹ Avec la lecture de ce passage des *Structures élémentaires de la parenté*, nous avons vu en quoi Lévi-Strauss est intéressé de faire la critique du rapprochement entre pensée infantile et pensée primitive. En effet, il critique la façon dont des auteurs qui le précèdent, notamment les anthropologues, ont traité ce sujet. D'après lui, ils ont fait une erreur, que Claude Lévi-Strauss révèle au grand jour, afin qu'elle ne soit plus faite.

La critique de Lévi-Strauss s'adresse à plusieurs auteurs que nous avons nommés, mais étant le représentant principal de l'anthropologie structurale, c'est quand il critique ses collègues anthropologues, présents ou passés, que sa critique nous intéresse particulièrement. Dans la suite de son œuvre, Lévi-Strauss s'en est plus particulièrement pris aux tenants de théories sur le totémisme.

44 *Ibid.*, p. 107.

45 *Ibid.*, p. 111.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*, p. 112.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*, p. 113.

Cette critique est à la base d'une certaine refondation de l'anthropologie sur des bases structuralistes, et explique qu'il se tourne plus volontiers vers Durkheim ou Mauss pour ses inspirations affichées en anthropologie. À l'inverse, dans le chapitre sur l'illusion archaïque, c'est particulièrement Lévy-Bruhl qui est cité en (mauvais) exemple pour certaines hypothèses sur la mentalité primitive.

Chapitre 2 : Lévy-Bruhl aujourd'hui

Dans un chapitre du *Temps des sociétés* consacré à Lévy-Bruhl, Thomas Hirsch fait valoir l'importance qu'a eu la publication de ses *Carnets* sur la réception posthume de l'œuvre de Lévy-Bruhl. D'après les critiques, le commentaire rétrospectif de son œuvre qu'y propose Lévy-Bruhl consiste bel et bien en une rétractation de ses thèses principales sur la mentalité primitive. Nous croyons que les précisions apportées par Lévy-Bruhl plusieurs années après les publications de ses travaux sur la mentalité primitive permettent au contraire de mieux comprendre le geste qu'il a entrepris à travers ces recherches. Il ne s'agit pas de dire que sa pensée n'a pas évolué, mais au contraire que cette évolution est bien réelle et qu'elle témoigne de la volonté de Lévy-Bruhl de proposer une théorie précise et complète sur son sujet d'étude, sans se limiter à des affirmations péremptoires qui ne connaîtraient pas de progrès possible.

Il est vrai que les *Carnets* contiennent notamment des lettres écrites en juin 1938 où Lévy-Bruhl explique à ses lecteurs son intention de changer certains éléments de vocabulaire qu'il a utilisés dans ses travaux sur la mentalité primitive notamment. Il justifie ces changements par une réflexion plus aboutie sur ces sujets ainsi que la volonté d'éviter des termes et des formulations qui peuvent rendre son propos confus. Ainsi veut-il procéder à « un changement d'expression, correspondant à une plus grande précision et à une meilleure interprétation des faits mieux connus »⁵⁰. Lévy-Bruhl reconnaît que sa recherche l'a poussé à mieux connaître son sujet et prendre conscience des subtilités à côté desquelles il avait pu passer.

Le geste principal de cette remise en question de sa propre œuvre de la part de Lévy-Bruhl consiste en l'abandon du terme « prélogique ». Dans ces lettres, il affirme considérer que ce terme ne rend pas compte de la réalité de la mentalité primitive telle qu'il la conçoit. C'est à l'occasion de ce changement de vocabulaire qu'il affirme clairement ce qu'il pense de la mentalité primitive et même de l'esprit humain en général :

[...] je l'affirme avec force ; la mentalité primitive s'oppose à l'autre comme essentiellement différente, et bien que je reconnaisse en même temps l'identité fondamentale de structure de tous les esprits humains: tous capables de raisonner, de parler, de compter, etc.⁵¹

Autrement dit, Lévy-Bruhl confirme son intention originelle de rendre compte à la fois d'une mentalité tout à fait différente et surprenante sur certains aspects et à la fois semblable dans sa structure de base à la mentalité logique. De faire d'une diversité de modes de pensée une expression des variations possibles d'un modèle uni. Sous cet aspect, la démarche de Lévy-Bruhl s'apparente à une méthode structuraliste qu'on retrouve jusqu'à l'emploi du mot « structure ».

50 L. LÉVY-BRUHL, *Carnets*, édition numérique, p. 35.

51 *Ibid.*, p. 36.

Nous ne jugerons pas de la bonne foi de Lévy-Bruhl dans ces extraits, toutefois cet éclaircissement doit nous inviter à porter un regard nouveau sur le travail de Lévy-Bruhl, à la lumière des précisions qu'il y apporte lui-même plusieurs années plus tard. À l'inverse des critiques qui y ont vu des rétractations, nous pensons que cet extrait nous donne une clé de lecture possible des thèses de Lévy-Bruhl et c'est cette lecture neuve que nous allons tenter de faire dans la suite.

La réception de Lévy-Bruhl souffre aussi de l'image qu'il hérite de sa supposée rétractation dans les *Carnets*. Pourtant, en relisant Lévy-Bruhl, on trouve de nombreux éléments qui mettent à mal ces préconceptions. En effet, certains auteurs contemporains se sont penchés sur son œuvre pour y trouver des intuitions philosophiques et théoriques fécondes. Alors que la critique de l'idée d'une mentalité inférieure fut nécessaire pour sortir l'ethnologie d'une posture de supériorité et d'assurance qui l'ont amené à faire des erreurs, il est aujourd'hui possible pour ces relecteurs de Lévy-Bruhl de reconsidérer son travail à la lumière de l'évolution des positionnements scientifiques depuis. C'est le cas de Frédéric Keck et de Thomas Hirsch notamment, le premier ayant consacré de nombreux travaux à une relecture philosophique de Lévy-Bruhl et le second proposant une relecture davantage axée vers la sociologie.

Ainsi, parmi les relectures contemporaines de Lévy-Bruhl, nous nous intéressons à deux en particulier qui participent d'une certaine revalorisation philosophique de l'auteur pour renverser la dévalorisation dont son image a souffert des suites des critiques qu'il a connues, après les *Carnets* mais aussi posthumes. D'une part Frédéric Keck et plus particulièrement son livre *Lévy-Bruhl, Entre philosophie et anthropologie* et d'autre part Thomas Hirsch avec *Le Temps des sociétés*. Les deux auteurs proposent des relectures de son œuvre pour atteindre des objectifs théoriques différents, et s'intéressent pour ce faire chacun à un ouvrage différent de l'œuvre de Lévy-Bruhl. Pour Frédéric Keck, il s'agit principalement de *La Mentalité primitive* publié en 1922. Quant à Thomas Hirsch, il s'est penché principalement sur *La Mythologie primitive* publié en 1935.

De son côté, dans l'optique de faire une histoire des idées, Thomas Hirsch présente l'œuvre de Lévy-Bruhl comme un moment important du développement des sciences sociales en France. Quant à Frédéric Keck, il vise à en dégager les réflexions philosophiques qui nourrissent sa pratique de l'anthropologie, tout en prenant en compte l'importance des dates de publications des différentes œuvres de Lévy-Bruhl. De fait, les deux auteurs s'accordent sur l'intérêt de l'œuvre de l'anthropologue au-delà des limites théoriques de l'anthropologie au sens strict. Nous croyons que ces travaux sont essentiels pour comprendre la portée philosophique de Lévy-Bruhl, car ils démontrent chacun à leur façon la présence d'une éthique et d'un style philosophique dans ses travaux.

2.1 Le Lévy-Bruhl philosophe de Frédéric Keck

L'ouvrage de Frédéric Keck, *Lévy-Bruhl Entre philosophie et anthropologie* consiste à retracer chronologiquement l'évolution de la pensée anthropologique de Lévy-Bruhl, pour montrer la façon dont elle s'inscrit dans les sciences sociales et présente un propos résolument philosophique. C'est cet angle qui nous intéresse, car il met au jour le propos philosophique contenu dans les recherches notamment anthropologiques de Lévy-Bruhl. En mettant en évidence ce propos, Frédéric Keck sera en mesure de faire voir l'application potentiellement politique d'un tel propos. Il le fera plus tard dans son œuvre à la faveur d'une lecture philosophique et *a fortiori* éthique des idées qui se dégagent du travail de Lévy-Bruhl.

Dans l'introduction de son livre, Frédéric Keck décrit comment il souhaite analyser l'œuvre de Lévy-Bruhl et la suite consiste à suivre le développement de la pensée de l'auteur en rapport avec d'autres penseurs sur des sujets analogues. L'ouvrage s'achemine ainsi progressivement vers un exposé de la valeur philosophique de l'anthropologie lévy-bruhlienne autour de la question des « contradictions philosophiques de l'expérience anthropologique »⁵².

Du fait de la position de Lévy-Bruhl dans le champ intellectuel de son époque, « entre philosophie et anthropologie »⁵³, celui-ci prête le flanc à la critique des deux côtés. Il est symétriquement attaqué pour le relativisme culturel dont il ferait preuve, et sur le mentalisme qui transparaît dans ses hypothèses. Pourtant, Frédéric Keck fait valoir la force de la position de Lévy-Bruhl, qui résonne parfaitement avec les façons de faire de la science sociale à son époque. Sa capacité à observer le lointain pour réinterroger le proche, couplée à son regard philosophique sur la pensée elle-même, lui permettent de revaloriser le questionnement philosophique sur la pensée humaine en général. C'est ainsi qu'il faut voir, d'après Frédéric Keck, la coexistence au sein même de l'humanité entre deux « principes logiques »⁵⁴ de la pensée, postulée par Lévy-Bruhl avec la mentalité primitive d'une part, et la mentalité scientifique de l'autre.

D'après Frédéric Keck, la question centrale de l'œuvre de Lévy-Bruhl sur les mentalités humaines est de savoir s'il peut exister dans les esprits des hommes tout autant la loi (logique) de contradiction et la loi (prélogique) de participation. La contradiction apparente entre ces deux lois interroge le postulat d'un sujet pensant humain homogène, et exige ainsi de penser des formes diverses de la pensée humaine, ainsi que leur articulation. Fût-elle une évolution, une transformation, ou encore une coexistence effective, bien que contradictoire.

Dans cette perspective, on est contraint de procéder à deux changements radicaux de paradigme. D'une part, il convient de concevoir, au moins dans un premier temps, la mentalité

52 F. KECK, *Lévy-Bruhl, Entre philosophie et anthropologie*, Paris, Éditions du CNRS, 2008, p. 228.

53 *Ibid.*, p. 7.

54 *Ibid.*

primitive selon un point de vue nominaliste, c'est-à-dire avant tout comme « un ensemble de faits et d'énoncés observés dans les "sociétés primitives" »⁵⁵. Or, puisque Lévy-Bruhl entend rendre raison de cet ensemble, et lui accorder une cohérence interne, il faut également redéfinir la logique. Il s'agira alors, d'autre part, pour l'anthropologue, de rendre raison de la logique telle qu'on la définit comme un « ensemble de principes relatifs à des sociétés et à des formes de pensée géographiquement situées »⁵⁶.

Pour Frédéric Keck, c'est la radicalité de ces opérations qui ont fait que l'œuvre de Lévy-Bruhl a beaucoup été sollicitée soit pour la critiquer soit pour s'en inspirer de la part des courants majeurs de la philosophie qui l'ont suivi : « la philosophie analytique, la phénoménologie et le structuralisme »⁵⁷. Dans l'œuvre de Lévy-Bruhl, la philosophie analytique s'intéressera particulièrement au principe de contradiction, et à la possibilité que ce principe soit absent d'une autre forme de pensée humaine. Quant à la phénoménologie, elle s'intéressera à la notion de prélogique, y voyant la possibilité de considérer un état de la formation des phénomènes dans l'esprit humain, antérieur à leur mise en forme consciente selon les formes logiques de la rationalité. Enfin, le structuralisme se consacre plus spécifiquement à la volonté lévy-bruhlienne de restaurer une cohérence au sein des pratiques et des représentations collectives des primitifs. Les structuralistes s'insèrent dans cette démarche, y voyant un reflet de la leur, selon laquelle « on ne comprend le sens d'un énoncé qu'en le mettant en rapport avec d'autres énoncés à l'intérieur d'un contexte »⁵⁸.

Frédéric Keck montre ainsi comment la pensée et l'œuvre de Lévy-Bruhl se situent à un point central du développement des sciences humaines en France. En introduisant un objet d'étude particulier, la mentalité primitive, Lévy-Bruhl s'inscrit parfaitement dans un moment où se constitue à la fois un savoir sur les sociétés primitives et une réflexion philosophique sur la rationalité occidentale ; pour des raisons historiques particulières, notamment la critique du progrès faisant suite à la Première Guerre mondiale et ses catastrophes. Plus important encore, l'apport de la réflexion de Lévy-Bruhl pour les sciences sociales se double d'un intérêt éthique. En effet, ce moment de réinterrogation de la centralité de la civilisation occidentale d'une part, et d'autre part des principes logiques qui guident son activité politique et morale dans le monde, se voit nourri et bouleversé par les apports de Lévy-Bruhl sur ces deux tableaux. Bien que celui-ci n'en fasse pas explicitement mention dans ses œuvres anthropologiques, cela entre parfaitement en résonance avec le début de sa carrière intellectuelle, lorsqu'il travaille sur des thèmes de morale et de mœurs.

55 *Ibid.*, p. 12.

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*, p. 18.

Frédéric Keck remarque que l'ambiguïté de Lévy-Bruhl, s'il faut le relire comme un intellectuel qui se situe entre la philosophie et l'anthropologie, apparaît également dans son vocabulaire. Notamment dans l'emploi du mot et du concept central de « mentalité ». Alors que pour Thomas Hirsch, cette notion se présente comme une solution pour réconcilier la critique et la valorisation de la rationalité, pour Frédéric Keck elle témoigne de plusieurs biais. À commencer par l'idée implicite contenue dans cette notion, celle que tous les humains participent positivement à une manière de penser, sans pouvoir eux-mêmes s'y rapporter de façon critique. Malgré ces failles, par ailleurs largement exploitées par les critiques de Lévy-Bruhl, Frédéric Keck entend réintégrer sa pensée dans un mouvement philosophique plus profond.

Dans une lecture plus ancrée historiquement du travail de Lévy-Bruhl, Frédéric Keck va se concentrer plus fortement sur l'importance politique de son œuvre. À la fois l'influence que le contexte a eu sur ses travaux et l'impact de ces travaux sur la pensée politique de son temps, et plus tard. Frédéric Keck peint le portrait d'un intellectuel dont la recherche en anthropologie n'est pas exempte d'un propos politique sous-jacent. En mettant au jour des intentions plus profondes chez Lévy-Bruhl, alors qu'il avait déjà démontré le caractère philosophique de son travail, Frédéric Keck montre que son œuvre contient aussi une certaine forme d'éthique qui se traduit par l'adoption d'un style d'écriture inspiré par celui de la philosophie ; ce qui se remarque particulièrement dans la *Mentalité primitive* en 1922. En effet, la date de parution de cette œuvre coïncide avec un contexte post Première Guerre mondiale qui donne du crédit à une interprétation politique et éthique de ce livre, car cet événement impose aux intellectuels de repenser l'action politique d'un point de vue moral, dans la perspective de ne pas reproduire les horreurs du passé.

Frédéric Keck met l'accent sur une période particulière de l'œuvre de Lévy-Bruhl, entre 1910 et 1922 (avec la publication de *La Mentalité primitive*). Durant cette période, marquée par le début de sa « carrière d'ethnologue »⁵⁹, Lévy-Bruhl a très peu publié, mais son travail a pourtant connu un tournant politique avec la publication de *Quelques pages sur Jean Jaurès* en 1916. D'après Frédéric Keck, ce livre fait voir la « signification politique »⁶⁰ du travail philosophique de Lévy-Bruhl jusqu'à cette date, mais surtout il donne les clés pour interpréter l'évolution de sa pensée à la suite des événements de la Première Guerre mondiale.

Pour Frédéric Keck, on peut même considérer que les trois guerres franco-allemandes qu'a connues (ou presque pour la Seconde Guerre mondiale) Lévy-Bruhl constituent une impulsion pour sa réflexion philo-politique, qui prend entre autres la forme d'une réflexion sur la mentalité primitive. En plus d'avoir vécu et écrit pendant une grande période qui a connu de nombreux

59 F. KECK, « Lévy-Bruhl, Jaurès et la guerre », dans *Société d'études jaurésiennes*, n°204, 2012, p. 37.

60 *Ibid.*

bouleversements politiques et sociaux, Lévy-Bruhl occupe une « position d'aîné »⁶¹ parmi les intellectuels français de sa génération qui se sont nourris de ce contexte pour leur travail, et dont l'œuvre intellectuelle a visé à influencer positivement sur la politique de leur temps : Jaurès, Durkheim, Bergson, etc. Ce qui inscrit le plus fortement Lévy-Bruhl dans le champ de la réflexion politique, c'est son alliance avec Jaurès au sujet de l'affaire Dreyfus dès 1894 où Lévy-Bruhl témoigne en faveur de l'accusé (se trouvant être le cousin de son épouse) dès son premier procès. Le rapprochement entre Jaurès et Lévy-Bruhl culmine en 1916 avec sa désignation pour présider la Société des amis de Jaurès, en plus de sa participation aux côtés de Jaurès à la fondation de l'*Humanité* en 1904, et sa rédaction régulière d'articles dans ce journal.

Ce contexte historique et intellectuel doit nous permettre de mieux voir, aux côtés de Frédéric Keck, les « convergences intellectuelles »⁶² entre Jaurès et Lévy-Bruhl, qui constituent une part importante du caractère politique de son œuvre en général. Frédéric Keck met l'accent sur un concept en particulier, qui doit condenser l'aspect politique de l'œuvre de Lévy-Bruhl : le concept de *participation*, qui désigne plus largement « l'insertion de l'intelligible dans le sensible ». Frédéric Keck montre que cette préoccupation était prédominante dans la génération de Lévy-Bruhl. Lorsqu'elle se voit appliquer à la politique dans une veine jaurésienne, elle se traduit par la façon dont « (ce sont) les idéaux produits en commun qui orientent le développement historique »⁶³.

Dans son alliance politique avec Jaurès, on voit s'exprimer sous une forme différente un aspect très présent dans son œuvre anthropologique : l'hésitation ou l'oscillation entre un évolutionnisme et un relativisme. La réflexion des deux hommes sur la question coloniale en témoigne, avec d'un côté l'idée que les idéaux des Lumières peuvent guider toutes les sociétés de la Terre, et de l'autre l'idée que « chaque société est en droit de développer ses propres normes »⁶⁴. Ce questionnement politique fait directement écho aux réflexions de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive, quand il considère que l'esprit humain peut se développer différemment selon les milieux tout en étant unique et semblable à lui-même.

Plus qu'un simple parallèle entre les questionnements politiques et anthropologiques de Lévy-Bruhl, Frédéric Keck voit même entre ceux-ci une perméabilité volontaire. Ainsi, c'est pour s'adresser directement aux administrateurs coloniaux que Lévy-Bruhl emploierait un style facilement lisible dans ses ouvrages sur la mentalité primitive.⁶⁵ Frédéric Keck reformule ainsi la loi de participation de Lévy-Bruhl, dans des termes unissant l'anthropologie à la philosophie et la

61 *Ibid.*, p. 39.

62 *Ibid.*, p. 42.

63 *Ibid.*, p. 43.

64 *Ibid.*, p. 44.

65 *Ibid.*, p. 45.

politique : « les membres des "sociétés primitives" pensent de façon émotive lorsqu'ils perçoivent l'idéal social qui se manifeste dans les entités naturelles composant leur environnement »⁶⁶.

Le travail de rapprochement fait par Frédéric Keck entre les pensées de Jaurès et de Lévy-Bruhl met en lumière des aspects saillants de la pensée de ce dernier, à cheval entre la politique et l'anthropologie. Ce sont les événements historiques ayant montré que le monde est incertain, qui stimulent la pensée de Lévy-Bruhl et font particulièrement évoluer sa conception de la mentalité primitive. Cette évolution tend à rapprocher son travail d'ethnologue de celui de philosophe, et contribue à donner une certaine unité à ses thèses sur ces deux tableaux.

Après cet exposé, il est difficile de voir en Lévy-Bruhl un ethnologue gauchement colonialiste, ou un idéologue aveuglément relativiste. On voit plutôt toute l'ambition politique de l'anthropologie telle qu'elle s'exerce dans un contexte intellectuel comme le sien. Ses ouvrages peuvent être relus dans cette visée, ce qui leur donne d'autant plus de profondeur.

De plus, lorsque Frédéric Keck montre l'évolution de la pensée sur la question coloniale de Lévy-Bruhl dans la période suivant la mort de Jaurès, il insiste particulièrement sur sa définition de la mentalité primitive, qui évolue vers le nom donné à « la situation de toute société en tant qu'elle doit agir sur l'imprévisible »⁶⁷, un aspect de l'esprit humain qui prédomine dans les situations où il faut agir dans des circonstances imprévisibles. En somme, une forme de *vigilance*. La question du vocabulaire utilisé par Lévy-Bruhl pour parler de son objet d'étude joue à nouveau un rôle important dans la compréhension de la portée de sa pensée. C'est une volonté éthique de sa part qui le conduit à employer un style d'écriture philosophique pour toucher son lectorat d'une façon qui correspond à cette volonté.

Alors que Thomas Hirsch s'intéresse aux réflexions de Lévy-Bruhl sur la mythologie primitive et sur l'évolution de son lexique pour requalifier sa pensée, il n'affirme pas la possibilité de dépasser les critiques sur la mentalité primitive à proprement parler. Frédéric Keck quant à lui ne souhaite pas seulement contourner ces questionnements, mais les affronter et rendre justice à certaines notions qui n'ont toujours pas été sauvées de la critique. La relecture contemporaine de Lévy-Bruhl par Frédéric Keck entre 2008 et 2012 permettait dans un premier temps de revaloriser son travail dans ce qu'il a de philosophique en s'appuyant sur 1922, et que la relecture de Thomas Hirsch réinscrit le travail de l'anthropologue dans un moment particulier du développement des sciences sociales en France en se penchant sur son ouvrage de 1935, la notion de mentalité primitive n'avait pas été reconsidérée sur le plan réellement ethnologique.

66 *Ibid.*, p. 46.

67 *Ibid.*, p. 52.

Or, en 2020, Frédéric Keck continue d'écrire au sujet de Lévy-Bruhl et de la mentalité primitive, cette fois dans le but de clarifier son sens profond directement dans la pensée de Lévy-Bruhl. Frédéric Keck propose notamment un « retour » sur un point du travail de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive avec l'exemple emblématique de loi de participation dans l'énoncé « Les Bororos sont des Araras »⁶⁸. Il s'interroge sur la possibilité aujourd'hui de repenser l'énigme de la loi de participation telle qu'elle est mise en scène par Lévy-Bruhl dans la relation de certains propos prononcés par les primitifs. Dans un article à ce sujet⁶⁹, Frédéric Keck envisage au moins quatre manières de repenser cet aspect de la mentalité primitive qu'est la loi de participation : une approche phénoménologique, une approche analytique, une approche structuraliste et enfin une approche épidémiologique. C'est notamment grâce à cette dernière approche, épidémiologique, qu'on comprend la fonction sociale réelle de la mentalité primitive dont la loi de participation permettrait de capter des « signaux d'alerte »⁷⁰ dans l'environnement qui ne sont perceptibles que si l'on ne se distingue pas radicalement de lui. Cela se manifeste dans la capacité des primitifs à se faire les « sentinelles » de leur environnement, notamment dans un contexte épidémiologique « en partant des pathologies qui séparent le groupe social de lui-même et l'obligent à redécouvrir les êtres qui l'environnent »⁷¹.

L'idée de ces signaux d'alerte qu'il faut rester en mesure de percevoir en temps de crise émane directement de l'intérêt de Lévy-Bruhl pour l'affaire Dreyfus dont il fut le contemporain. Frédéric Keck emploie le mot de « sentinelle », repris d'une lettre d'un linguiste français adressée à Dreyfus lui-même, pour expliquer la fonction sociale réelle de la mentalité primitive. Considérer positivement cette forme de mentalité doit permettre de réunir la logique et l'affectivité et permettre une compréhension réelle des représentations primitives à cheval sur ces deux plans. Dans le même geste, cette considération permet de ne plus distinguer radicalement une mentalité purement logique et la mentalité primitive. Cette « logique de sentiments » permet en effet une nouvelle analyse :

[...] analyser comment les émotions morales constituent des liaisons entre les phénomènes sociaux antérieurement aux opérations claires de la conscience. Décrire la façon dont des sentinelles révèlent des phénomènes sociaux obscurs et pathologiques aux frontières entre les entités instituées de la vie sociale, c'est comprendre comment les signes lisibles dans les classifications instituées deviennent des signaux d'alerte en temps de crise.⁷²

L'affaire Dreyfus permet à Lévy-Bruhl de considérer la mentalité primitive d'une façon tout à fait puissante, car les différents partis impliqués peuvent être en quelque sorte rangés dans des

68 Un énoncé qu'il reprend à Karl Von Steinen dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* en 1910.

69 F. KECK, « Les Hommes peuvent-ils "être" des oiseaux ? », dans *Terrain*, octobre 2020.

70 *Ibid.*, §26.

71 *Ibid.*, §32.

72 *Ibid.*, §26.

catégories ethnologiques et compris en ce soir. Dès lors, l'affaire politique dont il est témoin rétroagit sur son analyse ethnologique et conduit Lévy-Bruhl à approfondir sa compréhension des modes de pensée primitifs, qui s'inscrivent dans un contexte particulier dont l'affaire Dreyfus offre le reflet « civilisé » à Lévy-Bruhl.

Dans cet article de 2020, Frédéric Keck fait référence à l'engagement socialiste de Lévy-Bruhl pour justifier ses évolutions théoriques en ethnologie. Aussi montre-t-il qu'entre 1910 et 1922, Lévy-Bruhl change sa perception sur la mentalité primitive sans craindre de le faire savoir plus tard dans les *Carnets* où il ne nie pas l'évolution de ses positionnements théoriques. Des suites de l'événement politique socialiste et de l'affaire Dreyfus, Lévy-Bruhl conçoit la mentalité primitive comme « un ensemble de techniques de divination qui permettent d'anticiper les événements à venir dans un contexte d'incertitude », comprendre la mentalité primitive passe nécessairement par l'analyse des « techniques d'anticipation disponibles dans la diversité des sociétés humaines en ce qu'elles échappent aux lois de prévision de la nature. »⁷³

Dans un autre article de 2020 au sujet du rapport entre la mentalité primitive et les jeux de hasard, Frédéric Keck réitère son interprétation de la mentalité primitive dans ces termes. En revenant sur l'affaire Dreyfus et en particulier les accusations d'avoir tout à la fois écrit et pas écrit le bordereau qui le rendait coupable de trahison, il conclut son propos en affirmant : « Alors que Dreyfus était accusé par l'armée à partir d'arguments dont la rationalité empruntait à la magie et la sorcellerie, et que les dreyfusards devaient avoir recours à la rationalité des Lumières pour le défendre, Lévy-Bruhl et ses compagnons socialistes devaient "penser comme des primitifs" lorsqu'ils se sont engagés dans la guerre »⁷⁴.

2.2 L'approche politique de l'œuvre par Thomas Hirsch

L'ouvrage de Thomas Hirsch s'articule quant à lui autour de la notion centrale de « temps social ». Il se découpe en deux parties, la première traitant de l'apparition de cette notion dans le champ intellectuel français du dix-neuvième siècle, et la seconde étant consacrée au développement de la notion. Dans cette seconde partie, les chapitres concernent pour la plupart un auteur particulier, et décrivent sa participation au développement de la notion. Lévy-Bruhl se voit quant à lui consacrer deux chapitres entiers. Dans ces chapitres, Thomas Hirsch met en avant l'hypothèse d'un Lévy-Bruhl dont la manière d'écrire et le vocabulaire employé témoignent d'une profondeur dans sa pensée, qu'il conviendrait de réinterroger quant à sa valeur pour les concepts de la sociologie et de l'Histoire. Les critiques subies par Lévy-Bruhl servent à Thomas Hirsch de tremplin pour requalifier le travail de l'anthropologue et en faire ressortir la richesse théorique pour les sciences

73 *Ibid.*, §28.

74 F. KECK, « Lévy-Bruhl on gambling », dans *Journal of Ethnographic Theory*, n°10, 2020, p. 428.

humaines et sociales. En somme, c'est en s'intéressant particulièrement aux déplacements lexicaux de Lévy-Bruhl et son style d'écriture philosophique qu'on découvre une position morale envers les primitifs plus complexe et moins caricaturale que celle que défendent les critiques de l'anthropologue.

En effet, Thomas Hirsch commence par mettre en perspective la « disqualification posthume »⁷⁵ de l'auteur, par contraste avec le succès qu'il a pourtant connu dans les années 1920-1930, en particulier avec la publication de *La Mentalité primitive* en 1922. En témoigne la popularisation dans le champ intellectuel d'au moins deux grands concepts qu'il a introduits en anthropologie : le prélogisme et la loi de participation. D'après l'auteur, la popularité de ces notions s'est pourtant souvent accompagnée d'une simplification abusive de ses thèses.

L'entrée de Lévy-Bruhl dans la recherche anthropologique découle de son intérêt pour la sociologie, notamment dans une perspective historique. C'est précisément sa volonté d'exercer une méthode historique qui pousse Lévy-Bruhl à s'intéresser aux sociétés primitives pour les comparer avec les sociétés dites civilisées et au plus haut point du progrès et dresser ainsi un tableau de ce qui serait l'évolution des sociétés. De plus, les thèmes amenés en anthropologie par Lévy-Bruhl ont eu un impact sur la pensée française qui en hérite. En atteste, par exemple, un éloge fait par Marcel Mauss lors d'une intervention à la Société française de philosophie⁷⁶. Celui-ci affirme qu'il se rattache à la démarche de Lévy-Bruhl, dont le tour de force consiste à rattacher la sociologie à l'histoire. Avec Lévy-Bruhl, Mauss admet que l'esprit humain a une histoire qu'il importe de décrypter, et ce en passant par l'analyse de l'histoire des sociétés, notamment la (les) société(s) européenne(s).

Thomas Hirsch désire aussi montrer l'importance de la pensée de Lévy-Bruhl dans le champ intellectuel français, à travers le « mouvement d'idées »⁷⁷ que ses ouvrages provoquent dans celui-ci, et dont l'impact ne se limite pas aux disciplines pratiquées explicitement par Lévy-Bruhl, mais s'étend à de très nombreuses autres, aussi variées que l'histoire ou la psychologie. Le succès de son œuvre s'explique notamment par le fait qu'elle se greffe sans difficulté sur certaines tendances de la pensée de son temps, en particulier la remise en doute du progrès suivant l'expérience de la Première Guerre mondiale.

La réception de l'œuvre de Lévy-Bruhl est non seulement large, d'après Thomas Hirsch, mais aussi glorieuse dans la mesure où elle influence massivement la pensée de son temps. Pourtant, cette réception est elle-même assez diverse, et son œuvre sera tantôt encensée, tantôt vivement critiquée. Plusieurs interprétations de ses idées, et même de leur évolution, coexistent.

75 T. HIRSCH, *Le Temps des sociétés*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 149.

76 *Ibid.*, p. 167.

77 *Ibid.*, p. 164.

Pour Thomas Hirsch, on peut résumer la place de l'œuvre de Lévy-Bruhl dans la pensée de son temps par « le caractère central de *La Mentalité primitive* (...) qui tient à ce que les recherches de Lévy-Bruhl mettent en jeu plusieurs des problématiques constitutives de la discussion entre psychologues, philosophes, sociologues et historiens quant à l'histoire des manières de penser »⁷⁸. L'impact principal de la réflexion de Lévy-Bruhl sur les débats philosophiques auxquels il contribue consiste en un double geste théorique vis-à-vis de la rationalité. À la fois il la critique, en passant par une remise en question de la notion de progrès, et à la fois il la réhabilite, en faisant valoir la diversité effective des formes de la raison humaine, se déclinant en plusieurs « mentalités ».

Pour contextualiser la publication de *La Mentalité primitive*, Thomas Hirsch fait valoir qu'à ce moment de sa vie, Lévy-Bruhl avait alors 65 ans et « derrière lui l'essentiel de sa carrière universitaire »⁷⁹. Cette carrière, il l'a faite en philosophie d'abord, plus particulièrement en philosophie morale, voire en philosophie politique. En effet, le travail important de Lévy-Bruhl sur l'histoire des doctrines philosophiques dans une perspective positiviste, dans cette période, l'inscrivait-il plutôt dans la discipline philosophique. Cependant, ces travaux contenaient déjà une teinte sociologique qui le prédisposait probablement à se tourner ensuite vers l'anthropologie et l'ethnologie.

L'enquête ethnologique et anthropologique proposée par Lévy-Bruhl en 1922 a pour point de départ l'ambition de faire une « science des mœurs inductive, comparative et critique »⁸⁰, une étude de la morale prise dans son contexte sociologique comme en témoigne son ouvrage *La Morale et la science des mœurs* publié en 1903. Pour Thomas Hirsch, l'objectif de Lévy-Bruhl consiste à rendre plus précise la définition philosophique de la nature humaine, en basant sa réflexion sur l'observation rigoureuse et la légitimation de la diversité de l'espèce humaine et des sociétés.

La démarche de Lévy-Bruhl exige de ne pas expliquer les différences entre les pratiques et représentations des primitifs et celles des civilisés, en reléguant les premières à un état d'infériorité. Il ne s'agit pas non plus d'un relativisme abstrait, mais très précisément d'établir une « dualité entre deux mentalités »⁸¹, une primitive et une scientifique. Ces deux formes de mentalité se répartissent en proportions variables parmi la diversité des groupes humains à travers le monde et les époques. La mentalité primitive est la plus représentée dans les peuples dits primitifs, et la mentalité scientifique la plus représentée dans les peuples dits civilisés. La répartition de ces mentalités peut

78 *Ibid.*, p. 172.

79 *Ibid.*, p. 151.

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*, p. 153.

s'expliquer sociologiquement, mais en aucun cas en les hiérarchisant ; ni les mentalités, ni les esprits des hommes qui en sont les porteurs.

Si Lévy-Bruhl consacre une série d'ouvrages à la mentalité primitive, à travers l'observation et l'étude des peuples primitifs, c'est donc pour affiner la définition de la nature humaine. Ce, dans une perspective de décentrement du regard, selon laquelle la démarche la plus féconde pour comprendre une chose donnée consiste à observer ce qui paraît le plus différent de cette chose.

Thomas Hirsch décrit plusieurs traits de la mentalité primitive que Lévy-Bruhl met en avant. Ces traits principaux sont le caractère mystique de la mentalité primitive, ainsi que son caractère prélogique, découlant de la « loi de participation », qui « exprime le fait que les rapports de causalité sont le plus souvent secondaires par rapport aux liaisons [...] établies entre deux événements par les représentations collectives traditionnelles »⁸². La loi de participation entraînerait une certaine indifférence à la causalité pour la mentalité primitive.

Dans son ouvrage de 1922, Lévy-Bruhl se défend de postuler une hiérarchie entre la mentalité primitive et la mentalité scientifique, du moins au départ de l'observation. Pourtant, un examen sociologique et positiviste des faits conduit l'auteur à réintroduire la notion d'évolutionnisme dans l'esprit humain, notion qu'il tire d'Auguste Comte. D'après Thomas Hirsch, c'est un point particulièrement complexe et ambigu de la pensée de Lévy-Bruhl. À ce moment de sa pensée, l'anthropologue semble ne pas parvenir à trancher entre une vision très critique de la notion de progrès, mise à mal par l'expérience dramatique de la Première Guerre mondiale, et une vision comtienne de l'homme, réintégrant malgré lui une dynamique évolutionniste dans le développement de l'esprit humain.

Thomas Hirsch montre la façon dont la position de Lévy-Bruhl au sujet des primitifs et de leur mentalité est en mouvement constant. L'altérité des primitifs, qui sert au départ à mieux regarder les civilisés et leurs propres caractéristiques, se fait plus discrète à mesure qu'on donne du crédit à leurs spécificités. Autrement dit, d'après Lévy-Bruhl, plus on considère les pratiques et les représentations des primitifs en s'efforçant de les replacer dans leur propre système de cohérence, plus on constate des ressemblances avec le système de cohérence de la pensée scientifique. Et plus on voit de ressemblances, plus les différences qui subsistent se précisent. Ainsi, ces différences observées nous en apprennent d'autant plus sur les spécificités réelles de ces deux formes de mentalité : la primitive et la scientifique. Ces spécificités ayant été identifiées, c'est en les étudiant avec sérieux qu'on pourra comprendre ce qui distingue les mentalités des humains entre elles. *A fortiori*, la définition philosophique de la nature de l'esprit humain se précisera à son tour.

82 *Ibid.*, p. 154.

Lévy-Bruhl n'abandonne pourtant pas la notion d'évolution, voire de progrès, dans les sociétés humaines. Au cours du développement de sa pensée, mais aussi de son vocabulaire, Thomas Hirsch montre qu'il préfère de plus en plus parler de « transformation » que d'« évolution », ce qui lui permet de conserver l'idée d'une historicité et d'un développement expliquant la diversité des formes de sociétés humaines.

Thomas Hirsch met en avant l'évolution au sein même de la pensée de Lévy-Bruhl de son regard sur les primitifs, et de la manière de les qualifier et les nommer. Comme Frédéric Keck, Thomas Hirsch remarque également tout l'intérêt qu'il y a à observer le lexique utilisé par Lévy-Bruhl et les fluctuations de celui-ci. Entre 1903 avec *La Morale et la science des mœurs* et 1927 avec *L'Âme primitive*, Lévy-Bruhl change sa façon de nommer les primitifs. Si en 1903, il utilise des vocables trahissant la hiérarchie qu'il fait entre ceux-ci et les civilisés, tels que « race » ou « non-civilisés », en 1927 ces qualificatifs ont totalement disparu. Thomas Hirsch illustre cette évolution en citant des extraits des *Carnets* de Lévy-Bruhl écrits entre 1938 et 1939, largement postérieurs au reste de l'œuvre et où Lévy-Bruhl exprime rétrospectivement son désir de cesser de « faire parler » les faits, pour plutôt les « laisser parler »⁸³. Cette expression, bien qu'elle date de plusieurs années après *L'Âme primitive*, nous servira de guide tout au long de l'analyse de l'ouvrage plus tard dans ce travail.

Dans un second chapitre consacré à Lévy-Bruhl, Thomas Hirsch montre l'importance qu'a eue la publication de ses *Carnets* sur la réception posthume de l'œuvre de Lévy-Bruhl. En outre, Thomas Hirsch affirme que Lévi-Strauss fut le successeur de Lévy-Bruhl à bien des égards. Étudiant dans ce chapitre le rapport de Lévy-Bruhl à la mythologie, Thomas Hirsch fait valoir que son ouvrage *La Mythologie primitive* témoigne d'un regard sans naïveté sur la société à laquelle il participe. En sollicitant des catégories conceptuelles de l'Histoire, Lévy-Bruhl trahit des positions morales sur la société à partir d'un travail anthropologique, dont le style d'écriture particulier et le lexique utilisé le rapprochent de la démarche philosophique.

En se basant sur des lettres et des conférences, Thomas Hirsch montre que cette supposée rétractation de Lévy-Bruhl ne trouve son origine que dans une interprétation déjà biaisée de ses thèses. Lui-même affirme dès 1929 que l'idée qu'on lui attribue d'avoir théorisé, le « prélogisme », repose sur une transgression évidente de ses écrits⁸⁴. Une nouvelle fois apparaît la question du vocabulaire quand Lévy-Bruhl insiste sur le caractère problématique du mot « primitif » et réaffirme qu'il ne s'agit pas d'en faire des hommes de l'aube de l'humanité. Il faut plutôt faire

83 T. HIRSCH, *Le Temps des sociétés*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 161.

84 L. LÉVY-BRUHL, « L'Âme primitive », séance du 1^{er} juin 1929 à la société française de philosophie, téléchargeable à l'adresse : <https://www.sofrphilos.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/#5-8211-sciences-sociales> p. 666.

preuve de prudence herméneutique et ne pas projeter sur eux des caractéristiques qui nous sont propres. Au contraire, il faut distinguer et prendre au sérieux aussi bien ce qu'il y a de commun que ce qu'il y a de vraiment différent.

Thomas Hirsch montre aussi l'évolution de certaines hypothèses de Lévy-Bruhl après 1930, notamment en réaction aux critiques d'Henri Hubert et de Marcel Mauss. Lévy-Bruhl admettrait que la subsistance d'une part de mentalité primitive dans les esprits civilisés est souhaitable, et permet même les arts, la métaphysique, etc. Thomas Hirsch nous dit également que les démarches de Lévy-Bruhl s'apparentent à un effort continu et patient pour arriver à se placer du point de vue des primitifs. Dans l'ensemble, il admet et même intègre souvent les critiques qui lui sont faites.

Lévy-Bruhl admet une diversité relative au sein des sociétés primitives, qui peuvent différer même dans leur rapport à la contradiction. Pourtant, de trop grandes ressemblances entre des sociétés pourtant éloignées géographiquement lui imposent de conserver l'idée d'une mentalité primitive en général, qui a pour caractéristique son orientation mystique. Thomas Hirsch montre que dans le courant des années 30, Lévy-Bruhl tend de plus en plus vers une approche sociologique de la mentalité, en mettant l'accent sur les croyances particulières qui distinguent la mentalité primitive ou la nôtre.

Sur la mythologie primitive, Thomas Hirsch explique que Lévy-Bruhl distingue celle-ci de la mythologie dite classique par le caractère immédiatement social qu'elle revêt. La mythologie fonde, par son récit du surnaturel, tout ce que la société a de sacré. Le monde mythologique ne relève pas de l'imaginaire, mais bien du monde réel. Le mythe n'est pas une croyance, mais il est observé, vécu, c'est l'intervention du surnaturel dans le réel.

Lévy-Bruhl identifie les différences notables entre le temps historique et le temps mythologique. Si les peuples primitifs sont sans histoire, ce n'est pas qu'ils sont indifférents au temps, mais parce que le mythe est porteur d'un rapport qualitatif au temps qui exclut la notion de succession entre des époques, et donc notamment entre le passé et le futur. L'indifférence au temps est expliquée non comme une propriété formelle de la mentalité primitive, mais s'explique par certaines représentations collectives.

Thomas Hirsch explique que la mentalité primitive admet une certaine évolution. Elle le fait seulement sur un mode différent, en assimilant les éléments nouveaux, potentiellement menaçants, sur le monde mythique, lui rassurant, qui en assure l'inoffensivité. Des mythes nouveaux peuvent se créer à condition qu'ils s'entrelacent avec les anciens. Lévy-Bruhl réintègre grâce au mythe les sociétés primitives comme porteuses d'un système opératoire efficace, autre que le nôtre ; ce qui explique leur rapport différent à la causalité et à l'historicité. Ainsi, expliquer la diversité et l'unité des sociétés primitives. Plus encore, la participation relative des différentes sociétés dites sauvages à

une pratique commune du mythe permet de les différencier entre elles. La façon et l'intensité avec laquelle chacune d'entre elles pratique le mythe permet de les distinguer et de les caractériser. « Le mythe est le plus net révélateur de l'universalité de la mentalité primitive »⁸⁵

Lévy-Bruhl a témoigné son inquiétude vis-à-vis de la montée du nazisme et de l'antisémitisme en Allemagne entre deux guerres, comme en témoigne certaines actions de sa part dans cette période d'après Thomas Hirsch. Il insiste sur la conviction pour Lévy-Bruhl que les intellectuels doivent s'engager, et rappelle son propre engagement en défense de Dreyfus. En prenant appui sur quelques exemples, Thomas Hirsch montre comment l'évolution réelle de la pensée de Lévy-Bruhl entre 1910 et 1935 explique la grande variété d'interprétation de ses thèses, dans leur réception par les philosophes tout particulièrement. Thomas Hirsch rappelle les mots de Mauss, qui qualifie la pensée de Lévy-Bruhl comme étant en progrès constant, dans un « effort vers les faits ».

Avec le travail de Frédéric Keck en deux temps, ainsi que celui de Thomas Hirsch, nous pouvons considérer l'intérêt de relire Lévy-Bruhl pour plusieurs raisons. Son travail peut être intéressant pour comprendre l'histoire des sciences sociales et l'évolution de ses catégories, ou encore pour penser les implications philosophiques et politiques de son anthropologie. Toutefois, nous souhaitons explorer une piste : celle d'une éthique philosophique se réalisant dans le cadre particulier de *L'Âme primitive*, qui en ce sens présente un intérêt spécial dans le travail de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive.

85 T. HIRSCH, *Le Temps des sociétés*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 240.

Seconde partie : Éthiques de l'anthropologie

Chapitre 1 : L'Âme primitive

La relecture de Lévy-Bruhl que nous voudrions proposer à notre tour dans ce travail, bien qu'elle puise dans les travaux de Thomas Hirsch et Frédéric Keck, s'inscrit dans une voie particulière. En nous intéressant particulièrement à *L'Âme primitive*, l'objectif est de faire voir non pas un cheminement de l'anthropologie vers la philosophie, ou même l'inverse, mais plutôt de mettre en lumière la manière dont un ouvrage d'anthropologie comme *L'Âme primitive* recèle une ambition frontalement philosophique qui s'exprime sous la forme d'une expérience éthique proposée au lecteur. C'est donc en tant que cet ouvrage charrie une véritable éthique que *L'Âme primitive* nous intéresse. Cette éthique, indissociable de la démarche anthropologique en elle-même, pourrait trouver sa source dans le fondement philosophique de l'anthropologie tel qu'il a été pensé notamment par les philosophes s'intéressant aux récits de voyages du 18^{ème} siècle et aux perspectives qu'ils ouvraient pour la pensée, particulièrement chez Rousseau qui est abondamment cité par Lévi-Strauss dans de nombreuses œuvres.

Notre lecture de *L'Âme primitive* sera proche de ce qui est présenté par Frédéric Keck comme la reprise structuraliste des thèses de Lévy-Bruhl. En donnant toute son importance à la pratique de décentrement du regard, nous voulons montrer comment, dans *L'Âme primitive*, on voit apparaître la volonté de Lévy-Bruhl d'habituer son lecteur à accepter la cohérence au sein des pratiques et des représentations collectives des primitifs. En nous focalisant sur la façon d'écrire et de s'adresser au lecteur, nous verrons que c'est au moyen d'un *style* philosophique dans l'écrit, accompagnant des arguments plus explicites, que Lévy-Bruhl tente de faire accepter une forme de logique qui entre pourtant en contradiction avec la nôtre. Notamment en amenant son lecteur à s'interroger sur l'usage des mots qu'il fait, et en interrogeant l'utilisation de certains mots de la part des anthropologues lorsqu'ils interrogent des primitifs. Cette acclimatation du lecteur, se trahissant à plusieurs moments de l'œuvre, ne se contente pas de proposer au lecteur de décentrer son regard, mais plutôt le décentre effectivement et pratiquement. Nous affirmons aux côtés de Lévi-Strauss que ce décentrement du regard provient de l'héritage de la démarche de Jean-Jacques Rousseau dans les passages de son œuvre que l'on peut qualifier d'anthropologiques, le *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, par exemple. Démarche ouvertement reprise par Lévi-Strauss, qui rappelle régulièrement que l'anthropologie doit beaucoup à la philosophie de Rousseau, en particulier sa propre pratique⁸⁶.

86 Notamment dans C. LÉVI-STRAUSS, « Rousseau père » dans *Courrier de l'UNESCO*, mars 1963, repris dans C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

En nous penchant sur les travaux de Frédéric Keck et Thomas Hirsch, nous avons pu mettre au jour les gestes philosophiques sous-jacents de *La Mentalité primitive*, d'une part, et de *La Mythologie primitive*, d'autre part. Nous voudrions quant à nous faire valoir la spécificité de *L'Âme primitive* dans ce paysage. À travers un style philosophique dans l'écriture, nous voulons montrer que c'est bien une forme d'expérience éthique que propose Lévy-Bruhl dans cette œuvre de 1927.

L'Âme primitive s'inscrit dans la lignée des travaux de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive. Cet ouvrage se caractérise par de nombreuses marques de prudence et de précaution par l'auteur, lorsqu'il s'agit d'affirmer des hypothèses au sujet de la mentalité des primitifs. Dès le départ, Lévy-Bruhl exclut qu'on puisse directement adresser aux primitifs eux-mêmes les questions que l'anthropologue se pose à leur sujet, car il pense que ceux-ci ne se sont probablement jamais posé ces questions à eux-mêmes, du moins en ces termes. L'exercice n'aboutirait qu'à des mécompréhensions.

D'après l'anthropologue, pour espérer comprendre les pratiques primitives de la part d'un observateur qui n'est pas de cette culture, il faut les comparer avec ses propres pratiques. Or, cette comparaison porte toujours avec elle le risque de dénaturer ce qui est observé. Le point de vue de l'observateur est en même temps un biais qui par nature déforme ce qu'il observe. Par ailleurs, Lévy-Bruhl insiste sur l'importance du langage dans les questions de partage entre cultures différentes. Il pointe notamment le fait que c'est en exprimant une pratique primitive, ou en décrivant une représentation primitive dans les termes et les concepts de l'homme civilisé, qu'on altère sa spécificité. Lévy-Bruhl met son lecteur face à une fatalité qui cristallise tout l'enjeu du travail de l'anthropologue : en exprimant les faits observés, on les dénature et on les méconnaît. Au fond, « le blanc leur demande de définir pour lui ce qu'ils ne se sont jamais formulé à eux-mêmes »⁸⁷, ce qui laisse peu d'espoir d'obtenir une réponse satisfaisante.

Dans l'ensemble, Lévy-Bruhl admet qu'il est presque impossible pour un observateur européen d'adopter le point de vue des primitifs. Ce, parce que « nous ne pouvons pas rayer de notre esprit des concepts qu'il possède depuis notre enfance »⁸⁸, et cette vérité concerne aussi les mots dont nous usons. Ces affirmations donnent aux textes de Lévy-Bruhl un intérêt particulier, celui de pouvoir, selon l'auteur même, être mis en cause constamment. Plutôt, l'auteur présente à la fois des affirmations, et des précautions, ce qui nous invite à questionner le texte, pourquoi pas à l'aide du texte lui-même.

En parcourant *L'Âme primitive*, nous découvrirons la façon dont les hypothèses de Lévy-Bruhl ainsi que sa manière d'écrire le rapprochent de la démarche anthropologique de Lévi-Strauss,

87 L. LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, Paris Librairie Félix Alcan, 1927, p. 65.

88 *Ibid.*, p. 66.

notamment dans la façon qu'elle s'inspire d'une certaine lecture de Rousseau. En particulier sur la volonté de donner raison aux représentations les plus éloignées des autres, afin d'en apprendre au mieux sur les manières de penser des hommes, ses variations possibles, et *a fortiori* la nature de la pensée humaine en général. Une phrase tirée des *Fonctions Mentales* résume bien la démarche de Lévy-Bruhl :

Ce que je vais tenter ici, à titre d'essai ou d'introduction, c'est l'étude préalable des lois les plus générales auxquelles obéissent les représentations collectives dans les sociétés inférieures (...) Il y a un avantage évident, pour une première ébauche d'étude comparative, à choisir les deux types mentaux, accessibles à nos investigations, entre lesquels la distance est maxima.⁸⁹

À notre tour, nous allons mettre en évidence les points essentiels de l'ouvrage, en mettant l'accent sur les éléments relevant d'un geste philosophique de la part de l'auteur, qui consiste à conduire son lecteur vers l'appréhension d'une manière de penser autre, malgré l'étrangeté qu'elle peut représenter pour un lecteur non-initié. C'est une lecture de Lévy-Bruhl que Bergson lui-même avait déjà pressentie lorsqu'il lui adresse une lettre en 1935 pour encenser son travail et en particulier la multiplication de ses livres à ce sujet, car « c'est justement en lisant tes livres l'un après l'autre et en composant ensemble leurs conclusions que le lecteur arrive à revivre la vie mentale des non-civilisés que tu étudies et à s'en faire une idée plus riche et plus précise que si tu avais d'abord donné une telle définition close »⁹⁰

1.1 Représentations et pratiques primitives

L'Âme primitive est divisée en deux parties. La première consiste principalement en un travail ethnologique interrogeant en général les représentations collectives des primitifs et plus particulièrement le rapport de l'individu primitif à son groupe. La seconde partie concerne plus précisément les deux thèmes de l'individualité et de la mort dans les sociétés primitives en un sens non seulement ethnologique, mais aussi philosophique. Lévy-Bruhl y traite de notions importantes comme celle de bi-présence qu'il a introduite précédemment. Au cours de son exposé, Lévy-Bruhl parcourt les travaux de plusieurs anthropologues et chercheurs, compare leurs récits et leurs thèses afin de constituer une présentation générale de ce qui serait l'âme primitive. La première partie de l'ouvrage, bien qu'il contienne déjà certaines traces de ce que nous voulons démontrer, s'apparente à un exposé anthropologique conventionnel dans la façon de rendre compte des représentations collectives des primitifs. Cette partie contient le fondement théorique et thématique de la réflexion

89 L. LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, édition numérique réalisée par Jean-Marie Tremblay à partir de L. LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF, 1910, téléchargeable à l'adresse : http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/fonctions_mentales/fonctions_mentales.html, p. 92.

90 Lettre de Henri Bergson adressée à Lucien Lévy-Bruhl datée du 8 mars 1935, reprise par Frédéric Keck dans *Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie* en 2008.

de Lévy-Bruhl, et c'est à plus forte raison dans l'autre partie de l'ouvrage, consacrée plus précisément à l'individu et à la mort, que la valeur philosophique de l'ouvrage se fera ressentir.

Dans l'introduction et les deux premiers chapitres de *L'Âme primitive*, Lévy-Bruhl procède à une analyse des « institutions et des mœurs » dans le but de « déterminer avec une certaine précision comment les primitifs se représentent les rapports de l'individu avec les êtres et les objets qui l'entourent, et en particulier avec son groupe social »⁹¹. Les premières pages du livre présentent une hypothèse concernant le rapport du primitif à son individualité : « l'homogénéité essentielle de tous les êtres dans les représentations des primitifs »⁹². Lévy-Bruhl aboutit à ce propos au départ d'un questionnement, celui de savoir comment les primitifs se représentent l'individu humain, soit dans ses rapports avec son groupe, soit vis-à-vis de lui-même.

Lévy-Bruhl distingue, chez le primitif, deux formes différentes de rapport à soi. D'un côté, l'ensemble des sentiments éprouvés par soi-même, dont le sentiment d'exister, qui sont personnels et d'une importance assez faible dans la représentation de soi. De l'autre, la représentation de soi plus concrète et précise, qui elle est collective. Cette déconnexion entre le sentiment de soi et la représentation de soi chez le primitif explique qu'il ne se représente pas comme sujet, en opposition aux objets qui l'entourent. Il ne considère pas qu'il y ait une frontière nette entre lui et ce qui compose « la nature ambiante »⁹³ qui l'entoure. Pour cette raison, afin de comprendre le rapport du primitif à sa propre individualité, l'anthropologue peut commencer par étudier comment le primitif se représente les autres membres de son groupe. C'est en s'engageant sur cette voie qu'il est amené à étudier les représentations collectives de la société primitive à laquelle il s'intéresse.

D'après Lévy-Bruhl, l'élément fondamental des représentations collectives des primitifs est une « réalité essentielle, une et multiple, matérielle et spirituelle à la fois »⁹⁴ qui est à la source de toute l'activité des êtres qui peuplent le monde. « Mana », « Lebenskraft », « Seelenstoff », « Potenz », etc., autant de noms possibles pour esquisser cette réalité, que Lévy-Bruhl cite chez d'autres anthropologues. À travers la description de leurs récits, il met en évidence d'une part la permanence de cette notion à travers de nombreuses cultures primitives différentes et, d'autre part, les multiples façons de la décrire, aussi bien de la part des indigènes eux-mêmes, que des anthropologues qui les observent. Une diversité telle que cette notion peut se montrer, mais difficilement se définir.

91 L. LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927, p. 127.

92 *Ibid.*, p. 1.

93 *Ibid.*, p. 3.

94 *Ibid.*

1.1.1 L'animalité des hommes

Pour la plupart des individus issus de sociétés primitives qui ont été interrogés par les anthropologues dont Lévy-Bruhl lit les récits, celui-ci explique qu'ils se rapportent aux êtres et aux objets de leur environnement avant tout en tant qu'ils participent de cette essence unique et surtout commune. Il illustre cette hypothèse en présentant plusieurs récits de scènes de vie ou de pratiques chez les primitifs qui témoignent de leur rapport aux êtres, humains ou végétaux, mais surtout animaux. En effet, la ressemblance entre les hommes et les animaux occupe une grande place dans les représentations collectives des primitifs. Cette ressemblance s'observe régulièrement et elle rappelle sans cesse à l'homme primitif, sans pour autant que cela le perturbe, qu'il partagerait une essence commune avec l'animal. Plus encore, entre l'homme et l'animal il n'y a pas de différence, les deux sont en quelque sorte interchangeables : « les primitifs ne voient souvent entre l'homme et l'animal qu'une différence tout extérieure, qui n'a guère d'importance »⁹⁵.

Alors que ces représentations collectives primitives apparaissent en premier lieu comme des curiosités pour l'anthropologue, Lévy-Bruhl dit aussi que certaines représentations collectives des hommes civilisés paraissent s'en rapprocher, telles que les contes folkloriques destinés aux enfants mettant en scène des animaux se comportant comme des humains. Pourtant, chez l'homme civilisé, les ressemblances entre animaux et humains ne peuvent être qu'allégoriques, alors que chez le primitif elles sont le signe d'une homogénéité d'essence. Plusieurs récits d'anthropologues décrivant des pratiques amérindiennes, par exemple, en attestent.

Lévy-Bruhl démontre que l'art primitif exprime cette homogénéité d'essence de tous les êtres sur un mode qu'il qualifie de « réaliste »⁹⁶. Cet art met en scène l'interchangeabilité des êtres sous une forme plastique par exemple, comme dans le cas de sculptures. Les représentations peuvent aussi être poétiques ou même sous forme d'institutions sociales. L'ensemble des créations des sociétés primitives tendent à exprimer leurs représentations collectives.

Dans *Les Fonctions mentales*, Lévy-Bruhl présentait déjà cette propension des primitifs à se considérer à égalité avec les animaux qui les entourent. On trouvait même des ressemblances entre les propos de Lévy-Bruhl, et ceux de Freud comparant les attitudes respectives des adultes et des enfants vis-à-vis des animaux. Les deux auteurs qualifiaient d'enfantine l'attitude consistant à se comparer aux animaux.⁹⁷

95 *Ibid.*, p. 217.

96 *Ibid.*, p. 54.

97 S. FREUD, *Totem et Tabou*, édition numérique réalisée par Jean-Marie Tremblay à partir de la traduction en française de 1923 réimprimée en 1951, téléchargeable à l'adresse : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund_2/totem_tabou/totem_tabou.html, p. 89.

Or, dans *L'Âme primitive*, Lévy-Bruhl présente une nuance importante, qui nous éclaire sur la façon dont les primitifs, malgré tout, remarquent qu'ils sont différents des animaux. Dans les représentations collectives des primitifs, c'est la hiérarchisation des sociétés humaines qui les différencie des espèces animales. L'individu animal, comme l'individu humain, existe « en vertu de sa participation à l'essence de son groupe »⁹⁸. Toutefois, dans le cas de l'être humain, cette participation est articulée, différenciée en fonction du statut occupé par l'individu dans son groupe. Toutes les sociétés humaines se recoupent en catégories, en premier lieu celle de l'âge. Ces catégories s'accompagnent de droits et de devoirs distincts.

Dans l'espèce humaine, les individus sont fermement reliés au groupe tout entier et fixement attachés à leur statut social. Cette hiérarchisation très rigide assure une composition articulée des groupes, et entraîne une solidarité d'autant plus systématique que chacun se tient bien à son rang. Lévy-Bruhl illustre cette réalité par une métaphore organique : « L'individu, dans leurs représentations, ne dépend pas moins étroitement de son groupe familial, que la main ou le pied ne dépendent du corps dont il font partie »⁹⁹. Cette métaphore n'est pas utilisée innocemment, car Lévy-Bruhl fait remarquer que dans de nombreuses langues parlées chez les primitifs, les membres d'un corps, autant que les membres d'une famille, ne peuvent pas être nommés sans qu'on fasse référence, dans la même phrase, à l'ensemble auquel ils appartiennent et au sein duquel ils s'articulent.

1.1.2 La notion positiviste d'espèce

Pour comprendre comment un primitif perçoit son individualité malgré sa croyance en une essence homogène partagée entre tous les êtres, Lévy-Bruhl introduit la notion de solidarité au sein des sociétés primitives. Les primitifs puisent dans l'environnement et le manipulent, mais sans manifester à son égard de sentiment de supériorité comme c'est le cas chez les civilisés. Les primitifs sont enclins à admirer les facultés des espèces naturelles, capables de survivre dans leur environnement sans devoir déployer autant d'ingénierie que les hommes pour y parvenir. De cette manière, ils s'assimilent aux espèces qui partagent l'environnement avec eux dans la mesure où toutes les espèces, les hommes y compris, ont en commun de devoir effectivement s'employer à survivre dans un même environnement, chacune y allant de ses méthodes. C'est notamment sur ce point que se traduit une notion de solidarité intraduisible dans les concepts des civilisés sous peine de perdre de son sens ; c'est une conséquence de l'incommunicabilité des catégories entre primitifs et civilisés, comme Lévy-Bruhl l'affirme. Un développement de cette manière d'appréhender le monde, pour le primitif, est qu'il a tendance à prendre pour une même réalité l'individu et l'espèce

98 L. LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927, p. 74.

99 *Ibid.*, p. 80.

qui l'englobe. L'espèce, pour le primitif, est une essence impérissable de laquelle participent tous les individus qui la composent. De cette façon, l'essence ou le « type » « enveloppe en lui la multiplicité indéfinie des individus de l'espèce »¹⁰⁰. Le rapport de l'individu à son groupe est fusionnel, l'espèce est comme la traduction unifiée de toutes les individualités qui y participent et donc un agrégat de toutes les possibilités d'exister pour un individu au sein de l'espèce. C'est l'espèce, totalisant les individus, qui en permet l'unité.

Cette représentation de l'individu et de l'espèce se traduit non seulement chez les hommes primitifs, mais aussi dans ce qu'ils perçoivent des autres espèces. Ils se rapportent également aux animaux ou aux plantes avec lesquels ils interagissent en ces termes. Lévy-Bruhl l'illustre avec des récits de chasse chez les Fulwe ou les Bagobo, où les chasseurs prennent soin de s'adresser aux animaux chassés en tant que représentants de leur espèce entière, leur demandant de ne pas se venger du sort qui leur est réservé par exemple. Ces exemples montrent que pour le primitif, l'individu n'est jamais seul, il n'est toujours qu'une sorte d'émanation ou de manifestation de l'espèce en général.

Il ne s'agit pourtant pas d'une représentation abstraite. Au contraire, la confusion entre individu et espèce est la façon la plus concrète de se représenter la multiplicité des êtres, leurs ressemblances et leurs dissemblances. En s'adressant à l'espèce à travers les individus, le primitif vise à être au plus proche de cette essence homogène universelle, qui est à la source de tout ce qui est. Cela se manifeste dans la croyance du primitif dans le fait qu'il peut attirer les faveurs de son environnement et des êtres qui le composent, s'il est en bonnes relations avec les espèces qui l'occupent.

1.1.3 L'individu dans le groupe

D'après Lévy-Bruhl dans *L'Âme primitive*, le rapport de l'homme primitif à sa propre espèce prend la forme d'un tribalisme. Les primitifs s'assimilent tant à leur groupe qu'ils parlent des exploits et des possessions de leur groupe à la première personne. C'est particulièrement frappant dans le cas de la propriété qui n'est en aucun cas individuelle dans la représentation qu'ils s'en font, d'après Lévy-Bruhl.

Un récit cité par Lévy-Bruhl chez Calonne-Beaufaict fait état de cette réalité chez les Azande du Congo. Il y est rapporté que l'éducation des Azande est basée sur une conformation des individus aux pratiques et aux facultés partagées dans sa tribu. La vie de la tribu est très profondément sociale, comme en témoigne ce besoin d'une importante conformité au sein de la société. Ainsi, l'individu y a des devoirs et des droits plus que des libertés. Il occupe un rang au sein

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 61.

de son groupe déterminé selon plusieurs critères, toutefois la subordination au groupe reste primordiale, c'est son statut le plus déterminant. Les droits et les devoirs de l'individu ont tout à voir avec son clan, et rien avec sa personne. Cela implique que toute action commise par l'individu est faite sous la responsabilité du clan, les individus « ne [sont] pas seuls maîtres des actes même les plus importants de leur vie. C'est le groupe, ou son chef, qui en décide pour eux »¹⁰¹. Dans la même logique, toute action commise envers un individu est également commise envers le clan tout entier. Cela se manifeste notamment dans un contexte de guerre, où les affronts doivent être vengés collectivement au nom du groupe.

Cette logique s'applique par exemple au mariage, où c'est au groupe de former les unions, qui doivent le renforcer. Ainsi, le principe de la dot vise à établir un équilibre entre deux groupes, dont un des deux perd un membre, cela devant être compensé par un bénéfice pour le groupe ainsi privé d'une femme. Il pourra s'agir d'une autre femme, auquel cas on assiste à un échange de femmes. Sinon, il faudra dans tous les cas assurer l'équilibre de la transaction. Il est nécessaire d'avoir une « compensation donnée par un groupe à un autre groupe afin de rétablir l'équilibre entre les diverses unités collectives qui composent le clan »¹⁰². Une fois de plus, dans une logique d'échange c'est à nouveau le groupe qui forme l'unité de base, la transaction se fait de groupe à groupe et non pas d'individu à individu. Au fond, dans le mariage, les mariés ne sont pas plus acteurs de l'événement que leurs groupes respectifs.

Au même titre que la solidarité est une notion primordiale au sein des groupes dans les sociétés primitives, lors des interactions entre les groupes c'est le principe de réciprocité qui prime. Le tout en vue de maintenir un équilibre permanent, à l'image de celui qui doit régner au sein du groupe lui-même à l'aide d'une stricte hiérarchie bien articulée. Les besoins de l'individu ne rentrent pas en compte, car c'est à l'échelle du groupe que la réciprocité et la solidarité doivent organiser la vie en harmonie : « Ce sont les tendances, les besoins, le salut de l'unité vivante qu'est le groupe, qui déterminent ce que l'on fait d'un individu donné. »¹⁰³.

La solidarité au sein du groupe, dont Lévy-Bruhl fait un élément essentiel de la société primitive, se manifeste dans la vie quotidienne des membres du groupe. Les nombreuses pratiques qui en témoignent confirment également aux yeux de l'anthropologue l'idée selon laquelle le groupe constitue l'unité sociale primitive, non pas l'individu. Cette solidarité et cette importance forte du groupe conduisent les hommes primitifs à ressentir en leur for le plus intime qu'ils partagent une essence unique avec les autres membres de leur groupe. Cette représentation de

101 *Ibid.*, p. 107.

102 *Ibid.*, p. 113.

103 *Ibid.*, p. 117.

l'individu dans le groupe peut aller si loin que deux frères peuvent être considérés, dans certaines situations, comme une même personne.

La solidarité favorise l'homogénéité et la cohésion du groupe. Mais dans le cas où des fautes sont commises au sein du groupe, l'inceste par exemple, c'est aussi le groupe qui prend en charge la culpabilité de l'acte. Aussi, Lévy-Bruhl montre que les châtiments faisant suite aux fautes ne doivent pas s'appliquer à un individu ou plusieurs en particulier, mais bien au groupe entier sans en distinguer les membres. Pour Lévy-Bruhl, « conformément à une loi psychologique bien connue », cette pratique a pour effet de renforcer d'autant plus le sentiment de « responsabilité collective »¹⁰⁴ au sein du groupe.

Dans une logique similaire, la propriété est tout entière celle du groupe et pas de l'individu. En particulier pour les terres, où même les ancêtres sont repris dans le groupe en tant que propriétaires. Lévy-Bruhl considère que c'est notamment à cause de cela que des conflits sanglants surviennent entre les blancs et les indigènes, même après une vente de terres paraissant légitime aux yeux de ces premiers.

Lévy-Bruhl s'intéresse également à la façon dont les primitifs traitent leurs enfants. En vertu du fait qu'un individu n'est considéré qu'en tant qu'il est membre du groupe social, l'enfant qui n'y est pas encore intégré est ignoré d'un point de vue social. Avant d'avoir été soumis aux différents rites initiatiques visant à l'intégrer au groupe, l'enfant « n'est donc qu'à moitié né »¹⁰⁵. Parmi ces rites, le plus commun et le plus important est souvent celui qui vise à lui donner un nom. Dans de nombreux cas, le nom d'un ancêtre est donné, ce qui sert à faire indirectement la transmission d'une existence sociale envers le nouveau venu.

C'est lorsque l'individu est capable de participer aux activités essentielles du groupe, telles que la chasse ou le mariage, qu'il peut être considéré comme membre véritable, donc comme personne. À partir de ce stade également, les jeunes adultes ont le droit de participer aux conseils et de donner leur avis aux autres membres du groupe.

L'existence d'un individu dans le groupe est entièrement dépendante de sa contribution à ce groupe. Elle est d'autant plus importante que celui-ci est assimilé au groupe. Ainsi, à l'inverse des enfants, ce sont les vieillards qui sont considérés comme les membres les plus importants du groupe. Dans la mesure où ils détiennent la connaissance de la tradition, leur existence est tout entière tournée vers le clan, car c'est eux qui y ont appartenu le plus longtemps. Moins le membre est un individu isolé et plus son existence est liée et déterminée par le groupe, plus importante est la place qu'il y occupe et donc son prestige en tant que personne. Ce sont donc les membres les plus

104 *Ibid.*, p. 121.

105 *Ibid.*, p. 261.

âgés du groupe qui y exercent le plus d'autorité. De plus, en raison de la possibilité d'une bi-présence des êtres, notamment dans le monde des vivants et des morts à la fois, ce prestige demeure même après la mort, comme ancêtre dont on doit prendre en compte l'avis.

1.1.4 Les structures familiales

La famille occupe une place importante dans la compréhension de *L'Âme primitive*, en particulier les types familiaux et les structures de parenté. Lévy-Bruhl défend son lecteur de penser que le type familial européen est universel et se retrouve partout y compris dans les sociétés primitives. On retrouve dans le langage courant de primitifs des termes s'apparentant à celui de « famille », mais renvoyant à une réalité fort différente. Lévy-Bruhl l'appelle « famille classificatoire »¹⁰⁶.

Dans les sociétés primitives, l'unité sociale est le groupe et les relations de parenté sont à appréhender de groupe à groupe. Cette appréhension de la société entraîne notamment, chez un membre du groupe, que tous les membres de la tranche d'âge de la génération précédente sont tous appelés ses pères et ses mères. Ce, sans que cela l'empêche de reconnaître qui sont ses parents biologiques.

Quant au rapport d'un membre du groupe avec les membres de sa propre tranche d'âge, les choses se compliquent au niveau des interdits sexuels. Dans le cas d'un homme par exemple, les membres du même sexe que lui et de sa génération sont tous ses frères. Quant au sexe opposé : « les femmes de son groupe social se divisent en deux classes : celles avec qui les relations sexuelles lui sont éventuellement permises, et les autres »¹⁰⁷. Ces autres, ce pourront être ses sœurs.

Lévy-Bruhl établit un rapport entre les usages linguistiques des primitifs, leurs structures familiales, et *a fortiori* leur conceptualité. De la même façon que la parenté est sociale et n'est pas axée sur l'individu, mais sur le groupe, les primitifs ont tendance à percevoir le nombre d'après l'image concrète que fait sur son esprit une chose qu'il se représente. Retrouvant la même réflexion chez sa source, le Dr Thurnwald, Lévy-Bruhl remarque que les primitifs ne comptent pas les individus, mais les classent en groupe. De la même façon, ils ne comptent pas les objets, mais les regroupent sous des images concrètes tels qu'un tas de fruits ou un panier rempli. Pour l'anthropologue, cela tient au « caractère de la mentalité primitive qui s'attache immédiatement au concret, et qui reste loin de toute abstraction spéculative. »¹⁰⁸

Toutes ces observations concernant le langage, la conceptualité et la parenté chez les primitifs nous permettent de dégager une structure aux représentations collectives des primitifs d'après Lévy-Bruhl. Au départ, il existe pour les primitifs une essence homogène commune

106 *Ibid.*, p. 83.

107 *Ibid.*, p. 109.

108 *Ibid.*, p. 91.

partagée par tous les êtres qui peuplent le monde et qui est à leur principe. Les individus se rapportent tous à cette essence. Ensuite, il y a les espèces qui regroupent les individus en différents ensembles. Chaque individu se rapporte à son espèce, et l'espèce est comme un type qui contient toutes les potentielles diversités des individus qui s'y rapportent. Enfin, pour articuler cette réalité au sein des groupements humains, il y a la famille classificatoire. Dans les groupes humains, la hiérarchisation stricte des individus permet l'articulation du groupe, autant que la solidarité qui doit y régner. Ces représentations collectives organisent le groupe, conditionnent le langage et les concepts des primitifs. C'est du moins ce qu'on est conduit à considérer, au regard des nombreux récits et témoignages dont l'anthropologue souhaite tirer une logique et certains modèles pour les comprendre.

1.2 Dépayser le regard

Dans cette seconde partie de l'œuvre, Lévy-Bruhl détaille et met en application les nombreuses précautions qu'il convient selon lui de prendre pour constituer un savoir sur une mentalité tout à fait autre. Comme Lévy-Bruhl lui-même l'annonce en introduction de son ouvrage, l'individu et la mort sont les thèmes principaux de sa recherche dans *L'Âme primitive*. Si les parties concernant les représentations collectives des primitifs occupent une place importante, nous pensons qu'elles ne constituent pas l'essentiel du propos. Le geste de cet ouvrage étant consacré à *faire sentir* au lecteur la spécificité de l'âme primitive, les représentations collectives en constituent certes le fondement et le cadre, mais pas le cœur. En faisant sentir au lecteur toute la spécificité du vécu subjectif du primitif, c'est sur les questions de l'individualité et du rapport à la mort que le changement de perspective est le plus frappant. Les représentations collectives peuvent se voir et se comprendre en étant extérieur à celles-ci, mais l'individu et la mort sont des thèmes qui ne peuvent être compris aussi profondément qu'en étant mis en position de les *ressentir*, ce qui s'obtient en y étant acclimaté par la lecture répétée d'exemples et la mise en doute de ses propres représentations subjectives. Le cœur de l'expérience éthique proposée au lecteur de décentrement pratique du regard se situe, à notre avis, dans ces deux thèmes, et nous allons tenter de le montrer.

Dans sa volonté de donner toute sa légitimité à la mentalité primitive, Lévy-Bruhl critique sans détour la façon dont beaucoup d'observateurs ont pu accoler leurs représentations à des pratiques qu'ils observaient chez les primitifs. Pour lui, il importe que l'anthropologue veille absolument à se placer du mieux qu'il peut du point de vue de la mentalité des primitifs. Il doit éviter à tout prix de supposer des manières de penser ou de voir similaires entre lui et eux. Les anthropologues, même s'ils apprennent la langue des sociétés primitives qu'ils observent et qu'ils interrogent, se questionnent trop peu sur l'usage qu'ils font de certains mots et concepts. De la

même façon, le lecteur doit être attentif à ce qu'il comprend des mots utilisés dans les récits des anthropologues et doit se méfier de son interprétation immédiate de certains de ces mots, qui peuvent avoir un sens familier dans certaines circonstances, mais tout à fait spécifique dans d'autres.

Pour illustrer les erreurs qu'il ne faut pas commettre en tant qu'observateur, Lévy-Bruhl cite en exemple la distinction entre âme et corps, constitutive de la pensée civilisée. D'après lui, elle se retrouve en réalité assez rarement dans le monde primitif. Pourtant, de nombreux témoins européens, des missionnaires par exemple, se sont dépêchés de trouver des traces de cette distinction chez les primitifs, quitte à tordre abondamment la réalité, mais surtout les représentations collectives réelles de ces derniers.

La mentalité primitive, contrairement à celle du civilisé, n'utilise pas l'abstraction, elle n'utilise pas les catégories logiques d'unité, de pluralité, etc. « elle a plutôt recours, quand il le faut, à des nombres concrets »¹⁰⁹. Cet extrait dit beaucoup de la différence entre deux mentalités que peuvent être la civilisée et la primitive. Elles catégorisent le monde en fonction de leurs besoins et des nécessités pratiques. De plus, Lévy-Bruhl ne hiérarchise pas ces deux mentalités différentes, il considère que « nous aurions tort d'imposer nos exigences logiques à ses représentations »¹¹⁰, ce qui montre bien qu'il n'est pas nécessaire ni même utile d'envisager la mentalité des primitifs selon les catégories de la mentalité blanche ; cela n'entraîne que des mécompréhensions.

Le langage tient également une place importante dans la compréhension des représentations collectives des primitifs. Pour Lévy-Bruhl, il est impensable de pouvoir comprendre quoi que ce soit pleinement dans une langue étrangère à celle qui a accompagné la création de ces représentations. Il faut à tout prix « recueillir leurs témoignages dans leur propre langage (les primitifs), avant de se risquer à une traduction qui ne peut pas être exacte, puisque les mots et les tournures indigènes, le plus souvent, n'ont pas d'équivalents satisfaisants dans nos langues »¹¹¹. Les catégories à l'aide desquelles l'esprit empreint d'une culture particulière, à laquelle il a été assimilé, se représente le réel, sont indémêlables des mots qui nomment ces représentations. Lévy-Bruhl semble établir un rapprochement certain entre l'emploi de catégories et de mots, donc d'une culture et d'une langue. Autant qu'un individu s'assimile nécessairement à la manière de penser de son groupe, il en adopte les mots ; le processus est comparable et parallèle.

La confusion s'exprime par exemple au sujet de la coexistence de deux substances pour l'homme, une spirituelle et une matérielle. Nous avons vu que les missionnaires chrétiens tendent à croire que, comme eux, les primitifs considèrent un dualisme, alors qu'il s'agit pour eux d'une

109 *Ibid.*, p. 188.

110 *Ibid.*

111 *Ibid.*, p. 250.

dualité consubstantielle. Toutefois, dans les échanges entre ces deux mentalités différentes, le besoin de communiquer tend à mettre sur le côté les différences réelles qui les opposent. De même, dans l'emploi généralisé du mot « âme », « pour exprimer des idées indigènes fort éloignées de ce qu'est l'âme pour nous »¹¹². Dans l'usage, par souci de communicabilité, des quiproquos surviennent et s'imposent au détriment d'une véritable compréhension mutuelle.

D'une part, Lévy-Bruhl admet qu'un blanc ne peut jamais tout à fait comprendre la mentalité d'un primitif. L'esprit des observateurs, en l'occurrence occidentaux, est toujours occupé « plus ou moins à leur insu »¹¹³ par des théories qui orientent ses observations. D'autre part, il reconnaît que ces derniers ont un esprit comparable, mais des représentations différentes. D'après ces deux propositions, on peut déduire que pour lui, il n'est pas une mentalité inférieure à l'autre, dans le sens où elle serait compréhensible, et réductible à une version sous-évoluée d'une autre. Penser la mentalité du primitif avec des catégories de l'esprit européen, ce n'est pas lui donner un sens plus vrai. Au contraire, sa pensée à ses propres catégories, qu'il ne faut pas transgresser sous peine de travestir le sens de ses représentations ou de réduire leur compréhension à de « grossières approximations »¹¹⁴.

De plus, la tentative de forcer des catégories sur des représentations qui appartiennent à une pensée autre contient une véritable « violence »¹¹⁵. La logique, et même les langues européennes, en interprétant ou même en exposant ces représentations, leur font subir comme une mutilation. Cette question transparaît particulièrement au sujet d'une notion de double existence dans des récits primitifs, au sujet d'homme-animaux par exemple. Lévy-Bruhl abonde en exemples, notamment sur la lycanthropie, et montre toutes les incohérences qui surgissent lorsque des anthropologues tentent de rendre raison de ces récits ou au contraire de montrer leur absence de raison ; alors qu'il ne s'agit que de l'erreur d'imposer des catégories incohérentes. La dualité d'existence est une catégorie importante pour la pensée primitive, et elle ne saurait être réduite à une image métaphorique, aux yeux de l'observateur européen qui sont habitués à une certaine logique. « Au moment même où il fait effort pour l'accepter, instinctivement il la repousse, ou bien il tente de la résoudre pour se la rendre intelligible »¹¹⁶.

Or, si on accepte une incommunicabilité des catégories entre elles et qu'on tente d'adopter les catégories des primitifs pour elles-mêmes, leurs représentations et leurs pratiques prennent sens. Il ne s'agit pas de prendre le point de vue pour tout comprendre, mais de l'admettre et de replacer les faits dans cette logique nouvelle où tout s'accorde mieux. Lévy-Bruhl reconnaît par là qu'il peut

112 *Ibid.*, p. 252.

113 *Ibid.*, p. 205.

114 *Ibid.*, p. 207.

115 *Ibid.*

116 *Ibid.*, p. 253-254.

y avoir plusieurs systèmes de catégories, même incommunicables, qui donnent potentiellement chacune autant de sens à la réalité, bien que ce soit un sens différemment articulé. Nous avons vu, avec Frédéric Keck, cette pensée parfaitement mise en application dans la définition du concept d'espèce, et ses implications théoriques pour l'anthropologie et la philosophie.

1.2.1 L'acclimatation du lecteur

Outre les thèmes explorés explicitement par Lévy-Bruhl dans *L'Âme primitive*, et les critiques parfois explicites à l'égard des anthropologues qui le précèdent, la lecture des paragraphes qui composent cet ouvrage a pour particularité de proposer une sorte de parcours au lecteur. En introduisant les notions primordiales de communauté d'essence, de participation de l'individu dans son groupe, etc. dans les premiers chapitres de *L'Âme primitive*, Lévy-Bruhl destine les chapitres suivants à donner des situations imagées pour ces représentations, multiplier les récits, les points de vue, comparer les différentes pratiques. Répétant souvent qu'il faut adopter la mentalité des primitifs, tout cet exercice résonne comme une volonté de prouver à son lecteur que le sens des faits transparaît d'autant mieux qu'on donne du crédit et une légitimité, la plus honnête possible, aux représentations collectives des primitifs. Plus le lecteur progresse dans l'ouvrage, et plus il est invité à quitter ses catégories pour adopter celles des primitifs. Le cheminement du livre semble inviter le lecteur à se dépouiller, au fond, de ses préconceptions, pour se mettre dans la peau du primitif.

On trouve chez le Lévy-Bruhl de *L'Âme primitive* un style d'écriture qui dépasse le simple exposé anthropologique. La manière qu'il a de guider son lecteur à travers un arrangement particulier des thèses et des récits, mais aussi un certain vocabulaire, trahit un style d'écriture à la portée et l'ambition résolument philosophique. L'auteur semble vouloir enchaîner les récits non pas par simple érudition comme on pourrait le croire dans un exposé anthropologique, et comme on l'attend probablement de la part d'un anthropologue chevronné, mais bien pour produire un effet sur son lecteur en l'amenant à reconsidérer ses préconceptions. On peut en effet voir dans cette pratique une forme élaborée de décentrement du regard, comme nous défendons que la pratique anthropologique de Lévy-Bruhl en est empreinte.

Lévy-Bruhl désire prendre en compte quels peuvent être d'autres systèmes logiques, auxquels il faut accorder tout le sens qu'ils méritent dans la mesure où chaque pensée trouve son sens dans le contexte où elle s'exerce et pour les besoins qu'elle poursuit. C'est en observant les formes de pensées les plus éloignées qu'on dégage le maximum de sens. Pourtant, Lévy-Bruhl parvient à opposer deux grandes formes de pensée : la primitive, et la scientifique. Ce, sans pour autant dresser de hiérarchie entre ces deux formes. Ces deux formes de pensée ne sont pas exclusives et irrémédiablement attachées aux groupes humains qui font preuve en priorité l'une de

l'autre, elles sont potentiellement dans chaque culture. Mais la primitive l'est plus chez les sauvages, et la scientifique chez les blancs.

En parcourant les récits, l'esprit d'un Européen commence par ressentir de la réticence envers les récits de croyances primitives. Mais au fur et à mesure qu'ils se multiplient, accompagnés des commentaires de Lévy-Bruhl nous invitant à lire ces récits depuis les catégories, de plus en plus admises comme des vérités à part entière, le lecteur suit la logique de plus en plus facilement. Des remarques comme « Mais ce qui est contradictoire pour nous ne l'est pas pour les Australiens. Ils ne sentent dans leurs croyances aucune incohérence »¹¹⁷ se multiplient sous la plume de Lévy-Bruhl, et nous paraissent de plus en plus naturelles.

À l'aide de cette forme d'exposé au style philosophique, Lévy-Bruhl admet qu'on peut fonder un système de représentation cohérent et tout aussi réel sur des logiques alternatives. Tous ces éléments font penser que l'auteur introduit, fût-ce par la porte arrière, un certain relativisme dans les cultures en tant qu'elles conditionnent les représentations humaines. Ainsi, au sujet de la notion propre aux primitifs de double existence (homme et animal, individu et son reflet, etc.) : « cette idée d'un double de l'individu, à la fois distinct de lui et identique à lui [...] est inhérente à la façon dont ils se représentent l'individu, ses appartenances, son image, etc. [...] Ils ne l'ont pas inventée exprès pour s'en rendre compte »¹¹⁸. Et, « sans cette représentation, l'effet produit resterait incompréhensible. Fondé sur elle, il paraît tout simple. »¹¹⁹. Lévy-Bruhl ne dit pas qu'on doit détourner la réalité pour la comprendre, mais adopter celle que se représentent les primitifs du mieux que nous le pouvons.

Dans *Les Fonctions mentales*, l'insistance de Lévy-Bruhl sur le caractère « prélogique » de la pensée primitive nous conduisait à considérer que les primitifs sont toujours inférieurs aux civilisés. Expliquant la faculté des esprits civilisés à se remettre en question notamment, Lévy-Bruhl accordait vraisemblablement une supériorité à la pensée logique. Toutefois, dans *L'Âme primitive*, la chose est de moins en moins sûre. Ici, l'anthropologue insiste moins sur les qualités et les défauts d'une forme de pensée. Au contraire, il réaffirme constamment que deux modes de pensée aussi différents que la pensée primitive et la pensée scientifique ne sont pas réellement comparables.

Dans l'évolution de son propos au sein de *L'Âme primitive*, on remarque une certaine tension au sein de la pensée de Lévy-Bruhl. L'anthropologue multiplie les récits sur des pratiques et des représentations primitives, et leur trouve de plus en plus de signification en leur sein. Il semble ainsi avoir été convaincu de l'importance de la pensée primitive, potentiellement au même titre que

117 *Ibid.*, p. 235.

118 *Ibid.*, p. 223.

119 *Ibid.*, p. 219.

la pensée positive. De là, la hiérarchisation entre ces deux formes de pensée semble de plus en plus difficile.

Grâce à la comparaison de nombreux récits mettant en scène ces croyances et ces pratiques propres aux primitifs, à des endroits du monde très éloignés et dans des sociétés très différentes, Lévy-Bruhl désire démontrer l'existence d'une forme de pensée différente la pensée scientifique, certes déclinable, mais constituant une réalité à part entière. C'est la pensée primitive, qu'il ne cherche pas à réduire à une version en construction de la mentalité positive, mais bien une mentalité à part entière, avec ses propres règles. Le lecteur est amené à lui accorder une reconnaissance, en étant invité à adopter les catégories logiques alternatives présentées par Lévy-Bruhl. Si l'on accepte ces catégories, sans pour autant se forcer à les accepter comme vraies, les pratiques et les représentations très étranges au premier regard prennent tout leur sens et peuvent trouver une légitimité, peut-être même dans un contexte scientifique dominé par des représentants d'une mentalité logique et non primitive.

À partir de la multiplication des récits et des points de vue, le lecteur voit apparaître d'autant mieux les faits qu'il peut accorder de légitimité et de sens aux représentations des primitifs. Il est conduit naturellement à quitter ses propres catégories de représentation en adoptant celles des autres, et l'incommunicabilité des catégories entre elles n'empêche pas de s'y familiariser, mais au contraire empêche d'absorber les catégories des autres dans les siennes, ce qui comporterait le risque de les considérer comme inférieures, car à un stade moins avancé. On est amené à quitter ses préconceptions et ainsi comprendre que chaque pensée trouve son sens dans le contexte où elle s'exerce et pour les objectifs qu'elle poursuit. C'est finalement en observant les formes de pensée les plus éloignées qu'on dégage le plus de sens pour comprendre la pensée humaine en général et *a fortiori* la sienne.

1.2.2 Les frontières de l'individu

Lévy-Bruhl rédige de nombreux paragraphes sur toutes les précautions qu'il convient de prendre pour tirer la moindre conclusion d'observations qu'un Européen civilisé pourrait faire de sociétés primitives. En premier lieu, c'est bien la question de l'individualité qu'il faut absolument prendre avec des précautions. Pour les primitifs, comme nous l'avons vu, elle est toujours subordonnée au groupe, ne trouve sa logique qu'au sein de celui-ci et en rapport avec celui-ci. Toutefois, cette idée ne suffit pas pour expliquer certains faits qui ont trait très concrètement à un individu en particulier. Par exemple, les fonctions vitales et mentales. Expliquer celles-ci doit nous mettre sur la voie de comprendre ce que peut être *L'Âme primitive*.

La première difficulté pour s'approcher de la définition de *L'Âme primitive*, d'après Lévy-Bruhl, est que « l'opposition entre la matière et l'esprit, qui nous est si familière au point de nous sembler presque naturelle, n'existe pas pour la mentalité primitive »¹²⁰. De plus, là où pour un civilisé les frontières de son individualité corporelle et mentale semblent bien délimitées, la chose est moins claire pour les primitifs. Du moins, elle est fort différente. Plusieurs observations tendent à montrer que pour les primitifs, l'individualité d'un homme et sa personne, s'étendent au-delà de son seul corps ou de ses seules pensées. Par exemple, les traces qu'il laisse sur le monde, ne seraient-ce que des traces de pas, font partie intégrante de sa personne. De même, les restes de ses repas, les vêtements qu'il a portés, les traces de son odeur, etc. Lévy-Bruhl appelle ces choses les « appartenances » du primitif, qui font pleinement partie de son individualité. Ces appartenances portent en elles la personnalité et les capacités de leur porteur, ce qui implique qu'un certain nombre de pratiques visant à communiquer avec ces capacités, pour les transmettre par exemple, utilisent pour support ses appartenances.

La notion d'appartenance est essentielle dans l'exposé de Lévy-Bruhl. D'une part, elle montre toute la spécificité de la mentalité primitive, et d'autre part elle est l'occasion de remettre en doute un bon nombre de certitudes au sujet de l'individualité. Ces passages ont pour effet sur le lecteur qu'un certain nombre de ses certitudes lui apparaissent, d'un point de vue scientifique, comme des croyances parmi d'autres :

À nos yeux, un individu, si complexe qu'il soit, a pour caractère primordial d'être un. S'il ne l'était pas, ce ne serait plus un individu, ce serait un composé de plusieurs. Mais chez le primitif, le sentiment vif interne de sa personne ne s'accompagne pas ainsi d'un concept rigoureux de l'individualité d'une. Non seulement les frontières de celle-ci demeurent vagues et imprécises, puisque les appartenances de l'individu sont lui, puisque son double, son image, son reflet sont encore lui.¹²¹

Pour faire accepter à son lecteur cette notion essentielle d'appartenances, Lévy-Bruhl multiplie les exemples de récits où les comportements des indigènes témoignent de cette pratique fort étrange pour un Européen. Or, le chapitre traitant de cette question s'ouvre sur une phrase qu'on peut lire comme une mise en garde : « chacun de nous croit savoir exactement de quoi se compose son individualité personnelle, et où il en place la limite »¹²². Alors qu'il n'avait pas même commencé à énumérer les exemples d'une pratique primitive, Lévy-Bruhl met en doute notre certitude, pour lui je ne *sais* pas de quoi est faite mon individualité, mais je *crois* savoir. De plus, « je crois que celle de mon voisin les précisément comme la mienne »¹²³. À peine ce doute est-il suggéré, que le lecteur

120 *Ibid.*, p. 131.

121 *Ibid.*, p. 251.

122 *Ibid.*, p. 132.

123 *Ibid.*, p. 133.

est confronté à des témoignages issus des quatre coins du globe : Guyane, Gabon, Papouasie, Madagascar, etc., « des régions très éloignées les unes des autres »¹²⁴ qui pourtant racontent de multiples manifestations de la notion d'appartenance donnant l'impression d'une certaine cohérence à cette pratique, car partout où elle a lieu elle n'est aucunement remise en cause et semble couler de source.

Avec de nombreuses pages détaillant des scènes de vie où se rencontre la notion d'appartenance, Lévy-Bruhl progresse dans son propos en faisant accepter à son lecteur des observations factuelles qui se transforment peu à peu en axiomes pour la démonstration. Il conclut un chapitre avec un certain nombre de points au sujet des appartenances et de l'individualité des primitifs que nous « considérons pour acquis »¹²⁵. Le propos allant en se complexifiant et en se particularisant, le lecteur est contraint de tenir pour évident certaines manières de penser des primitifs afin de suivre l'exposé anthropologique. Rendu momentanément incapable de porter un jugement sur ces pratiques afin d'en découvrir d'autres, l'Européen adopte positivement un point de vue à première vue étrange, mais avec lequel il se familiarise malgré lui jusqu'à ce qu'il perde le réflexe de le juger ; d'autant plus que sa propre certitude avait été qualifiée de croyance à l'ouverture même de ce chapitre.

Grâce à ces observations, Lévy-Bruhl précise également la notion de propriété chez les primitifs. Si la propriété est toujours collective, il en est autrement des objets qui sont utilisés intimement par un seul homme, comme un siège ou un ornement. Pour ces derniers, ce ne sont pas tant des propriétés que des appartenances, des parties intégrantes de l'homme qui les utilise, ce pourquoi elles ne doivent en aucun cas être détachées de leur porteur ; ce sont des extensions de sa personne, et en ce sens elles agissent sur lui aussi intimement qu'un membre de son corps. Plus encore, « la collection complète de certaines appartenances équivaut à l'individu lui-même »¹²⁶, elles peuvent même tenir lieu de double de l'individu. Plusieurs récits montrent qu'en cette qualité les appartenances font l'objet de nombreux rituels visant la personne qui les détient.

Dans la suite, Lévy-Bruhl avertit son lecteur qu'il ne doit pas croire que ces appartenances sont comparables à ce que les Européens appellent des reliques. Dans le cas d'une relique, on pense que la personne qui l'a utilisée ou à laquelle elle est reliée lui a transmis une partie de soi. En somme, c'est au départ de l'émotion d'une personne envers un grand homme qu'on admire un objet qui a été le sien, comme si un peu de sa grandeur y était passé. Dans le cas d'une appartenance du primitif, « la participation entre elle et l'individu ne résulte pas d'un transfert, si rapide qu'il soit, sous l'influence de l'émotion. Elle n'est pas secondaire : elle est originelle, immédiate. Elle

124 *Ibid.*, p. 138.

125 *Ibid.*, p. 149.

126 *Ibid.*, p. 147.

équivalent à ce que nous appelons une identité. »¹²⁷ Une autre méthode utilisée par Lévy-Bruhl pour acclimater le lecteur aux modes de pensée des primitifs consiste à alterner des exemples de pratiques qui paraissent étranges à des pratiques plus familières qui s'avèrent pourtant proches de ces premières, afin d'empêcher le réflexe de rejet intellectuel d'une pratique qui nous paraissait étrange. Par exemple : « La jeune femme australienne qui sait ses cheveux entre les mains d'un ennemi est aussi consternée que l'un de nous qui voit faire sur sa personne le diagnostic d'un cancer. »¹²⁸

Lévy-Bruhl utilise donc un certain nombre de gestes, dans son écriture, visant à déstabiliser les certitudes de son public : transformation de savoir en croyances, exemples de comparaisons, etc. Il profite également des descriptions de pratiques primitives pour qualifier les pratiques européennes en retour. En faisant cela, il met en doute nos propres pratiques et représentations en montrant certaines de ses caractéristiques que nous n'étions pas habitués à voir remises en cause. Quant à l'individualité, après avoir expliqué la cohérence des représentations des primitifs, il écrit que « comparée à la leur, notre individualité semble avoir subi une "réduction", une sorte de rétrécissement »¹²⁹. En se permettant de qualifier aussi bien les représentations primitives que les représentations familières européennes, Lévy-Bruhl bouleverse les certitudes de son lecteur, ce qui contribue à l'ouvrir à des représentations qui lui sont étrangères.

Cette notion d'« appartenances » permet aussi d'approcher la façon dont les primitifs se représentent leur âme. D'après les observations qu'on peut faire des représentations primitives, il est possible de trouver, pour un individu, une appartenance plus importante que les autres. Cette appartenance spéciale revêt le double caractère d'être à la fois sur le plan des choses matérielles et sur le plan des choses immatérielles. Comme une appartenance matérielle, elle peut être enlevée à son porteur, volée et cachée, mais aussi retrouvée et réintégrée, volontairement mise de côté, ou bien abîmée puis réparée. Et comme une chose immatérielle, c'est un principe vital. Lorsqu'elle est enlevée à son porteur, c'est le risque de voir sa vie le quitter également, mais pas immédiatement. On voit avec ces caractéristiques particulières que cette appartenance est dotée à la fois de propriétés d'une chose matérielle et des propriétés d'une chose immatérielle.

Comme ses autres appartenances, cette appartenance vitale constitue un dédoublement de son individualité, mais à la différence des autres appartenances elle est plus intime encore pour son porteur : « Sa présence le fait vivre, et son absence le tue »¹³⁰. Elle peut prendre plusieurs formes, mais Lévy-Bruhl évoque en particulier l'exemple des tribus australiennes pour qui cette

127 *Ibid.*, p. 185.

128 *Ibid.*

129 *Ibid.*

130 *Ibid.*, p. 159.

appartenance vitale est la « graisse des reins »¹³¹. Pour d'autres primitifs, ce peut être le sang, le souffle, l'ombre même ; ces appartenances spéciales agissent comme une image, au sens de reflet, de l'individu. En vertu de toutes ces déterminations, Lévy-Bruhl y voit quelque chose d'assez proche de l'âme, pour un civilisé : « ce second soi, l'objet visible si mystérieusement uni à l'individu, et à cet autre second soi invisible que nous, blancs, nous appelons l'âme. »¹³²

1.2.3 Représentations de l'âme

Sur cette question lexicale, Lévy-Bruhl s'autorise également à faire douter le lecteur. Alors que son livre tout entier a pour projet la recherche de l'âme primitive, il disserte notamment sur les différents mots employés par les Mélanésien pour évoquer ce qui se rapproche d'une âme. *Tamaniu*, *niniaï*, *nunu*, autant de mots qui pourtant ne recouvrent jamais tout à fait la notion d'âme pour un Européen, alors qu'ils embrassent chacun un aspect ou un autre de cette notion.

Au cours de sa démonstration, qu'il base sur les travaux de Codrington, Lévy-Bruhl propose finalement : « Laissons de côté l'idée d'âme qui appartient évidemment à Codrington. Étrangère aux indigènes, du moins sous la forme qu'il lui donne, elle ne peut, si on l'introduit dans leurs représentations, que les rendre encore moins intelligibles »¹³³. Plutôt que d'essayer à tout prix de faire correspondre des représentations primitives à la notion apparemment familière d'âme, Lévy-Bruhl suggère de laisser de côté ce projet et de lui trouver une autre forme plus convenable. De telles propositions, qu'on retrouve à d'autres endroits de l'ouvrage, contribuent à déstabiliser le lecteur pour qu'il trouve finalement comme solution de s'en remettre aux démonstrations de Lévy-Bruhl, qui passent par le besoin d'adopter autant que possible les manières de penser des primitifs. Pour y parvenir, un élément méthodologique paraît inévitable : s'aider d'informateurs indigènes. Lévy-Bruhl l'affirme, car on ne peut totalement s'extraire de nos représentations, et il importe pour cela d'éviter au maximum les biais.

Dans les différents vocables utilisés par les primitifs pour désigner quelque chose qui se rapproche de l'âme, on retrouve souvent des mots désignant le « reflet ». En effet, la notion d'« image » ou de « reflet » est déterminante pour comprendre la mentalité primitive. Alors que pour les blancs, la relation de dépendance entre un homme et son image est unidirectionnelle (l'image dépend de l'homme, varie en fonction de l'homme, mais en est distincte), pour les primitifs elle est bidirectionnelle. Une atteinte à l'image peut atteindre l'homme également, car leur existence respective est indistincte.

131 *Ibid.*, p. 229.

132 *Ibid.*, p. 170.

133 *Ibid.*, p. 173.

Plusieurs représentations variées, dans les différentes cultures primitives, se rapprochent à leur façon d'une notion d'âme chez l'Européen. La plupart du temps, ces représentations sont fondées sur l'idée d'une participation des êtres du monde à une essence homogène commune. Le primitif a une représentation de quelque chose qui l'habite, une force consubstantielle qui le traverse et lui appartient sans lui être exclusif : « l'individu participe d'un être qui ne se confond pas entièrement avec lui, qui lui préexistait, qui se séparera de lui à la mort, et qui cependant, pendant sa vie, est plus que lié à lui. Il lui est consubstantiel, il fait partie de sa personne. Ici encore, l'indigène rend un culte à cet élément de lui-même qui dépasse son individualité »¹³⁴. Cette chose, le primitif la considère comme étant supérieure en tant qu'elle dépasse son individualité. Cela démontre une nouvelle fois l'importance de ce qui est homogène et commun, sa prédominance sur toute forme d'individualité. C'est aussi ce dépassement de l'individu par ce qui est commun qui fonde le besoin de solidarité et son évidence. Dans ce passage, les éléments sur l'individualité rejoignent les notions évoquées dans les parties plus générales sur les représentations du groupe chez les primitifs.

1.2.4 La double existence

Aussi, les primitifs admettent sans peine la possibilité d'une « double existence »¹³⁵ d'un même être. Il peut s'agir de l'existence d'un individu à la fois comme homme et comme animal, ou d'un même individu en deux lieux simultanés. Ce peut aussi être l'existence simultanée d'un individu ayant son corps en un endroit, sur un champ de bataille par exemple, et ses appartenances ailleurs, mises à l'écart du danger. Les primitifs ne voient pas d'obstacle intellectuel à considérer ces notions, un blanc pourra tenter de s'approcher d'une forme de compréhension de ce fait en considérant que « la présence simultanée en deux endroits n'a rien de plus surprenant que celle de l'homme qui rêve »¹³⁶, par exemple. Lévy-Bruhl met en garde de considérer que cette double existence peut être assimilée au dualisme théologique par exemple. Les missionnaires ont fait cette erreur en pensant que, comme eux, les primitifs pouvaient penser « deux substances hétérogènes temporairement unies »; or « les indigènes ne se représentent rien de tel »¹³⁷.

Aussi, Lévy-Bruhl avertit son lecteur lorsqu'il doit traduire dans des notions compréhensibles pour les Européens certaines représentations qu'il est impossible de se représenter dans toute leur spécificité. Dans certains cas, « afin d'éviter ce qu'il y a là de choquant pour notre esprit, on dira que [...] »¹³⁸ Si certaines analogies sont requises pour contourner le « choc » cognitif que représente une pratique ou une manière de penser tellement étrange, ces représentations n'en

134 *Ibid.*, p. 244.

135 *Ibid.*, p. 377.

136 *Ibid.*, p. 227.

137 *Ibid.*, p. 253.

138 *Ibid.*, p. 227.

sont pas moins cohérentes. Dans le cas particulier cité par Lévy-Bruhl des « Indiens » des Caraïbes, « l'enfant et son double ne sont qu'un seul et même individu, dont la présence simultanée en deux endroits n'a rien de plus surprenant que celle de l'homme qui rêve »¹³⁹. Pour traiter d'un même cas, Lévy-Bruhl affirme à la fois que certaines représentations sont trop étranges et qu'il faut pour cela les traduire en altérant légèrement leur sens réel, et à la fois que ces représentations ne sont pourtant pas, dans leur essence, bien différente des nôtres.

En jouant sur les deux tableaux, il crée chez son lecteur deux impressions simultanément : d'une part les représentations des primitifs sont (parfois) irréductibles à nos catégories, d'autre part leur cohérence ne nous est pas inaccessible. Ainsi, il contribue à acclimater le lecteur à une manière de penser qui lui est étrangère. Ce faisant il sape dans une certaine mesure la possibilité d'un jugement moral défavorable. En effet, si la mentalité primitive nous est inaccessible sans passer par certains aménagements théoriques, c'est qu'elle ne représente pas qu'une version immature ou inférieur à la nôtre. En revanche, si c'est la cohérence de cette mentalité qui nous est accessible, alors on ne peut pas non plus juger qu'il s'agit d'une mentalité tout à fait autre et indigne d'intérêt. La notion d'individualité et d'appartenances, mettant en scène notamment la double existence, permet d'opérer ce geste philosophique.

1.2.5 Les angoisses de la mort

Quant à la mort, il faut en premier lieu admettre que les primitifs ne conçoivent pas que les morts disparaissent totalement lors de leur décès. La mort consiste en un passage d'un monde à l'autre. L'homme qui meurt continue d'exister pleinement, mais sous de nouvelles formes. Toutefois, l'observateur européen ne doit pas là y accoler sa représentation de la mort où l'âme quitte le corps pour continuer d'exister. Lorsqu'un homme meurt, c'est simplement que son principe vital s'en est allé, donc l'homme s'en est allé avec lui dans le monde des morts. Dans l'existence du monde des morts, l'homme continue d'exister en vertu de son appartenance au groupe, ainsi que de sa participation à l'essence homogène commune à tous les êtres. Le culte des ancêtres, très présent dans les sociétés primitives, exprime cette perpétuation de l'existence d'un membre, même mort, au sein du groupe : « L'individu n'a donc pas à se demander ce qu'il deviendra dans l'autre monde. Il le sait déjà. Le clan existe là-bas comme ici. »¹⁴⁰ Néanmoins, c'est une existence selon d'autres modalités.

Par ailleurs, le primitif confond l'original et son image, mais il les comprend sur un autre mode : « Dans les représentations de la mentalité primitive, ce qui prédomine d'ordinaire, ce n'est pas, comme dans les nôtres, les éléments que nous appelons objectifs, fournis et contrôlés par

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 387.

l'expérience : ce sont les éléments mystiques ». La représentation « émotionnelle et mystique »¹⁴¹ prime sur la représentation matérielle des choses dans le réel. Lévy-Bruhl nous explique bien que dans ce cas, le blanc et le primitif ne voient pas une réalité différente. Plutôt, ce sont les représentations qu'ils construisent du réel qui sont façonnées différemment, selon ce qu'ils choisissent, en vertu de leur mentalité, de considérer.

Pour les primitifs, aux premiers jours de la mort d'un homme, lorsque son cadavre est encore présent matériellement, l'individu mort est considéré comme présent à la fois dans ce corps et selon une autre forme dans le monde des morts. Les pratiques à l'égard du cadavre visent ainsi l'individu qui habitait et habite encore ce corps, mais qui est désormais présent en un autre lieu en même temps. Puisque le monde des morts est inaccessible aux vivants, ceux-ci cherchent à l'atteindre indirectement en s'adressant au cadavre.

Lévy-Bruhl a déjà évoqué l'importance du groupe par rapport à l'individu pour les primitifs. À ce moment de l'exposé, le lecteur a assimilé cette réalité afin de suivre la démonstration. Toutefois, l'auteur continue de rappeler ces différences de représentations : « Pour nous, le problème de la destinée individuelle domine les autres [...] l'homme des sociétés primitives ignore cette anxiété ». Dans les mots de Lévy-Bruhl, une chose aussi lourde culturellement que la destinée individuelle est réduite à une « anxiété » pour un européen, alors qu'un primitif « sait déjà » « ce qu'il deviendra dans l'autre monde »¹⁴². En évoquant ces questions avec un lexique plutôt léger pour les enjeux symboliques et culturels que le passage dans l'au-delà représente pour un croyant notamment, Lévy-Bruhl déstabilise le lecteur en le confrontant à des questionnements tout à fait étrangers aux siens quant à la mort. Par la suite, il évoquera les questionnements des primitifs au sujet de leur mort dans un registre peu solennel : « si la pensée de la vie future inquiète le primitif, c'est lorsqu'il se demande comment il sera reçu là-bas ». De cette manière, les questionnements d'un européen et d'un primitif face à la mort sont rapportés à un même plan, celui de l'inquiétude. Le lecteur voit ainsi ses certitudes à nouveau transformées en croyances, ce qui lui permet de s'acclimater aux représentations des primitifs d'autant plus aisément que ses préconceptions lui sont révélées.

Ce point primordial met lui aussi en avant l'idée que les esprits du primitif et du civilisé ne sont pas radicalement différents. Ils fonctionnent de façon comparable, mais ce sont les représentations collectives, apprises (nous l'avons vu avec l'importance de modeler un individu à l'image de ses semblables dans le groupe), qui façonnent ce qu'ils appréhendent du monde et la

141 *Ibid.*, p. 188.

142 *Ibid.*, p. 387.

façon dont ils l'appréhendent. Pour cette raison, Lévy-Bruhl insiste sur l'importance pour les anthropologues de s'adresser à des informateurs indigènes.

Il est indispensable de ne s'adresser qu'à des informateurs indigènes bien au courant des traditions et des cérémonies de leur groupe, de s'assurer leur entière sincérité en gagnant leur sympathie et leur confiance, et enfin de recueillir leurs témoignages dans leur propre langage, avant de se risquer à une traduction qui ne peut pas être exacte [...] ¹⁴³

Les représentations dont nous héritons de notre façonnement culturel ne sont pas entièrement dépassables, et un scientifique doit se prémunir de voir ses biais entraver la compréhension d'une réalité qu'il observe. C'est notamment un regard philosophique sur l'anthropologie qui permet d'interroger ces difficultés et d'en faire le sujet de réflexions pour comprendre le rapport de l'homme à la connaissance, une question philosophique par excellence.

1.3 Inspirations philosophiques avec Rousseau

En définitive, on reconnaît dans *L'Âme primitive* une volonté éthique de la part de Lévy-Bruhl qui se déploie en plusieurs notions distinctes qu'il convient d'identifier. Pour identifier des éléments d'une anthropologie philosophique, nous jugeons utile de nous référer à la philosophie de Rousseau, dont Lévi-Strauss considère qu'il a engendré l'ethnologie. En effet, quand Rousseau écrit son *Discours sur l'inégalité*, l'anthropologie ne constitue pas une science à part et c'est principalement chez les philosophes qu'on trouve des considérations dont on peut reconnaître rétrospectivement qu'elles relèvent d'un rapport ethnologique à l'étude des hommes. Il n'est pas surprenant que dans un moment où ethnologie et philosophie sont confondus on trouve des idées qui, lorsqu'elles se retrouvent chez un ethnologue plus tardif, relèvent à la fois de l'anthropologie et de la philosophie en particulier dans leur dimension éthique. Nous croyons que cette cohérence avec un projet philosophique éthique est consubstantielle de la démarche anthropologique elle-même, comme le prédit Rousseau et comme l'appliquent, à leur façon, Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss.

Ainsi, en comparant ce que nous nous pensons avoir trouvé d'éthique dans *L'Âme primitive* et certains éléments de la philosophie de Rousseau dont Lévi-Strauss les considère être à l'origine de l'ethnologie elle-même, nous pourrions préciser quels sont les axes principaux de la philosophie morale du Lévy-Bruhl de 1927 telle qu'elle transparaît dans son ouvrage que nous avons relu. En effet, plusieurs axes centraux condensent la plupart du propos.

D'abord, l'idée que ce n'est qu'en considérant les modes de pensée des hommes dans leur *contexte* fonctionnel propre qu'on est en mesure de les comprendre. Lévy-Bruhl insiste beaucoup sur le risque pour les ethnologues de « dénaturer les faits » lorsqu'ils en font la transcription dans leurs concepts scientifiques. L'ethnologue est souvent coupable de mal poser les problèmes, car

143 *Ibid.*, p. 250.

« ils impliquent des définitions et des distinctions auxquelles les primitifs n'ont jamais songé »¹⁴⁴. Or, c'est en contextualisant correctement ce qu'il observe que l'ethnologue peut comprendre réellement les modes de pensée ou encore les représentations des populations indigènes :

Ces représentations, à proprement parler, ne sont pas vagues. Elles paraissent l'être de notre point de vue, accoutumés que nous sommes à penser par concepts à vive arête, et parce que nous prétendons imposer nos formes logiques aux objets de la pensée primitive. Pour elle, qui ignore nos exigences, ces représentations sont au contraire nettes et expresses, sinon distinctes.¹⁴⁵

C'est une idée qu'on retrouve également chez Rousseau. En effet, celui-ci explique la diversité des sociétés humaines par la contingence de l'événement historique d'une expansion primitive de l'humanité qui l'a contraint à « diversifier ses genres de vie ». Tout comme il explique dans *L'Origine des langues* l'existence de langues diverses et variées à travers le monde à cause des conditions géographiques et climatiques auxquelles sont soumis les habitants de ces lieux particuliers, c'est aussi pour « s'adapter aux milieux différents où son nombre accru l'obligeait à se répandre »¹⁴⁶ que les groupements humains se sont diversifiés et ont développé leurs particularités. Dès lors, il n'y a qu'en s'interrogeant sur les particularités des milieux dans lesquels s'exercent les pratiques humaines variées qu'on peut les comprendre. Cette idée chez Rousseau se réalise notamment dans son discours sur *L'Origine des langues* où il explique que le caractère plus poétique ou plus pratique d'une langue s'explique par les exigences du milieu qui l'a formée.

Un autre aspect éthique de *L'Âme primitive* concerne l'importance de contempler la diversité des formes de pensée humaine pour en comprendre pleinement le phénomène, même en retour vis-à-vis des nôtres. Lévy-Bruhl insiste régulièrement sur l'ignorance mutuelle des européens vis-à-vis desdits primitifs et inversement, ce qui ne conduit qu'à une incompréhension non seulement mutuelles, mais aussi des choses qui semblent évidentes pour l'un et pour l'autre : « Malheureusement, les observations dont nous disposons sont souvent vagues, confuses, et inutilisables. Lorsque à l'ignorance de l'Européen s'ajoute celle de l'indigène qui l'informe, et qu'aucun des deux ne possède bien la langue de l'autre, comment démêler quel est l'objet réel des représentations, et en quoi consiste au juste l'âme »¹⁴⁷.

On retrouve cette idée formellement dans la démarche de Rousseau lui-même qui insiste plus fortement sur la fragilité des certitudes de nos préconceptions. D'après Lévi-Strauss, c'est tout le travail de l'ethnologue qui est prévu par Rousseau lorsqu'il insiste sur l'importance, pour se

144 L. LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927, p. 51.

145 *Ibid.*, p. 50.

146 C. LÉVI-STRAUSS, « Rousseau père » dans *Courrier de l'UNESCO*, mars 1963, repris dans C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

147 L. LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927, p. 250.

connaître ainsi que le monde, de se regarder soi-même à la troisième personne avant de pouvoir s'assumer à la première personne.

L'ethnologue écrit-il autre chose que des confessions? En son nom d'abord, comme je l'ai montré, puisque c'est le mobile de sa vocation et de son œuvre; et, dans cette œuvre même, au nom de sa société, qui, par l'office de l'ethnologue, son émissaire, se choisit d'autres sociétés, d'autres civilisations, et précisément parmi celles qui lui paraissent les plus faibles et les plus humbles; mais pour vérifier à quel point elle est elle-même « inacceptable »: non point forme privilégiée, mais l'une seulement de ces sociétés « autres » qui se sont succédé au cours des millénaires, ou dont la précaire diversité atteste encore que, dans son être collectif aussi, l'homme doit se connaître comme un « il », avant d'oser prétendre qu'il est un « moi ».¹⁴⁸

Il nous semble que ce travail de bouleversement de soi peut passer par une acclimatation à des idées totalement inédites de l'individualité telles que celles mises en avant par Lévy-Bruhl dans sa section de *L'Âme primitive* sur les conceptions primitives à première vue étranges de l'individualité.

Enfin, une dernière préoccupation essentielle que nous pensons dégager de la philosophie de Lévy-Bruhl dans *L'Âme primitive* concerne l'idée d'une irréductibilité des manières de penser des primitifs aux catégories scientifiques européennes. Tout l'objet des nombreuses remarques indiquant à son lecteur de se méfier des préconceptions qu'il appliquerait aux faits qui sont relatés, consiste bien à faire sentir l'impossibilité pour les catégories européennes ou scientifiques d'absorber des représentations et des pratiques primitives. Aussi, défendre l'existence d'une pensée proprement primitive, n'en étant pas moins humaine, c'est assumer qu'il n'est pas requis de pouvoir tout à fait fondre des manières de penser étrangères dans les manières de penser qui nous sont familières. C'est ce qu'il exprime en affirmant qu'il est « très difficile de nous placer au point de vue de la mentalité primitive. À vrai dire, nous ne devons pas nous flatter d'y parvenir jamais tout à fait. Nous ne pouvons pas rayer de notre esprit des concepts qu'il possède depuis notre enfance, ni abolir tout d'un coup l'usage et la mémoire des mots dont nous nous sommes toujours servis »¹⁴⁹

Une nouvelle fois, cette idée n'est pas étrangère à la philosophie de Rousseau. C'est ce que Lévi-Strauss nomme des « mondes d'hommes », les manières de se représenter les choses et d'agir sur elles qui sont irréductibles les unes aux autres, car elles sont spécifiques notamment en raison de leur dimension phylogénétique. L'idée de Rousseau qui est au point de départ de ses réflexions philosophiques sur l'homme est ainsi formulée par Lévi-Strauss :

C'est à Rousseau qu'on doit la découverte de ce principe, le seul sur lequel peuvent se fonder les sciences humaines, mais qui devait rester inaccessible et incompréhensible, tant que régnait une philosophie qui, prenant son point de départ dans le Cogito, était la prisonnière des prétendues évidences du moi, et ne pouvait aspirer à fonder une physique qu'en renonçant à fonder une sociologie, et même une biologie: Descartes croit passer directement de l'intériorité d'un homme à

148 C. LÉVI-STRAUSS, « Rousseau père » dans *Courrier de l'UNESCO*, mars 1963.

149 L. LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927, p. 66.

l'extériorité du monde, sans voir qu'entre ces deux extrêmes se placent des sociétés, des civilisations, c'est-à-dire des mondes d'hommes¹⁵⁰

Dans l'ensemble, nous identifions donc trois préoccupations qui dirigent la réflexion philosophique et éthique de Lévy-Bruhl dans *L'Âme primitive* : l'importance de considérer la diversité des manières de penser des hommes, la nécessité d'en appréhender le contexte pour les comprendre réellement, et enfin leur irréductibilité dans les seules catégories scientifiques européennes. Ces trois aspects conditionnent fortement la dimension éthique des réflexions de Lévy-Bruhl, ce qui n'est pas étonnant si l'on considère avec Lévi-Strauss que ces considérations éthiques exprimées par Rousseau sont au départ même de toute démarche ethnologique qui vise à connaître l'humain partout où il se trouve.

Toutefois, ces traits communs ne suffisent pas à réconcilier Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss totalement. Certes, le style d'écriture philosophique et la manière de présenter certains faits anthropologiques de Lévy-Bruhl mettent en évidence une intention philosophique et même morale chez l'auteur. En particulier, *L'Âme primitive* peut être lue comme une proposition d'expérience éthique pour le lecteur où celui-ci est invité à reconsidérer ses propres préconceptions en étant confronté à celles des hommes dits primitifs. A travers cette acclimatation progressive à des représentations au premier abord étrangères, le lecteur est alors conduit naturellement vers l'abandon, au moins momentané, de jugements moraux dépréciatifs à l'égard desdits primitifs, mais aussi l'abandon de ses préconceptions en général. Toutefois, alors que l'infériorité des primitifs avaient été montrée sur base d'arguments scientifiques, Lévy-Bruhl n'est pas parvenu à produire un édifice théorique qui de lui-même établisse une non-infériorité de la mentalité primitive. En ce sens, la critique de Lévi-Strauss dans le chapitre sur l'illusion archaïque n'est pas épuisée, et la dimension morale du travail de Lévy-Bruhl se situe à la fois en amont et sur le côté de ses démonstrations scientifiques à proprement parler.

150 C. LÉVI-STRAUSS, « Rousseau père » dans *Courrier de l'UNESCO*, mars 1963.

Chapitre 2 : L'éthique de Lévi-Strauss

En relisant *L'Âme primitive* dans la perspective de réhabiliter Lucien Lévy-Bruhl auprès des philosophes malgré la critique de Lévi-Strauss dans le chapitre sur l'illusion archaïque des *Structures élémentaires de la parenté*, nous avons rencontré plusieurs moments qui nous amènent à reconsidérer l'image d'un anthropologue sûr de lui hiérarchisant entre une mentalité logique européenne et une mentalité primitive sous-développée.

Avec l'exemple de *L'Âme primitive*, on reconnaît que la proposition morale d'un philosophe devenu ethnologue comme Lévy-Bruhl est indissociable de son travail de recherche en anthropologie. Or, la critique de Lévi-Strauss à l'égard de Lévy-Bruhl portait à la fois sur ses thèses en ethnologie et sur les conséquences morales de ces idées : penser que les sauvages sont inférieurs à nous. En ayant remis en question cette critique et montré que Lévy-Bruhl exprime une ambition morale bien différente de celle que la critique lui attribue, nous sommes en mesure de nous interroger sur l'ambition morale de Lévi-Strauss lui-même, et comment il la justifie théoriquement. Si la mentalité primitive n'est pas inférieure à la mentalité civilisée par nature, il convient d'en faire la preuve avec des arguments scientifiques, ce que ne fait pas Lévy-Bruhl.

Pour justifier notre propos, il convient d'explorer l'œuvre de Lévi-Strauss à la recherche d'une philosophie morale qu'il déploierait, tantôt explicitement, tantôt implicitement, dans ses travaux d'ethnologue. En effet, Lévi-Strauss se revendique ouvertement d'un héritage rousseauiste. Bien qu'il en donne quelques aspects dans son texte sur Rousseau que nous avons évoqué, nous jugeons pertinent de rechercher dans son œuvre les éléments qui plaide en la faveur d'un humanisme rousseauiste de l'anthropologie de Lévi-Strauss, et plus particulièrement quels sont les aspects de cet humanisme. En identifiant ces éléments ou ces jugements plus distinctement, nous serons plus à même de faire le rapprochement entre Lévi-Strauss et son prédécesseur Lévy-Bruhl. Nous avançons l'idée que s'ils partagent ces idées de philosophie morale, c'est notamment en vertu de leur manière de pratiquer l'anthropologie. Cette idée nous porte à considérer que c'est l'anthropologie, qui en vertu de ses méthodes propres ainsi que du cheminement philosophique qui l'a faite advenir, contient en elle-même une forme d'éthique.

Pour trouver chez Lévi-Strauss les passages qui plaideront en faveur de notre hypothèse, nous commencerons par contextualiser notre lecture à l'aide de textes contemporains s'étant déjà intéressé au sujet du rapport de Claude Lévi-Strauss à la philosophie *a fortiori* éthique. De la même façon qu'une reprise contemporaine de Lévy-Bruhl par Frédéric Keck et Thomas Hirsch nous a offert des clés de lecture pour son oeuvre, nous allons nous intéresser dans le cas de Lévi-Strauss à plusieurs relectures philosophiques de son travail. D'un côté l'ouvrage d'Édouard Delruelle ayant

pour sujet, précisément, *Lévi-Strauss et la philosophie*, et d'un autre côté à un article de l'anthropologue Emmanuel Terray consacré à l'importance philosophique du travail de Claude Lévi-Strauss. Ces deux approches dépassant l'aspect purement scientifique du travail de Lévi-Strauss nous permettront de contextualiser notre relecture d'un moment particulier de sa recherche anthropologique.

Nous nous intéressons particulièrement à la période entre le début des années 1950 avec la publication des *Structures élémentaires de la parenté* où se situe le chapitre qui fait débiter notre recherche, et le début des années 1960 avec *La Pensée sauvage* et *Le Totémisme aujourd'hui*. Cette période représente le parcours depuis la thèse de doctorat jusqu'à la période consécration, puisque suivront les événements qui l'accréditent durablement en tant qu'intellectuel : peu après la notoriété qu'il acquiert auprès d'un public plus commun avec *Tristes Tropiques* en 1955, ainsi son intervention à la Société française de philosophie en 1956, il publie en 1958 l'ouvrage important *Anthropologie structurale*, en 1959 il est élu au Collège de France, en 1961 il fonde la revue *L'Homme* et débute la rédaction des *Mythologiques*. Cette période doit nous intéresser, car parallèlement à la popularisation de l'anthropologie structurale, Lévi-Strauss produit quelques réflexions sur le sens de la discipline dans laquelle il va bientôt connaître le succès, des réflexions qui s'expriment en marge de ses ouvrages scientifique : contributions au *Courrier de l'UNESCO*¹⁵¹, entretiens journalistiques, conférences, etc.

2.2 Catherine Clément et le besoin d'une éthique

La philosophe Catherine Clément, relayée par Édouard Delruelle dans son ouvrage, tente de faire valoir la présence naturelle d'une éthique dans la démarche structuraliste de Lévi-Strauss. En effet, loin d'ignorer les critiques qui sont formulées à l'égard des propos sur l'humanisme de la part de Lévi-Strauss, la philosophe explique quant à elle tout l'intérêt éthique du structuralisme en tant que philosophie réside en quelque sorte dans ses faiblesses. Bien que la notion de structure puisse être établie et servir de base à la connaissance de l'objet anthropologique, elle garde la particularité d'être en elle-même inatteignable. La structure est ce qui sous-tend tout le reste, mais dans le monde on ne peut attester pratiquement l'existence que ce qui est sous-tendu et pas la structure qui sous-tend. Pour cette raison, c'est le creux même de l'absence de la structure dans le champ de ce qui est observable que naît un besoin éthique : le besoin d'une origine certes imaginaire, mais nécessaire à l'identification de soi aux autres à l'échelle individuelle ainsi que culturelle. Ce dont on ne peut observer la présence, il ne faut les taire.

¹⁵¹ Nous pensons particulièrement à *Race et Histoire* en 1952, considéré par beaucoup comme une référence importante de l'antiracisme.

Si l'on s'accorde avec les hypothèses de Catherine Clément, on doit alors admettre que l'éthique est inhérente au structuralisme en tant que pratique notamment philosophique. Dans ce vide créée par la reconnaissance d'une structure inobservable en tant que telle peut se glisser un humanisme d'un genre particulier, qui est à la fois à l'origine de la démarche structurale en tant qu'il fait naître le souhait de rendre légitimes toutes les humanités, et également la finalité de cette démarche puisqu'il contient sa conclusion morale.

Toutefois, on ne peut certainement pas réduire l'anthropologie structurale à sa prétention éthique. Dans le cadre d'une lecture philosophique de Lévi-Strauss, il convient de ne pas écraser son travail ethnologique d'un surplomb philosophique en prétendant y résumer sa pensée. Il nous est cependant permis de parcourir son œuvre avec un regard intéresser pour comprendre que ses découvertes sérieuses en ethnologie peuvent être l'inspiration d'une théorie philosophique et morale. Lévi-Strauss lui-même exprime son intention de participer à la formation d'un nouvel humanisme, ce qui peut nous guider à travers son travail.

2.2 La démarche ethnologique d'après Michel Foucault

Pour comprendre d'abord où se situe Claude Lévi-Strauss dans le champ des sciences humaines, il convient de s'interroger sur son choix de se tourner vers l'ethnologie et les conséquences philosophiques que cela implique, car cette orientation est déterminante pour la production d'une éthique dans sa production intellectuelle. Bien qu'il existe des raisons biographiques pour ce choix, à commencer par son épouse Dina Dreyfus qui l'a initié à la discipline, on peut s'interroger sur la place de l'ethnologie dans le champ intellectuel notamment de son époque et l'intérêt qu'elle présente pour quelqu'un qui se pose des questions philosophiques au sujet de l'humain en général. Pour ce faire, nous suivons la démarche d'Édouard Delruelle qui choisit d'évoquer un passage de *Les Mots et les choses* de Michel Foucault où ce dernier consacre un chapitre aux sciences humaines. Dans cet extrait, Foucault explique l'intérêt philosophique du projet de l'ethnologie qui consiste d'après lui en la « dissolution de l'homme ».

Foucault explique que dans leur histoire les sciences humaines ont dû se construire à partir de presque rien, car avant qu'elles ne se construisent la notion même d'homme n'existait tout simplement pas pour les consciences de l'époque. Pour cette raison, les sciences humaines n'ont pas eu pour rôle de produire l'analyse rigoureuse d'un objet préexistant, mais elles ont dû à la fois mettre en place leurs méthodes d'analyse et de recherche, et à la fois construire et faire exister l'objet sur lequel allaient s'appliquer ces méthodes. En raison de ce contexte particulier, cet objet : « l'homme en ce qu'il a d'empirique »¹⁵², a existé scientifiquement sur un mode très spécifique. La

152 M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2015, p. 355.

connaissance de l'homme était à la fois le socle au départ de toute connaissance possible, et à la fois un objet à connaître lui-même. Ce statut particulier fait de l'homme un savoir qui contient inévitablement à tout moment la possibilité d'une remise en question des savoir qui ont été acquis à partir de ce socle. L'homme, à la fois condition de possibilité de toute connaissance et lui-même objet de connaissance devait être étudié par la science en tant que tel. La place particulière qu'occupe alors cet objet dans le champ des sciences n'a pas tardé à créer et ensuite entretenir des tensions entre d'un côté les sciences « tout court »¹⁵³ et de l'autre côté les sciences humaines et la philosophie. Chacune de ces disciplines dépendent vitalemment les unes des autres et parfois se disputent pour déterminer qui possède la légitimité de fonder les autres et ainsi de prédominer sur elles.

Un des enjeux essentiels pour les sciences humaines, qui entretiennent une certaine proximité avec la philosophie, est de se constituer une « positivité spécifique »¹⁵⁴. Si cette positivité spécifique qu'il convient de trouver continue de faire l'objet de vifs débats et que par conséquent de nombreuses et diverses positivités se soient succédé et affronté, d'après Foucault ce n'est pas en raison d'une trop grande complexité de l'objet homme. Cette conséquence provient plutôt de la façon dont les sciences humaines se rapportent aux autres sciences, en particulier la biologie, l'économie et la linguistique, pour en importer les modèles sont différents rapports. Dans ce cas de figure également, c'est en grande partie dans leur rapport qu'elles entretiennent aux autres sciences que réside la spécificité des sciences humaines.

Or, pour Michel Foucault, « la psychanalyse et l'ethnologie occupent dans notre savoir une place privilégiée »¹⁵⁵. Non seulement parce qu'elles offrent à la philosophie de très nombreux et nouveaux concepts, mais aussi et surtout parce que leur méthode permet la mise en doute des connaissances apparemment bien acquises. L'ethnologie, d'après Foucault, examine les sociétés et les cultures afin d'y débusquer les structures invariantes qui les constituent. C'est ce qui lui permet d'affirmer que l'ethnologie est la science dont le problème fondamental est celui de l'articulation entre nature et culture. En effet, cette discipline se donne pour projet d'étudier chaque culture dans sa particularité, avec tout ce qui peut la distinguer des autres. Plus précisément, l'ethnologie s'intéresse à la façon dont chaque société constitue culturellement les fonctions biologiques essentielles de l'humain que sont « la vie, le besoin et le travail, le langage »¹⁵⁶. L'ethnologie découvre alors que la spécificité d'une culture particulière réside dans la manière qu'elle a eu et qu'elle continue d'avoir de fonder une société grâce à l'appropriation culturelle de ses besoins

153 *Ibid.*, p. 357.

154 *Ibid.*, p. 367.

155 *Ibid.*, p. 385.

156 *Ibid.*, p. 389.

naturels. De plus, l'étude du processus de construction de ces spécificités dans les cultures permet à l'ethnologue d'envisager leur devenir historique.

En affirmant cela, Foucault considère que l'ethnologie ne cherche pas tant à questionner l'homme lui-même que « la région qui rend possible en général un savoir sur l'homme »¹⁵⁷. Il précise que malgré le besoin pour un ethnologue européen de s'extraire dans une certaine mesure de sa propre historicité pour pouvoir observer de façon neutre les racines de toutes les autres historicités possibles, le regard de celui-ci n'est rendu possible que grâce à l'histoire très particulière de la rationalité occidentale, qui s'est imposée à elle-même et aux autres comme étant universelle et étant en mesure de comprendre toutes les autres formes de raison à partir de la sienne propre. Cependant, l'ethnologue est en capacité de faire tomber le voile des représentations que se donnent les hommes de leurs propres institutions sociales afin de mettre en évidence les besoins triviaux éternels qui se cachent sous leur mise en forme culturelle.

Comme nous pouvons le voir avec Foucault, l'ethnologie occupe une place importante dans l'histoire des sciences humaines et vis-à-vis de leur projet en général. Or, d'après Édouard Delruelle, c'est bien en se pratiquant sur le mode de l'anthropologie structurale que tout l'intérêt de l'ethnologie de Lévi-Strauss apparaît. Alors que l'ethnologie en général vise à dissoudre l'homme pour mieux déterminer ses conditions d'existence, la « rationalité structuraliste »¹⁵⁸ cherche à faire apparaître toute la particularité de l'essence humaine à des faits observés, et de l'agencement en structures universelles découvertes et établies scientifiquement. Les faits et leur agencement structurel, rien de plus, doivent nous apprendre l'essentiel de la nature humaine.

2.3 L'humanisme plus universel de Lévi-Strauss selon Édouard Delruelle

Dans son ouvrage consacré au rapport de Claude Lévi-Strauss avec la philosophie, Édouard Delruelle explique aussi que celui-ci s'est tourné vers l'ethnologie précisément parce qu'il désirait s'éloigner de la philosophie alors que c'était la discipline dans laquelle il s'était instruit et avait enseigné en premier lieu. Alors qu'il avait commencé à donner des cours de philosophie dans des lycées français, il est rapidement déçu de la discipline et la considère dépassée et réformable. Son regard critique sur la discipline dans laquelle il enseigne pourtant le conduit à critiquer ses collègues philosophes, en particulier en ce que la philosophie tend à s'auto-contempler. Il considère ne pas éprouver de difficulté à exercer la philosophie dans le champ académique, car il l'y voit réduite à un jeu logique, rhétorique et spéculatif dont il n'a pas de difficulté à maîtriser la grammaire¹⁵⁹. C'est après avoir lu Freud qu'il met le doigt sur le point principal de ce qui est critiquable dans la

157 *Ibid.*

158 E. DELRUELLE, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Bruxelles, De Boeck, 1992, p. 93.

159 *Ibid.*, p. 9.

discipline : les couples d'opposition fondamentaux, qui se déclinent pour la plupart autour de l'axe entre rationnel et irrationnel, représentent pour lui des catégories qui ne suffisent pas à créer un véritable savoir philosophique.

Dans son domaine, Claude Lévi-Strauss n'est pourtant pas le seul ni le premier à critiquer la façon actuelle de pratiquer la philosophie. Les philosophes de la même génération que lui se sont en majorité tournés vers l'existentialisme, or la critique existentialiste de la philosophie traditionnelle repose également sur une remise en question des couples d'opposition classiques. En outre, la critique existentialiste repose également sur la remise en question de la conception classique du *cogito* cartésien, et donc d'une certaine forme de rationalité s'appuyant sur l'opposition entre sujet et objet, ce qui constitue une catégorie indéfectible de la philosophie française notamment.

D'après Édouard Delruelle on peut alors considérer un rapprochement possible entre Claude Lévi-Strauss et les existentialistes. De la même manière qu'il fuira la philosophie pour trouver une fécondité théorique renouvelée dans la pratique de l'ethnologie, les existentialistes se tournent également vers les sciences humaines pour reconsidérer et renouveler les catégories habituelles de la philosophie. Comme en témoigne la célèbre formule de Sartre, l'existentialisme se veut être une forme renouvelée d'humanisme. En s'intéressant aux sciences humaines, les existentialistes s'aperçoivent qu'elles permettent effectivement d'étendre la définition de la rationalité par la marge : « les recherches de psychologie, de pédagogie, et d'ethnologie révèlent en effet que les modes d'existence et de pensée du fou, de l'enfant et du sauvage – rejetés tous les trois par la philosophie traditionnelle, en marge de cette "humanité" qu'elle célébrait – s'avèrent riches d'un sens jusque là insoupçonné »¹⁶⁰.

Or, Claude Lévi-Strauss ne souhaite pas rejoindre l'existentialisme, car comme toute philosophie, ce mouvement reste critiquable pour l'ethnologue. D'après lui, la philosophie ne peut s'empêcher de vouloir prédominer et elle s'adresse aux autres sciences humaines avec l'objectif corollaire de les soumettre à elle et à ses projets. En voulant proposer un nouvel humanisme, Lévi-Strauss pense la philosophie pourrait voudrait absorber les avancées théoriques des sciences humaines, y compris celles de l'anthropologie. Néanmoins, plutôt que de vouloir réformer la philosophie, Lévi-Strauss conserve son désir de fuir le programme de la philosophie pour en trouver ou en fonder un autre, ailleurs dans le champ intellectuel.

Bien que Claude Lévi-Strauss ne rejoigne pas les rangs des philosophes précurseurs d'un existentialisme français malgré les sollicitations de ceux qui présentent un rapprochement possible entre leurs idées respectives, il désire questionner la définition traditionnelle de la rationalité en dépassant l'opposition entre sujet et objet. Le structuralisme, à partir de la collaboration entre des

160 *Ibid.*, p. 11.

disciplines *a priori* éloignées et fort différentes comme la linguistique et l'ethnologie, doivent permettre cette opération. Le dépassement de cette opposition exige de redéfinir également le sujet humain. En effet, c'est sur le point du sujet que se situe le cœur de la discorde entre Lévi-Strauss et l'existentialisme. Lévi-Strauss en voudra aux philosophes des années 1960 pour leur incapacité à avoir pu remettre en cause la figure du sujet en dépit de leurs ambitions initiales. Certes, le point de vue du sujet se trouvait élargi grâce aux apports des sciences humaines, mais il ne se voyait jamais modifié dans son rapport à l'objet qui lui restait toujours opposé et radicalement différent. Autrement dit, la subjectivité avait été élargie, mais pas véritablement mise en doute elle-même.

L'anthropologie structurale avait quant à elle des ambitions plus radicales. Inspiré par sa lecture de Freud, Claude Lévi-Strauss découvre une catégorie négligée par la philosophie et qui lui paraît pourtant beaucoup plus attrayante et féconde que la catégorie du rationnel et de l'irrationnel : le signifiant. En effet, Lévi-Strauss y voit la possibilité de déplacer la question du sens lui-même, qui n'est alors plus à chercher dans le sujet. C'est donc en se tournant vers les catégories de la linguistique, sur laquelle s'appuie d'ores et déjà le structuralisme qui est alors en cours de fondation, que Lévi-Strauss dépasse les catégories traditionnelles de la philosophie. D'après lui, alors que le signifié concerne toujours l'humain lui-même, il s'intéresse au signifiant qui permet de considérer que le sens des choses réside plutôt « dans le *code* assurant la traductibilité des différents messages au sein d'une même communauté linguistique ».¹⁶¹

Grâce aux apports catégoriels de la linguistique, le structuralisme se distingue de la recherche philosophique par la puissance de son analyse qui consiste à révéler et faire remonter à la surface les structures signifiantes dans les énoncés et les actes. Pour le structuralisme, ce sont les structures qui donne leur sens aux énoncés et aux actes, bien plus que leur contenu qui demeure, au fond, contingent. S'il doit y avoir une philosophie structurale, elle consiste à remettre en cause les savoirs, y compris philosophiques, en procédant à leur décomposition afin de faire surgir leurs structures signifiantes. D'après Édouard Delruelle, cette stratégie trouvant sa source dans le structuralisme s'exprime de façon varié dans la philosophie française à partir des années 1960 et atteint des résultats différents suivant le but que se donnent les acteurs de cette méthode. Avec notamment Michel Foucault, Jacques Derrida ou encore Roland Barthes, quel que soit le discours signifié, il importe de mettre au jour la structure (de savoir, de pouvoir, etc.) qui le rend possible.

Néanmoins, le structuralisme philosophique demeure un courant qu'il est difficile de border ou de qualifier proprement. D'une part la fécondité de sa méthode exige de le prendre en considération, d'autre part les penseurs qu'on rattache à ce mouvement se refusent souvent à s'en revendiquer ou à la qualifier de philosophie propre. Pourtant, il ne peut probablement pas s'agir que

161 *Ibid.*, p. 12.

d'une simple méthode, car lorsqu'il s'applique à des jugements philosophiques le structuralisme entraîne nécessairement des considérations quant à l'objet qu'il examine ; au minimum naissent-elles du choix de point de vue à adopter pour les objets d'étude qu'il fait siens.¹⁶²

En outre, Claude Lévi-Strauss prêle le flanc à la critique dans la façon de laisser floues ses aspirations philosophiques. On peut identifier en particulier deux grandes critiques à son égard : d'une part Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur et Claude Lefort lui reprocheront de réifier excessivement l'homme au point d'en oublier la praxis, et d'autre part Umberto Eco ou Jacques Derrida qui lui reprochent de faire preuve de naturalisme dans sa réduction du tout à la structure. En somme, du côté de ses critiques, on lui a reproché à la fois de retirer toute subjectivité à l'homme et de trop faire référence à la nature.

Claude Lévi-Strauss a été accusé par les phénoménologues notamment de réduire l'homme à son « reflet objectif »¹⁶³. À l'inverse, il lui a aussi été reproché son naturalisme dans l'inspiration qu'il tire de Rousseau, car c'est chez lui qu'il observe une volonté éthique d'étendre l'humanisme à l'entièreté de l'humanité en vertu de ses qualités naturelles et en dépit de ses déterminations culturelles. On pourrait voir ces accusations multidimensionnelles comme l'affirmation d'une certaine inconséquence de la part de Lévi-Strauss. Pourtant, c'est bien dans la conciliation entre un examen structural de l'homme en société et la volonté d'intégrer toutes les humanités particulières à l'humanité en général que se situe son ambition éthique.

En effet, l'anthropologue s'exprime notamment dans *Anthropologie structurale* quant à sa volonté de voir se développer une ethnologie qui s'émancipe du colonialisme occidental, bien qu'elle ait été initialement rendue possible par celui-ci, comme l'affirme également Michel Foucault. C'est là tout le paradoxe d'une discipline et d'un point de vue dont toute la force et le caractère potentiellement émancipateur dépend historiquement d'une situation de domination radicale d'une culture sur les autres, le tout étant évidemment appuyé par des moyens militaires violents. En ce sens, alors qu'elle profite d'une situation de domination, la rationalité occidentale devrait faire honneur aux cultures qu'elle a écrasées en même temps qu'elle s'est donné les moyens de les connaître, et les réintégrer à l'humanité en général. Pour Claude Lévi-Strauss, c'est la seule condition possible d'un humanisme qui s'étend à l'humanité toute entière. Pour établir le fondement philosophique de ce nouvel humanisme, Claude Lévi-Strauss s'appuie sur la philosophie de Jean-Jacques Rousseau et en particulier son geste de « décentrement de la pensée »¹⁶⁴.

En résumé, toute la particularité de la démarche de Lévi-Strauss consiste à porter le soupçon sur la philosophie dans un geste lui-même philosophique. L'anthropologue a pour objectif de

162 *Ibid.*, p. 16.

163 *Ibid.*, p. 94.

164 *Ibid.*, p. 95.

concilier la rationalité et le sensible sans pour autant réduire le sensible au rationnel. Le projet de Claude Lévi-Strauss, qu'Édouard Delruelle qualifie de « pratique du soupçon », contient une radicalité philosophique très féconde, car en rebattant les cartes de cette façon, il exige de trouver un nouvel ordre dans un champ de recherche ainsi mis en branle. En ce sens, le structuralisme est une pratique de déconstruction qui a pour effet de naturellement laisser derrière son passage la possibilité d'une refondation philosophique. Pour cette raison, il convient de dépasser les aspirations explicites auxquelles prétend Lévi-Strauss, la linguistique et l'humanisme selon Édouard Delruelle, pour mettre en valeur tout l'intérêt de son travail intellectuel.

2.4 Une éthique de la double-altérité selon Emmanuel Terray

D'après l'anthropologue français Emmanuel Terray, la volonté de Lévi-Strauss de justifier l'unité de l'humanité, qu'il a héritée de Rousseau, s'affirme dans la vision du monde qu'il met en valeur dans ses travaux. La vision philosophique du monde proposée par Claude Lévi-Strauss n'est pas un but directement visé par celui-ci, mais elle transparaît inévitablement si on le relit comme un philosophe. Emmanuel Terray identifie au moins deux axiomes philosophiques fondamentaux chez Lévi-Strauss : d'une part « l'être humain est partie intégrante de la nature » et d'autre part « la diversité des cultures est à l'origine de toute création et tout progrès »¹⁶⁵.

Selon Emmanuel Terray, le fait que l'être humain et l'esprit humain soient des parties intégrantes de la nature est également ce qui permet à l'humain lui-même de comprendre le monde et la place qu'il y occupe. Puisque l'humain participe au monde, il est en mesure de le comprendre. En outre, c'est aussi l'esprit humain en dernière instance qui a élaboré toutes les formes de parenté et tous les mythes, c'est pourquoi un autre esprit humain devrait être capable de les décrypter et de trouver leur sens. Cet axiome lévi-straussien permet de régler un problème fondamental de la philosophie et peut-être même d'en sortir : celui de la connaissance. En plus de régler un problème épistémologique, cet axiome tend à faire de l'ethnologie un humanisme, car il trouve légitimement et pleinement humaine n'importe quelle création des hommes. En résumé, si toute création humaine est le produit d'un esprit humain dont il se trouve que je l'ai également en partage, rien ne m'empêche de m'y identifier au moins le temps d'un regard.

Outre cet axiome à la fois épistémologique et éthique qu'Emmanuel Terray identifie chez Lévi-Strauss, le second est également très intéressant pour la philosophie : « la diversité des cultures est nécessaire à l'existence même du genre humain, et elle est en quelque sorte consubstantielle à la nature humaine »¹⁶⁶. Cette diversité représente à la fois une évidence et un problème dans la mesure où elle est universellement constatée et pourtant pose la question de l'unité de l'humanité. En effet,

165 E. TERRAY, « La Vision du monde de Claude Lévi-Strauss » dans *L'Homme*, n°193, 2010, p. 23.

166 *Ibid.*, p. 25.

si « la diversité des cultures est tout d'abord un fait »¹⁶⁷, il convient alors de fournir les preuves argumentatives que l'humanité est à la fois une et diverse. De plus, les cultures ne sont pas étanches entre elles et les communications et échanges sont non seulement possibles, mais inévitables. Si ces communications sont possibles alors il doit nécessairement y avoir quelque part des fondements communs qui permettent cette étanchéité. Pour certains anthropologues cette question sera réglée en considérant qu'il existe une continuité entre les cultures humaines se déployant sur une ligne progressive allant du plus bas développement au plus haut développement ; un schéma dans lequel la raison occidentale trouvera certainement la meilleure place. Selon cette idée, la communicabilité entre les cultures est rendue possible par l'absorption des cultures sous-développées dans les cultures les plus hautes, qui peuvent les comprendre, car elles représenteraient un stade antérieur de leur propre développement.

Pourtant, cette idée trouve rapidement sa limite lorsqu'on prend en compte la très haute complexité de certaines institutions dans des cultures considérées comme inférieures ou primitives. Si la complexité est la caractéristique qui témoigne du développement d'une culture, on se heurte rapidement au fait avéré par les anthropologues que certaines cultures sont très complexes par rapport à d'autres dans certains domaines, et plus simples dans d'autres. Ce constat peut se faire dans tous les sens possibles. De plus, il n'est pas aisé d'expliquer pourquoi à un certain endroit du monde le progrès se serait arrêté culturellement, c'est pourquoi de nombreux ethnologues contemporains ont abandonné cette idée. Cependant, il importe toujours à l'ethnologie de trouver un éventuel socle commun aux cultures humaines à travers les lieux et les époques. Une hypothèse possible pour expliquer cette diversité s'appuie sur l'influence qu'exercerait le milieu particulier dans lequel les sociétés évoluent et doivent exercer leurs activités, c'est ce qu'explique Emmanuel Terray quand il suppose que « les êtres humains transforment les milieux qu'ils occupent, mais dans le cours même de cette activité s'établit une relation spécifique, donnant lieu à une expérience particulière, et c'est la diversité des expériences ainsi réalisées qui conduit à la diversité des cultures »¹⁶⁸. Des raisons historiques peuvent également expliquer la naissance et le développement de la diversité culturelle de l'humanité, comme la faible densité des premiers peuplements humains permise par l'abondance des ressources naturelles qui rendait toujours possible un éloignement d'un certain groupe, si celui-ci se sentait trop à l'étroit dans une société.

En somme, l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss et la philosophie de l'homme de Rousseau peuvent être conciliés quant à leur ambition mutuelle de modéliser une nature humaine au-delà de toutes les déclinaisons culturelles que l'on peut observer entre les sociétés et les groupes

167 *Ibid.*

168 *Ibid.*, p. 27.

humains afin de trouver le fondement théorique de leur humanité commune. Ce fondement de l'homme, nulle part observable en tant que telle, mais se trouvant à l'origine logique de toutes les cultures et les sociétés peu importe leurs différences, s'obtient par une construction philosophique à partir de l'observation des cultures les plus éloignées possibles de celles de l'observateur. Grâce à cette démarche, l'anthropologue ou le philosophe observera toutes les différences possibles entre lui et l'autre, ce qui fait ressortir par contraste les points communs qui demeurent malgré les différences. Ces points communs constitueront le fondement de l'humanité ainsi trouvée. Claude Lévi-Strauss affirme que l'observation de cette « double altérité »¹⁶⁹ grâce à la démarche anthropologique inspirée du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes* de Rousseau constitue un héritage pour l'ethnologie contemporaine, qui trouve donc son précurseur dans la figure du philosophe genevois. Le structuralisme doit à Rousseau d'avoir trouvé le moyen philosophique d'objectiver le sujet humain, ce qui ferme la boucle de l'interrogation initiale de Lévi-Strauss quant à la question philosophique du sujet.

2.5 Vers un nouvel humanisme

Le rapport de Lévi-Strauss à la philosophie et la particularité de l'humanisme qu'il propose à travers sa pratique de l'anthropologie structurale ayant été établis, nous sommes en mesure d'aborder ces idées dans le texte. Pour comprendre ce qui s'est joué dans le travail intellectuel d'un jeune agrégé de philosophie ont il a été montré qu'il s'est tourné vers l'ethnologie pour finalement laisser derrière lui une œuvre anthropologique imprégnée de philosophie notamment morale, la période de son parcours de recherche entre sa thèse sur *Les Structures élémentaires de la parenté* et son intervention à la Société française de philosophie doit nous intéresser, en particulier pour comprendre son rapport avec à la pensée de Lévy-Bruhl dans *L'Âme primitive* sur certains aspects primordiaux. En particulier un aspect moins étudié par les philosophes qui s'intéressent à son sujet qui consiste à analyser les principes éthiques préparatoires qu'il se donne pour étudier les modes de pensée primitifs, notamment : leur contextualité, l'intérêt de leur diversité, et leur irréductibilité aux catégories scientifiques classiques.

En effet, en même temps qu'il pose les bases de l'anthropologie structurale alors en formation dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, il y critique entre autres Lévy-Bruhl et son concept de prélogisme. Or, nous avons montré en quoi cette critique de Lévy-Bruhl devait être fortement nuancée et jeté les bases d'un accord philosophique entre les deux anthropologues. Dans cette période, Lévi-Strauss met notamment l'accent sur les notions de structure, fait social total, et humanisme. Nous tenterons de montrer que ces propos le rapprochent d'ores et déjà de l'ambition

169 E. DELRUELLE, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Bruxelles, De Boeck, 1992, p. 95.

éthique que nous avons mise en évidence chez Lévy-Bruhl. Ce faisant, nous montrerons qu'outre leur apparente opposition, les deux auteurs se retrouvent sur une certaine morale humaniste inspirée de Rousseau dont nous identifierons dans le texte quelques points principaux qui sont partagés par les deux auteurs. Après avoir parcouru la période débouchant sur la consécration de Lévi-Strauss et mis au jour les germes de rousseauisme qui s'y trouvent déjà, nous confirmerons ces intuitions en montrant leur réalisation dans *La Pensée sauvage* et *Le Totémisme aujourd'hui*, deux grands succès en anthropologie de Claude Lévi-Strauss.

En ayant montré le rousseauisme inhérent aux principes structuralistes de l'anthropologie de Lévi-Strauss ainsi que les rapprochements philosophiques et éthiques de celui-ci avec son prédécesseur Lévy-Bruhl, nous serons en mesure de proposer l'idée que les deux auteurs se retrouvent dans une vision commune de l'anthropologie qui se traduit dans l'approche structuraliste elle-même. Nous disons de cette vision commune qu'elle est résolument philosophique et morale : décentrement du regard, acclimatation aux catégories alternatives, l'unité réalisée dans la diversité. Voilà au moins trois éléments philosophiques et moraux partagés par les deux anthropologues, dans les pas de Rousseau. De surcroît, nous formulons l'hypothèse que dans les textes que nous allons aborder, on peut comprendre que c'est la particularité même de l'anthropologie, notamment structurale, qui lorsqu'elle s'accompagne d'une éthique d'inspiration rousseauiste a pour particularité de faire surgir des jugements moraux grâce à la façon même qu'elle a d'établir et de reconnaître les faits. Un premier signe de cette idée se trouve d'après nous dans *L'Âme primitive* avec l'expérience éthique d'acclimatation proposée par Lévy-Bruhl, et se confirme dans certains propos évoqués par Lévi-Strauss dans ses textes des années 1950 notamment.

En nous intéressant aux quelques textes de Lévi-Strauss des années 1950, nous constatons y retrouver un certain nombre de notions éthiques rattachées à sa pratique anthropologique. Bien qu'il emprunte notamment ces notions à d'autres intellectuels tout en les adaptant et en les enrichissant notablement, l'inspiration principale de Lévi-Strauss est le philosophe Jean-Jacques Rousseau qui détient selon lui la paternité de la discipline ethnologique. Dans le texte *Rousseau Père* que nous avons déjà évoqué, Lévi-Strauss énumère des aspects essentiels de l'ethnologie qui trouvent leur source dans la philosophie de Rousseau. En effet, cette vision anthropologique et éthique se caractérise plusieurs aspects que nous verrons apparaître dans les textes qui suivent : l'importance d'appréhender tous les modes possibles de pensée humaine toujours vis-à-vis de leur fonction dans un contexte particulier, l'idée que c'est en observant et comprenant la diversité et la variété la plus large possible de certaines pratiques ou certaines représentations qu'on en comprend le mieux le sens, mais aussi le constat de l'irréductibilité de modes de pensées étrangers aux catégories de la pensée scientifique européenne.

2.5.1 La paternité de Marcel Mauss

Dans son « introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » en 1950, Claude Lévi-Strauss dresse un portrait des apports de l'auteur à l'anthropologie et les grands mouvements qu'il a inscrits dans cette discipline. Il commence par évoquer la question du corps et de ses techniques qui occupe une place centrale dans l'anthropologie de Marcel Mauss. L'approche qu'il préconise de cette question, dans une adresse indirecte à l'UNESCO, est de se fonder un programme d'échange international des techniques corporelles dont les sports. D'après Claude Lévi-Strauss, l'intérêt d'une telle entreprise serait de rassembler l'humanité et de contrecarrer les préjugés racistes dévalorisants. Selon lui, c'est en mettant en évidence l'idée travaillée par Mauss que c'est l'homme partout et de tout temps qui fait de son corps « un produit de ses techniques et de ses représentations »¹⁷⁰, plutôt que de classer les peuples du monde selon leur soumission plus ou moins grande à leur corporalité. Claude Lévi-Strauss précise que ce ne sont « pas seulement des raisons morales et pratiques » qui doivent engendrer un tel échange, mais ne manque pas d'évoquer ces raisons morales avant d'évoquer d'autres plus scientifiques comme l'apport d'informations précieuses pour la recherche. Claude Lévi-Strauss fait une lecture morale des thèses de Marcel Mauss.

Entre autres choses, Claude Lévi-Strauss met en évidence le rapprochement préconisé par Marcel Mauss entre l'ethnologie et la psychologie voire la psychanalyse. Il insiste sur le regard neuf et précis que peuvent apporter ces sciences sur les faits que mettent au jour les anthropologues. Toutefois Marcel Mauss postule une « subordination » de l'aspect psychologique à l'aspect sociologique. En effet, si les individus communiquent et s'expriment dans tous les sens du terme selon des schémas symboliques, ces symboles sont bien fondés par l'organisation sociale dans laquelle se trouve l'individu : « un système symbolique [...] ne peut être que collectif »¹⁷¹

Claude Lévi-Strauss revient ensuite sur la notion de *fait social total* primordiale dans l'œuvre de Marcel Mauss. Il explique cette notion et insiste sur la nécessité pour tout anthropologue de mener sa recherche sous l'égide de cette thèse. Toutefois cette méthode comporte un risque pour l'observateur dont il faut prendre la mesure : en combinant l'idée qu'un fait social doit être appréhendé dans sa totalité, et la pertinence d'un regard à la fois psychologique et sociologique sur ce fait social, alors l'anthropologue fait face à une difficulté. Il s'agit d'observer un fait de l'extérieur tout en devant intégrer le vécu intérieur de ce fait. En d'autres termes, il faut accorder le regard de l'anthropologue faisant du fait social observé un *objet* avec le regard psychologique

170 C. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. MAUSS (1902-1938), *Sociologie et anthropologie*, édition numérique réalisée par Jean-Marie Tremblay à partir de M. MAUSS, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 1968, téléchargeable à l'adresse : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthro/0_introduction/intro_texte.html#Anchor-11481, p. 13.

171 *Ibid.*, p. 15.

prenant en compte ce fait dans son vécu *subjectif* par les indigènes. Il faut créer des ponts entre une appréhension externe et interne du fait social (total). Toutefois, dans les sciences humaines la frontière entre objectif et subjectif est toujours plus ou moins floue d'après Claude Lévi-Strauss¹⁷².

Dans cette remarque, Claude Lévi-Strauss introduit une dimension essentielle de l'observation de l'autre, une dimension phénoménologique. Lorsqu'on observe le proche ou le même l'observation est toujours interne et vécue subjectivement, et lorsqu'on observe le lointain ou l'autre l'observation objective ce qui est observé. En ce sens, il ne s'agit pas de dire que tout individu est « l'autre » de quelqu'un, bien que cela soit inclus, mais que la recherche anthropologique ne doit pas perdre de vue essentiel qui conditionne son regard et doit être inclus dans ses réflexions pour ne pas céder à des biais qui nuiraient à la clarté et la pertinence de ses élaborations théoriques.

Toute société différente de la nôtre est objet, tout groupe de notre propre société, autre que celui dont nous relevons, est objet, tout usage de ce groupe même, auquel nous n'adhérons pas, est objet.¹⁷³

Par extension, toute observation objective de l'extérieur est inévitablement réintégrée dans la subjectivité de l'observateur. En ce sens, Claude Lévi-Strauss explique que tout ethnographe court le risque « tragique » d'être « la victime d'un malentendu »¹⁷⁴. La coexistence de subjectivités par essence particulières est une difficulté indépassable en tant que telle, les subjectivités étant « incomparables et incommunicables »¹⁷⁵. En assumant cette difficulté, l'anthropologue doit en faire une force en reconnaissant que c'est cette diversité irréductible qui permet de comprendre plus clairement les données et les concepts anthropologiques.

Dans ces quelques lignes au sujet de l'incomparabilité des subjectivités et *a fortiori* des catégories qui y sont forgées, on retrouve très nettement les intuitions qui étaient exprimées par Lucien Lévy-Bruhl à de nombreux endroits dans *L'Âme primitive*, comme lorsqu'il parle de la notion évidente pour certains primitifs de bi-présence, qui est « intolérable pour notre esprit » qui « la repousse » « instinctivement »¹⁷⁶, ou encore qu'il affirme que « nous aurions tort d'imposer nos exigences logiques à ses représentations [celles du primitif] »¹⁷⁷. Pourtant, alors qu'il partage vraisemblablement certaines de ces intuitions, Claude Lévi-Strauss ne manque pas d'évoquer de façon critique Lucien Lévy-Bruhl quelques lignes à peine plus bas, en parlant de son prélogisme

172 *Ibid.*

173 *Ibid.*, p. 26.

174 *Ibid.*

175 *Ibid.*

176 L. LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927, p. 205.

177 *Ibid.*, p. 188.

« que Mauss ne devait jamais accepter »¹⁷⁸. Rappelons que Lévy-Bruhl lui-même avait remis en cause son propre usage du terme prélogique dans les *Carnets* sans pour autant renier les hypothèses qu'il avait formulées à ce sujet, outre le vocabulaire malheureux qui s'en accompagnait. Mais si Claude Lévi-Strauss semble ne pas remarquer certains accords qu'il pourrait avoir avec Lévy-Bruhl, c'est peut-être parce que le problème ethnologique lui-même est « un problème de communication »¹⁷⁹.

En outre, Claude Lévi-Strauss évoque également le rapport de Marcel Mauss à la psychologie pour affirmer que celui-ci est un précurseur de l'idée dans les sciences sociales qu'en faisant sauter les « cadres rigides » de la logique traditionnelle on révèle des formes de pensée autres, « étrangères à nos entendements d'adultes européens »¹⁸⁰. Cette phrase rappelle le discours de Claude Lévi-Strauss dans le chapitre des *Structures élémentaires de la parenté* sur l'illusion archaïque et la question de la pensée infantile. D'une part, bien que Claude Lévi-Strauss cible Lucien Lévy-Bruhl dans ce chapitre pour écrire qu'il cède à la confusion entre pensée infantile et primitive, celui-ci s'en défend pourtant de façon très nette en écrivant que « les analogies apparentes [...] entre le primitif et l'enfant, peuvent être trompeuses »¹⁸¹. D'autre part, la démarche attribuée à Mauss par Lévi-Strauss rappelle celle de Lévy-Bruhl lui-même dans *L'Âme primitive* lorsqu'il tente d'immerger son lecteur dans une logique qui lui est tout à fait étrange, pour ainsi faire surgir des manières de penser et de concevoir le monde inédites : celles des primitifs.

À la fin de son introduction, Claude Lévi-Strauss ramasse alors son propos sur Marcel Mauss pour rappeler quelle était sa vision de l'ethnologie, dont le « but essentiel » serait de « contribuer à l'élargissement de la raison humaine ». Non pas le renforcement de cette raison, mais bien l'élargissement. Les objectifs de Lucien Lévy-Bruhl dans *L'Âme primitive* ne sont pas fort différents. De surcroît, la dernière phrase de Lévi-Strauss dans son introduction consiste à encenser une citation de Mauss lui-même qu'il estime pouvoir être inscrite au fronton de « tout Institut d'Ethnologie » : « Il faut, avant tout, dresser le catalogue le plus grand possible de catégories ; il faut partir de toutes celles dont on peut savoir que les hommes se sont servis. On verra alors qu'il y a encore bien des lunes mortes, ou pâles, ou obscures, au firmament de la raison. »¹⁸²

178 C. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, édition numérique, p. 27.

179 *Ibid.*

180 Claude Lévi-Strauss cite Mauss lui-même, dans C. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, édition numérique, p. 44.

181 L. LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927, p. 2.

182 C. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, édition numérique, p. 44.

2.5.2 Contextualité des pratiques

Trois années plus tard en 1953, Lévi-Strauss se livre à l'exercice de faire un panorama de l'état et des questionnements de l'ethnologie à l'époque où il écrit ces lignes. Après avoir préfacé l'œuvre d'un ethnologue de la génération précédente, Marcel Mauss, dont le travail a rendu possible l'invention du concept de structure en anthropologie grâce à l'idée de fait social total, Lévi-Strauss exprime ses considérations quant aux avancées de l'ethnologie de son temps.

À l'époque où il écrit ces lignes pour la revue *Diogène* au début des années 1950, Lévi-Strauss remarque que le spectre des objets auxquels l'ethnologie s'intéresse et désire s'appliquer s'élargit. Désormais, même les sociétés modernes sont intéressantes pour cette discipline qui se donne par exemple pour projet d'étudier les mœurs modernes ou encore les antagonismes et les différences entre les sociétés occidentales et orientales. En élargissant son champ d'applications, « l'ethnologie se met en position de former un nouvel humanisme » et vise la connaissance de l'homme via l'étude d'une « pluralité d'expériences humaines »¹⁸³ prises dans le contexte trivial, mais déterminant de la vie en société. Plus encore, l'ethnologie souhaiterait étudier et comprendre la « totalité des expériences sociales de l'homme »¹⁸⁴. Cette nouvelle perspective traduit la volonté de rendre compte de l'expérience de tous les individus qui composent une société et plus uniquement quelques-uns de ses personnages illustres.

Dans sa façon de travailler et en vertu des objectifs qu'elle se donne, l'ethnologie se livre malgré elle à des simplifications afin d'extraire depuis une masse bariolées d'expériences très diverses la signification qui s'en dégage. Cette discipline revêt un caractère « hybride et équivoque »¹⁸⁵ par rapport aux autres disciplines dont elle est entourée, car dans le moment historique des sciences humaines et sociales où elle se situe elle a pour particularité d'avoir recueilli des expériences qui sont inassimilables par les autres sciences, qui sont quant à elle déjà bien établies et cadrées. L'ethnologie met au jour, « déballe » puis « trie » des bribes d'expérience humaine dont les autres systèmes de références ne veulent pas traiter ou ne peuvent pas traiter. En particulier, l'ethnologie est la seule à s'intéresser aussi précisément aux périodes de l'humanité et aux lieux où les sociétés n'ont pas de système d'écriture.

Quant à la notion de structure, qui fait son chemin dans la discipline, Lévi-Strauss constate qu'elle trouve sa place autant en psychologie qu'en ethnologie. Quand les structures sont considérées comme des phénomènes dynamiques, elles sont définies comme « des systèmes de relation offrant des arrangements spécifiques pour chaque culture particulière, et fournissant à chaque individu le modèle qu'il doit assimiler pour pouvoir fonctionner comme membre de son

183 C. LÉVI-STRAUSS, « Panorama de l'ethnologie moderne », dans *Diogène*, n°2, 1953, p. 96.

184 *Ibid.*, p. 97.

185 *Ibid.*, p. 98.

groupe social ». De plus, « toute analyse psychologique d'un sujet doit être menée par rapport à un système de référence qui est celui de sa culture particulière »¹⁸⁶. En effet, on retrouve ici l'idée bien confirmée par les commentateurs futurs de Lévi-Strauss que l'ethnologue voit apparaître en observant les sociétés éloignées de la sienne certains de ses éléments qu'il n'aurait pas pu voir autrement.

Néanmoins, l'observation ethnologique n'est pas exempte de certains biais. Claude Lévi-Strauss explique que lorsqu'un ethnologue fait l'observation d'une société qui ressemble à la sienne, il aperçoit plus aisément les éléments de cette société qui mettent en évidence son caractère dynamique. En revanche, quand il observe une société plus éloignée de la sienne culturellement par exemple, l'éloignement lui fait apparaître cette société comme plus statique, car les éléments dynamiques qui la composent sont moins facilement perceptibles par l'observateur¹⁸⁷.

En outre, Lévi-Strauss affirme déjà dans ce texte que l'ethnologie peut être rattachée voire incorporée au mouvement philosophique humaniste dans la mesure où elle partage avec celui-ci le projet et l'ambition de « décrire, restituer et interpréter les diverses formes de l'expérience humaine pour les rendre connaissables et intelligibles à ceux qui n'y participent point »¹⁸⁸. La question humaniste est traitée par les différentes sciences sociales selon des angles d'attaque différents. Lévi-Strauss explique par exemple que pour l'Histoire, la réponse à cette question s'obtient en s'intéressant à la civilisation occidentale principalement. La philologie, quant à elle, se penche sur les civilisations classiques de l'Antiquité Grecque et Latine. Ce qu'il reste à observer pour l'ethnologie afin de répondre à cette question, ce sont les civilisations d'Afrique, d'Amérique du sud et centrale, l'Océanie, etc. Bref, toutes les laissées pour compte.

Claude Lévi-Strauss affirme que l'ethnologie est une science de l'homme plus qu'elle n'est une science de la nature. Elle a pour particularité de ne pas faire appel à l'abstraction dans sa démarche initiale, mais plutôt d'« observer et décrire » pour ensuite seulement « analyser et classer »¹⁸⁹ et enfin dégager d'éventuelles constantes et formuler des lois, dans une veine positiviste comtienne.

Par ailleurs, Claude Lévi-Strauss affirme que l'ethnologie doit s'inspirer de la linguistique structurale, car toute société humaine repose fondamentalement sur la communication¹⁹⁰, et en ce sens la linguistique est la meilleure alliée pour comprendre ces sociétés. Grâce aux apports théoriques de l'ethnologie et à sa capacité propre à donner toute son importance aux données immédiatement observées, ainsi que grâce à sa faculté de faire voir la raison à l'œuvre dans tous les

186 *Ibid.*, p. 116.

187 *Ibid.*, p. 118.

188 *Ibid.*

189 *Ibid.*, p. 121.

190 *Ibid.*, p. 116.

systèmes de références possibles qui se rencontrent dans l'expérience, l'ethnologie peut établir des ressemblances parfois même très fortes à des endroits où on ne les attendait pas, entre des systèmes de communication au sein de différentes sociétés entre lesquelles l'éloignement culturel est à première vue extrême.

En particulier, Lévi-Strauss fait grand cas d'un exemple où des ethnologues ont établi qu'entre un système de codage informatique binaire en Europe et un système de langage tambouriné en Afrique la fonction et la complexité sont équivalents. En effet, on constate que indifféremment au contexte culturel qui conduit à l'élaboration d'un tel système, qu'il s'agisse d'un informaticien blanc ou d'un joueur d'instrument d'une société dite primitive, la fonctionnalité et la performance technique sont similaires et on ne peut faire de hiérarchie entre les deux. Une telle observation ethnologique implique que d'un point de vue technique, l'adaptation idéale au milieu et au but recherché donne une même valeur aux deux systèmes. A la lumière de cet exemple, on constate que les méthodes et les présupposés théoriques de l'anthropologie structurale produisent une considération morale, celle de ne pas devoir ni pouvoir juger de la qualité d'un produit culturel sur un autre, par sa seule manière de décrire et de présenter les faits. En lisant cet exemple, le lecteur est invité à concéder que bien que des préconceptions l'auraient probablement conduit à imaginer que le tambour est un outil inférieur à l'ordinateur, vis-à-vis du contexte et de la fonction recherchée qu'on a mis en évidence, ce jugement est caduc.

2.5.3 L'humanité irréductible

En 1956, Claude Lévi-Strauss participe à une séance de la Société française de philosophie lors de laquelle il présente une conférence au sujet du rapport entre mythe et rituel. À la suite de sa prise de parole, les participants interviennent pour questionner l'exposé de Claude Lévi-Strauss. Parmi eux, Maurice Merleau-Ponty l'interroge sur les mécanismes qui conduisent une certaine société à produire un certain type de mythe, des rapports dont Lévi-Strauss a montré qu'ils n'étaient pas ceux d'un simple reflet. Merleau-Ponty met en relation cette interrogation avec les réflexions de Marx sur l'idéologie et sur l'Histoire, et pour répondre à cette interrogation Lévi-Strauss explique ceci :

Nous devons nous demander ce qui s'est passé dans ces sociétés, pourquoi elles ont choisi d'investir dans un code un certain type d'oppositions, plutôt que dans un autre. Il me semble que ce n'est, ni être en recul sur des positions initiales, ni les contredire, que d'essayer de montrer que quel que soit le biais par lequel on choisisse d'attaquer les phénomènes sociaux : études structurales ou considérations plus concrètes, on suit des voies parallèles, et qu'à partir du moment où l'on a suffisamment avancé dans le travail, on est obligé de se rencontrer et de vérifier que des langages différents offrent des traductions de phénomènes en réalité identiques.¹⁹¹

191 C. LÉVI-STRAUSS, « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel », séance du 26 mai 1956 à la Société française de philosophie, téléchargeable à l'adresse : <https://www.sofrphilos.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/#5-8211-sciences-sociales>, p. 720.

Quelle que soit la méthode par laquelle on étudie la formation des mythes dans les sociétés indigènes, le scientifique doit se demander ce qui cause les particularités d'un mythe afin de comprendre son sens. Pourtant, comme Lévi-Strauss l'écrit lui-même, « Malheureusement peut-être pour l'ethnologue, il est condamné à l'étude statique : l'histoire est ce qui lui manque le plus. Il n'a donc guère de choix »¹⁹². L'ethnologue doit alors saisir le *pourquoi* du mythe dans l'état actuel des choses, car l'Histoire ne représente pour lui qu'un « résidu »¹⁹³. En effet, il ne peut étudier la manière de penser d'un groupement humain qu'il étudie à partir de ses préconceptions à lui, il doit se mettre dans la peau d'hommes pour qui les représentations et les pratiques ont une certaine fonction et surtout une certaine raison. Si ces raisons pouvaient être absorbées dans des préoccupations et des modes de pensée propre à l'ethnologue qui les étudie, il lui suffirait d'observer le mythe pour en saisir le sens immédiatement. Or, ce n'est pas le cas.

De plus, cette préoccupation ressurgit à la toute fin de la séance lorsque M. Diop fait remarquer à Claude Lévi-Strauss qu'il serait d'un grand intérêt qu'on puisse entendre les hommes qui sont étudiés par les ethnologues parler d'eux-mêmes à travers les outils scientifiques de l'ethnologie. Dans cet échange, il transparaît que pour un même objet d'étude, les observations qu'on peut en faire dépendent de la situation sociale et culturelle de celui qui observe. Autrement dit, les hommes d'une certaine culture n'envisage pas des mêmes objets de la même façon, et cela s'explique en partie par le milieu dans lequel « ils sont nés ». Pour régler ce problème, Lévi-Strauss affirme avoir fait appel à des ethnologues plus proches du contexte culturel des hommes qui sont observés, il fait donc l'aveu que l'ethnologie doit nécessairement assumer l'irréductibilité des pratiques indigènes à des interprétations elles-mêmes situées, en l'occurrence les pratiques scientifiques européennes. Pour s'enrichir, l'ethnologie doit augmenter son observations avec les manières d'interpréter les faits, *a fortiori* des manières d'évoluer dans le monde et de le connaître, d'autres cultures venant d'autres lieux.

Cette préoccupation apparaît sous une forme différente dans un autre texte publié la même année, au sujet du rôle de l'ethnologie scientifique européenne pour la connaissance humaine en général et de ses propres limites, qu'elle souhaite pourtant dépasser. En effet, dans un texte repris dans *Anthropologie Structurale deux*, initialement publié dans la revue *Demain* en 1956, Claude Lévi-Strauss réaffirme que l'ethnologie est définitivement un humanisme. D'après lui, c'est même « la forme la plus ancienne et la plus générale de ce que nous désignons sous le nom d'humanisme »¹⁹⁴. Pour mettre en évidence le lien essentiel qui unit l'ethnologie et l'humanisme,

192 *Ibid.*, p. 722.

193 *Ibid.*

194 C. LÉVI-STRAUSS, « Les Trois humanismes » dans *Demain*, n°35, 1956, repris dans C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 319-322.

Lévi-Strauss voit dans les premières manifestations de l'humanisme à la Renaissance une forme primitive d'ethnologie. En effet, à ces moments de l'Histoire européenne où les savants s'interrogeaient sur l'origine de leur propre savoir et de leur propre civilisation, ils se sont tournés vers l'antiquité gréco-romaine pour se comparer à cette période et cette culture. En somme, à un moment de l'Histoire où les savants redécouvrent de nombreuses sources sur une civilisation exotique, celle d'un autre temps, ils y trouvent un moyen de se comparer à cet exemple pour porter un regard neuf sur eux-mêmes.

Pour Lévi-Strauss, c'est bien cette intention qui est à l'origine de l'humanisme. La possibilité de « mettre en perspective » sa propre culture en comparant et en confrontant les concepts et les idées de différentes époques et de différents lieux, c'est bien la Renaissance qui a en premier dans l'Histoire européenne utilisé à large échelle ce que Lévi-Strauss appelle la « technique du dépaysement »¹⁹⁵.

En ayant introduit cette idée principale, Lévi-Strauss identifie alors trois moments de l'humanisme depuis sa première manifestation lors de la Renaissance. Ces trois moments sont tous des humanismes, car ils procèdent de la même ambition : connaître mieux l'humanité grâce à la technique du *dépaysement* autrement appelée décentrement du regard. En revanche, ils diffèrent les uns des autres en vertu de l'endroit éloigné où le regard se porte pour être dépaycé. A la Renaissance, cet endroit était les antiquités gréco-latines. Un deuxième moment de l'humanisme a lieu entre le 18ème et le 19ème siècle avec les explorations géographiques du Nouveau Monde. Enfin, l'ethnologie comme science reconnue constitue le troisième humanisme en s'intéressant aux « dernières » civilisations qui n'avaient pas encore été étudiées, les sociétés dites primitives. D'après Lévi-Strauss, cette troisième étape est la dernière de son genre, car l'homme ne pourra plus que s'observer lui-même après avoir épuisé les sociétés observables à travers le monde. Si l'homme continue de chercher l'étonnement ailleurs, il ne le trouvera plus qu'en lui-même, « en profondeur »¹⁹⁶, mais ceci constitue une tout autre méthode.

Il y a bien, pour Lévi-Strauss, un besoin de nouveauté et d'étonnement qui anime la recherche ethnologique. La découverte de sociétés ou de civilisations inédites dont chacune d'entre elles pose des problèmes particuliers constitue le moteur même du développement de la réflexion humaniste. Ce pourquoi l'ethnologie, en cherchant les formes de sociétés les plus éloignées et étranges aux yeux des Européens, est un outil de l'humanisme autant qu'elle est elle-même un humanisme.

195 *Ibid.*, p. 319-322.

196 *Ibid.*

En outre, l'ethnologie a pour particularité de s'exercer sur deux dimensions dont la complémentarité confère à son étude un intérêt inédit. L'ethnologie s'intéresse à la fois à l'extériorité des civilisations qu'elle observe et à la fois à leur intériorité. Ainsi l'étude comparative de civilisations très éloignées se combine avec l'investigation au sein même des groupes indigènes pour fournir un large panorama des informations qu'il est possible de recueillir à leur sujet. Aussi, l'ethnologie est une forme d'humanisme très dense dans la mesure où elle peut s'appliquer à la terre entière, mais aussi peut s'intéresser à « toutes les formes du savoir », c'est-à-dire aussi bien les sciences humaines que les sciences « naturelles »¹⁹⁷.

En tant que forme contemporaine de l'humanisme, l'ethnologie a définitivement pour objet l'humanité tout entière, y compris celle à laquelle nous appartenons en Occident. L'ethnologie met en place un mode de connaissance de l'homme et de ses sociétés qui peut être appliqué en tout lieu et en tout temps. En s'étant nourrie des humanismes qui l'ont précédé, l'ethnologie représente l'aboutissement d'une pratique humaniste de la science et la rend profitable à l'ensemble de l'humanité dans la mesure où elle peut s'appliquer également dans n'importe quel sens : d'un Européen observant un indigène amazonien, aussi bien que potentiellement dans l'autre sens. C'est pour quoi Claude Lévi-Strauss appelle cet humanisme « doublement universel »¹⁹⁸ : non seulement il concerne toutes les humanités, mais aussi il doit profiter à tous les humains sans distinction. L'ethnologie en tant que troisième humanisme proclame à son tour « rien d'humain ne saurait être étranger à l'homme »¹⁹⁹.

En outre, dans un entretien pour le journal *l'Express* en 1960 ayant pour sujet le sens de la discipline ethnologique, Claude Lévi-Strauss se livre à quelques confessions concernant sa pratique et sa vision de l'anthropologie. Aussi, il explique que c'est l'anthropologie, par sa tendance à porter le regard au loin, qui est le plus à même de détecter certaines caractéristiques indétectables autrement de l'esprit humain et de l'homme en général. L'éloignement qui est imposé par la recherche ethnologique fait surgir ce qu'il y a de plus essentiel chez l'humain.

L'ethnologie concerne donc bien une recherche de l'humain, de l'humanité. Pour Lévi-Strauss, l'anthropologie est fondamentalement un humanisme adapté à son contexte historique. Les groupements humains qu'étudient les anthropologues, autrefois relégués à l'extérieur de l'humanité, sont à l'époque contemporaine partie intégrante de celle-ci, aussi leur étude consiste en un humanisme pour une humanité qui s'est agrandie en s'ouvrant à sa propre diversité : « les humanités, c'est l'humanité ; et l'humanité, ce sont les sauvages, au même titre que les sages de

197 *Ibid.*

198 *Ibid.*

199 *Ibid.*

l'Inde ou de la Grèce. »²⁰⁰ Or, reconnaître l'humanité d'individus dont les modes d'être et de pensée avaient autrefois suffi à les en exclure, c'est admettre que ces pratiques étrangères ne peuvent pas être réduites aux pratiques des Européens et de leur mode de pensée. Concevoir la diversité dans le but de refaire une unité permet d'élargir les potentialités de la pensée humaine plutôt que de devoir sans cesse procéder à l'exclusion de l'altérité, ou son absorption.

Une telle vision philosophique et surtout éthique de l'anthropologie ne peut qu'influencer la façon dont Lévi-Strauss mène ses recherches scientifiques. S'il se fera autant reconnaître en tant que scientifique, la philosophie s'intéresse à lui autant qu'il s'était intéressé à la philosophie avant d'être anthropologue. Alors que chez Lévy-Bruhl on est confronté à un corpus de centaines de pages consacrées à la mentalité primitive dans une perspective philosophique, chez Lévi-Strauss les considérations humanistes se glanent dans des textes plus mineurs. Pour les philosophes eux-mêmes, la qualité philosophique du travail de l'un comme de l'autre ne doit pas être négligée.

200 C. LÉVI-STRAUSS, « L'Humanité, c'est quoi ? », entretien paru dans *L'Express*, 20 octobre 1960, repris dans *La Lettre du Collège de France*, Hors-série, Novembre 2018, p. 45.

Chapitre 3 : Face à la Société française de philosophie

Nous ne sommes pas les premiers à nous intéresser à l'anthropologie d'un point de vue philosophique. Déjà à l'époque de Rousseau, de nombreux philosophes s'intéressaient aux prémisses de l'ethnologie en commentant des récits de voyages en Afrique ou dans le Nouveau Monde. Aujourd'hui encore les philosophes lisent les anthropologues et trouvent en leurs travaux un matériau fécond pour des réflexions sur l'humanité, l'épistémologie, la psychologie, etc. C'est notamment le cas de Catherine Clément et d'Édouard Delruelle pour Lévi-Strauss, ou encore Frédéric Keck pour Lévy-Bruhl. Mais cet intérêt n'est pas seulement rétrospectif : déjà à l'époque de Lévy-Bruhl ou de Lévi-Strauss, la conversation entre la philosophie et les sciences humaines était plébiscitée au sein de relais académiques divers. C'est le cas de la Société française de philosophie, active depuis le tout début du 20^{ème} siècle, qui réunit divers savants et philosophes lors de conférences et de discussions. Lucien Lévy-Bruhl a lui-même participé à plusieurs séances auxquelles étaient aussi présents d'éminents représentants des sciences humaines et de la philosophie tel que Marcel Mauss lui-même.

Lire les retranscriptions de ces séances nous en apprend beaucoup sur la réception philosophique des idées de Lévy-Bruhl. Lévi-Strauss sera lui aussi reçu dans ces mêmes conditions en 1956, dans la période de son travail qui nous intéresse. En observant et en comparant les discussions philosophiques qui ont lieu à l'occasion de la présentation de leur travail de recherche, nous pourrions découvrir comment les éléments d'une éthique de l'anthropologie présents d'un côté dans *L'Âme primitive* et de l'autre côté dans certains textes de Lévi-Strauss ressortent lorsqu'une assemblée de philosophe s'y intéresse. Face à ce type de public, bien que les points de désaccords remarqués par Lévi-Strauss entre lui et Lévy-Bruhl ne s'effacent pas, des éléments philosophiques et éthiques que partagent ces deux anthropologues se révèlent pratiquement. Notamment leur position sur la nécessité de faire collaborer les sciences pour prendre en compte la diversité des points de vue, la reconnaissance de l'influence inévitable du milieu sur la mentalité, ou encore la reconnaissance de la rationalité des primitifs.

3.1 *L'Âme primitive* contre le prélogisme

En 1929, Lévy-Bruhl est invité à présenter son travail pour *L'Âme primitive* devant la Société française de philosophie et à se confronter aux remarques des philosophes et scientifiques présents dans l'assemblée²⁰¹. À cette occasion, il répond aux critiques qui lui ont été précédemment formulées et précise la place de *L'Âme primitive* dans son large travail sur la mentalité primitive. En

201 L. LÉVY-BRUHL, « L'Âme primitive », séance du 1^{er} juin 1929 à la Société française de philosophie, téléchargeable à l'adresse : <https://www.sofrphilos.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/#5-8211-sciences-sociales>

effet, il s'était déjà présenté en 1923 à la Société Française de philosophie au sujet de son ouvrage *La Mentalité primitive*²⁰².

Durant la séance de 1923, Lévy-Bruhl consacre une partie de son intervention à répondre à des critiques qui lui déjà sont formulées pour son emploi du mot « prélogique ». Il précise son utilisation de ce mot en rappelant que d'après lui « la mentalité primitive n'est pas *antilogique* ; elle n'est pas non plus *alogique*. En l'appelant *prélogique*, j'ai seulement voulu faire entendre qu'elle ne s'astreint pas, comme la nôtre, à éviter la contradiction, même flagrante. »²⁰³ Il précisera encore ce propos en 1929 en affirmant :

Je me suis vu attribuer une doctrine, appelée « prélogisme », (de ce mot-là je ne suis pas responsable), selon laquelle il y aurait des esprits humains de deux sortes, les uns logiques, par exemple les nôtres; les autres, ceux des primitifs, prélogiques, c'est-à-dire dénués des principes directeurs de la pensée logique, et obéissant à des lois différentes : ces deux mentalités étant exclusives l'une de l'autre. Il n'était pas très difficile ensuite de montrer que le « prélogisme » est intenable. Mais il n'a jamais existé que par la grâce de ceux qui ont pris la peine de l'édifier afin de l'abattre. Je n'ai pas cru nécessaire de me défendre contre une réfutation qui pourfendait une absurdité palpable, et ne portait pas réellement sur mes travaux.²⁰⁴

L'intervenant le plus loquace lors de cette séance n'est autre que Marcel Mauss. Une partie importante de ses critiques consiste à signaler à Lévy-Bruhl qu'il « n'a pas été à [son] sens suffisamment historien »²⁰⁵. Mauss insiste sur le fait que la mentalité desdits civilisés contient encore beaucoup de mentalité primitive, et que c'est l'histoire qui lui aurait permis d'en rendre compte. Toutefois, la critique de Mauss n'est pas unilatérale et il admet volontiers les ressemblances entre sa démarche et celle de Lévy-Bruhl :

M. Lévy-Bruhl et nous sommes également sociologues parce que nous admettons que l'esprit humain a une histoire et que cette histoire ne peut être écrite sans qu'on fasse en même temps l'histoire des sociétés. Car l'histoire de l'esprit humain, c'est l'histoire de l'esprit de ces sociétés et de ces sociétés elles-mêmes. Telle est notre méthode commune.²⁰⁶

En effet, Lévy-Bruhl affirme lui aussi qu'il n'y a pas de « désaccord de principe »²⁰⁷ entre lui et Mauss, et que les manquements dans ses recherches relèvent de la nature de l'objectif qu'il s'est fixé en étudiant la mentalité primitive, qui diffère visiblement de celui que recherche Mauss, notamment sur la question de l'historicité. De plus, cette étude n'est pas terminée puisqu'il affirmera lui-même en 1929 que « Les deux livres qui ont précédé l'*Âme primitive*, les *Fonctions*

202 L. LÉVY-BRUHL, « La Mentalité primitive », séance du 15 février 1923 à la Société française de philosophie, téléchargeable à l'adresse : <https://www.sofrphilos.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/#5-8211-sciences-sociales>

203 *Ibid.*, p. 631.

204 L. LÉVY-BRUHL, « L'Âme primitive », séance du 1^{er} juin 1929 à la Société française de philosophie, p. 666-667.

205 *Ibid.*, p. 639.

206 *Ibid.*

207 *Ibid.*, p. 643.

mentales dans les sociétés inférieures et la *Mentalité primitive* ont été une sorte d'introduction générale à l'étude de cette mentalité. »²⁰⁸

Dans la perspective de comprendre le travail de Lévy-Bruhl qui trouve un certain aboutissement dans l'écriture de *L'Âme primitive*, une remarque en particulier attire notre attention. Lorsque le philosophe Dominique Parodi l'interroge sur l'hétérogénéité de la mentalité primitive pour la nôtre, et la possibilité pour un européen de la connaître vraiment, Lévy-Bruhl répond :

Ou bien la mentalité des primitifs est vraiment autre que la nôtre, et alors elle est inintelligible, ou bien elle n'est pas vraiment autre, et, dans ce cas, elle s'explique comme la nôtre et par la nôtre, il a le défaut que présentent beaucoup de dilemmes. Une troisième position est possible. Sans que la mentalité primitive soit si hétérogène à la nôtre que nous ne puissions jamais y pénétrer, elle peut contenir des représentations collectives et des préliations de ces représentations telles que du point de vue de nos habitudes mentales on ne puisse en rendre compte.²⁰⁹

Cette remarque contient beaucoup de ce que nous croyons être au cœur du propos de *L'Âme primitive*. Ce dilemme s'avère également être un dilemme philosophique sur la question de la connaissance, avec cette « troisième position » pour laquelle il faut répondre à la question : comment l'atteindre ? Une interrogation pouvant faire office de programme de recherche, dont on peut supposer qu'il le poursuivra avec la rédaction de *L'Âme primitive* qu'il soumet aux questionnements des philosophes présents à la Société française de philosophie six ans plus tard.

Outre les deux séances où Lévy-Bruhl présente son propre travail, il participe également à une séance consacrée à Jean Piaget qui vient y présenter « Les Trois Systèmes de la pensée de l'enfant »²¹⁰, une séance à laquelle assiste également Charles Blondel et Henri Wallon. Il y sera naturellement question de mentalité infantile, mais plus globalement de l'existence d'une forme de pensée a-, ante- ou pré-logique. Que cette séance se tienne un an après la parution de *L'Âme primitive* et en présence de son auteur nous indique aussi que la question de la mentalité primitive est en filigrane des échanges qui y ont lieu. De plus, Blondel, Wallon, Piaget et Lévy-Bruhl sont tous les quatre nommés par Lévi-Strauss dans le chapitre sur l'illusion archaïque, aussi cette séance représente un moment intéressant de la discussion scientifique et philosophique sur le sujet qu'il pointe dans les *Structures élémentaires de la parenté*. Bien qu'il y soit formellement invité à un moment, Lévy-Bruhl souhaite ne pas prendre la parole sur ces sujets pourtant proches de ses intérêts. Néanmoins, il donnera son avis à travers plusieurs éléments de son intervention juste un an plus tard en 1929.

208 L. LÉVY-BRUHL, « L'Âme primitive », séance du 1^{er} juin 1929 à la Société française de philosophie, p. 666.

209 L. LÉVY-BRUHL, « La Mentalité primitive », séance du 15 février 1923 à la Société française de philosophie, p. 650.

210 J. PIAGET, « Les Trois Systèmes de la pensée de l'enfant », séance du 17 mai 1928 à la Société française de philosophie, téléchargeable à l'adresse : <https://www.sofrphilos.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/#5-8211-sciences-sociales>

Néanmoins, la séance de 1928 à laquelle participe Lévy-Bruhl n'est pas dénuée d'intérêt pour des questionnement philosophiques sur la possibilité de connaître la pensée humaine. Lors de cette séance consacrée à la mentalité de l'enfant, Blondel s'interroge sur la possibilité de parler d'une forme de rationalité chez l'enfant. Son argument se focalise sur la question des influences exercées par la culture dans laquelle on évolue sur notre façon de percevoir les choses. En cela, il rejoint la préoccupation de Lévy-Bruhl au sujet des préjugés dont les observateurs européens doivent s'efforcer de se défaire pour parler des autres formes de mentalité. Blondel affirme : « il m'est difficile, sinon impossible, de me dégager des influences subtiles qu'exercent sur moi [...] l'ensemble des préjugés moraux, religieux, philosophiques et même, osons le mot, scientifiques, au sein desquels j'ai passé ma vie et qui m'ont de toutes parts pénétré. »²¹¹ D'après lui, il est malaisé de parler d'objectivité pour qualifier la pensée d'un enfant, car il peut exister au moins deux formes d'objectivité : une représentation juste de la réalité, ou bien une objectivité « de *consensus*, sur laquelle l'accord se fait entre les esprits individuels [...] du seul fait qu'elle est consacrée et imposée par la collectivité »²¹².

Ces réflexions entrent en résonance avec les réflexions de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive, en particulier sur la question d'un prétendu « prélogisme » des primitifs. Aussi, pour répondre à la remarque de Blondel, Piaget rétorque qu'il ne peut considérer cette forme d'objectivité de consensus à égalité avec une objectivité correspondant à l'accord d'une croyance avec la réalité. D'après lui, l'enfant se situe dans une rationalité « alogique » qu'il ne dépasse « que lorsqu'il s'essaye à refouler l'élément de consensus et l'élément de contrainte » pour atteindre une véritable objectivité. Ce n'est qu'après cet effort qu'il « devient adulte »²¹³. De plus, Piaget affirme que, même adulte, « la majeure partie de nous-mêmes reste dominée par la mentalité enfantine »²¹⁴ et son caractère alogique.

Nous avons dit qu'un des premiers éléments de l'intervention de Lévy-Bruhl en 1929 consiste à réfuter les accusations d'avoir théorisé l'existence d'une mentalité entièrement prélogique chez les primitifs. Que les certitudes naissent potentiellement d'un *consensus* entre esprits individuels au sein d'une société, cela fait partie des interrogations de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive. Nous voyons ici que ces préoccupations peuvent aussi s'appliquer à la recherche sur la mentalité de l'enfant.

211 *Ibid.*, p. 121.

212 *Ibid.*, p. 120.

213 *Ibid.*, p. 122-123.

214 *Ibid.*, p. 123.

3.2 L'anthropologie entre épistémologie et éthique

En 1956, Lévi-Strauss est reçu à la Société française de philosophie pour présenter un travail sur les liens entre la mythologie et le rituel. L'argument principal de sa présentation consiste à affirmer que le lien entre un mythe et un rituel dans une société donnée ne relève pas toujours d'un engendrement ou d'un transfert. À travers ce thème, l'objet de l'intervention de Lévi-Strauss est de montrer qu'une situation qui paraît universelle est en réalité un « cas particulier d'une relation plus générale »²¹⁵. Autrement dit, il s'agit de défendre la pertinence de l'analyse structurale des pratiques et des représentations des indigènes. Alors que Lévi-Strauss se voit parfois reprocher une approche trop abstraite, il défend l'idée qu'une telle analyse requiert d'avoir recours à des sciences telles que la géographie et à l'histoire pour prendre en compte « d'autres aspects de la réalité sociale »²¹⁶, des aspects plus concrets.

Lors de la séance consacrée à Lévi-Strauss, des intervenants comme Lacan ou Merleau-Ponty l'interrogent sur ses recherches. Ces séances faisant intervenir des philosophes et des scientifiques exerçant dans des disciplines différentes, Lévi-Strauss essuie des remarques quant à la collaboration nécessaire entre plusieurs disciplines pour parler de certains sujets. Comme le dit Lacan dans la discussion qui suit la conférence : « Je veux pourtant qu'on sache que quand je viens entendre Claude Lévi-Strauss, c'est toujours pour m'instruire. Si donc je me mêle de poser quelque question, elle ne manquera pas d'être marquée de la partialité des intérêts qui sont les miens. »²¹⁷

En effet, il est dans les ambitions de la Société française de philosophie de faire dialoguer plusieurs disciplines qui peuvent chacune apporter une pierre différente à l'édifice de la connaissance. En 1956, pour répondre à Merleau-Ponty qui l'interroge sur la complémentarité d'une étude structurale et donc générale, et d'une étude plus concrète de faits précis, Lévi-Strauss affirme : « quel que soit le biais par lequel on choisisse d'attaquer les phénomènes sociaux : études structurales ou considérations plus concrètes, on suit des voies parallèles, et qu'à partir du moment où l'on a suffisamment avancé dans le travail, on est obligé de se rencontrer et de vérifier que des langages différents offrent des traductions de phénomènes en réalité identiques. »²¹⁸ En somme, structure et phénomène concret ne sont pas incompatibles, autant que l'histoire et la sociologie ne se limitent pas mutuellement chez Lévy-Bruhl. Au contraire, ces deux approches sont complémentaires et il est sain de faire collaborer les sciences entre elles, pourquoi pas la philosophie et l'anthropologie.

215 C. LÉVI-STRAUSS, « Sur le rapport entre la mythologie et le rituel », séance du 26 mai 1956 à la Société française de philosophie, p. 699.

216 *Ibid.*, p. 700.

217 *Ibid.*, p. 712.

218 *Ibid.*, p. 720.

Dans la séance de 1929 sur *L'Âme primitive*, Mauss suggérait à Lévy-Bruhl de se pencher sur d'autres disciplines scientifiques pour enrichir son exposé des faits. En 1923, il s'était déjà prononcé sur le manque de prise en compte de l'histoire dans son travail, et il répétait cette remarque en 1929 en faisant une étymologie historique du terme « personnalité ». Lévy-Bruhl ne nie alors pas l'intérêt d'une telle approche, tout en soutenant qu'il doit choisir les limites qu'il se donne pour poursuivre son travail : « J'étudie les faits avec tout le soin dont je suis capable et, à l'aide de la méthode comparative, j'en pousse l'analyse aussi loin que je peux. Je n'ignore pas tout ce qui manque aux quelques résultats auxquels je suis arrivé. »²¹⁹ Toutefois, il ne considère pas que ces bornes volontairement imposées à son travail soient un frein à l'étude, mais plutôt une occasion : « L'étude de la mentalité dite "primitive" entreprise en dehors de toute conception arrêtée d'avance a mis en lumière des faits dont la psychologie et la logique peuvent tirer un profit inattendu. »²²⁰

3.2.1 Des ethnologues indigènes

En lisant l'intervention de Lévi-Strauss en 1956, nous découvrons qu'il s'accorde avec Lévy-Bruhl sur l'idée que lorsqu'un scientifique ou un philosophe veut dire quelque chose sur le monde au nom de sa discipline, il le dit nécessairement à partir de ses propres connaissances et préjugés. Or ces connaissances sont déterminées par son éducation intellectuelle qui est propre à son environnement et la société dans laquelle il évolue. Mais s'il veut dire cette chose et essayer d'atteindre le vrai à travers ses catégories mentales, c'est qu'il considère malgré lui que la chose n'a pas déjà été dite comme il souhaite le dire. C'est particulièrement sensible en anthropologie, où les scientifiques parlent non seulement d'une chose dans le monde, mais plus particulièrement des pratiques et des représentations d'autres hommes qui ne partagent pas la même culture.

Ce point se remarque notamment dans l'échange entre Anioule Diop et Lévi-Strauss sur la question des anthropologues indigènes lors de sa séance de 1956 : « Il serait, en effet, intéressant qu'un jour ces sociétés puissent arriver, en partant de vos travaux, à donner une interprétation qui sera peut-être moins valable scientifiquement, mais qui pourrait présenter un certain intérêt. ». Diop est un acteur important du mouvement d'émancipation politique, culturelle et artistique des peuples africains. La remarque qu'il fait à Lévi-Strauss le met face à des exigences concrètes pour l'anthropologie, il appartient à Lévi-Strauss de saisir cette occasion pour ramener sa discipline sur un terrain très concret non seulement d'un point de vue scientifique, mais aussi politique. Diop suggère alors de « demander au Congrès des Écrivains Noirs, dans la mesure où les Congressistes peuvent s'exprimer au nom des populations au milieu desquelles ils sont nés de reprendre certains

219 *Ibid.*, p. 684.

220 *Ibid.*, p. 667-668.

mythes et récits et de nous dire comment ces populations, et eux-mêmes (intellectuels Noirs), ont tendance à les interpréter »²²¹.

Claude Lévi-Strauss répond à cette remarque en signalant simplement que « toutes nos connaissances *pawnee* sont dues à des ethnologues indigènes ». Cette réponse de Lévi-Strauss témoigne alors d'un avis similaire à celui exprimé par Lévy-Bruhl dans *L'Âme primitive* puisqu'il reconnaît que les manières qu'ont les indigènes de se représenter le monde proviennent de leur milieu et de leur histoire, elles ne peuvent donc être intelligibles que si on les observe précisément dans leur contexte. Ainsi, Lévi-Strauss répond à Lacan en expliquant « Les raisons pour lesquelles ces choix différents se produisent, deviennent en quelque sorte des raisons résiduelles qui ne touchent pas à l'essentiel de l'interprétation symbolique, et mettent en cause l'histoire respective de ces populations. »²²²

À partir de ce constat, il importe de se positionner en regardant cette difficulté frontalement, afin d'éviter au maximum de tomber dans ses biais et de faire preuve d'ignorance malgré soi, d'affirmer quelque chose sur la base d'un préjugé et non pas d'une réalité. Comme l'affirmait Lévy-Bruhl : « Les croyances, les sentiments, l'art, les techniques des sociétés dites primitives et, en général, leurs institutions, ne sont quelque chose de simple, de rudimentaire, de vite vu, compris et jugé, que pour notre ignorance. »²²³ C'est ici la première manifestation de l'intrication entre éthique et science chez ces deux anthropologues : ce sont des suppositions éthiques (ne pas juger le primitif comme inférieur ou plus simple) qui permettent de ne pas faire preuve d'ignorance, et ainsi de faire de la science vraie. Il ne s'agit nullement d'un relativisme de principe, car Lévi-Strauss ne nie pas qu'il puisse y avoir une plus grande complexité dans une société que dans une autre sur certains points correctement identifiés.

Lévy-Bruhl partage ce constat. Toutefois, il faut reconnaître que « la recherche désintéressée ouvre des vues nouvelles, là où l'on ne l'avait pas soupçonné »²²⁴. Ce sont bien les préjugés et le sentiment de supériorité qui ont pu rendre l'ethnologie européenne « dédaigneuse et paresseuse », et symétriquement c'est une approche renouvelée sur le plan éthique, un « intérêt scientifique et humain »²²⁵ qui permet d'atteindre la vérité scientifique tant recherchée. Par cette proximité entre un aspect *scientifique* et un aspect *humain* revendiqué par Lévy-Bruhl, nous pensons qu'il faut comprendre comme chez Lévi-Strauss que c'est en ne dissociant pas l'éthique et la science qu'on

221 *Ibid.*, p. 722.

222 C. LÉVI-STRAUSS, « Sur le rapport entre la mythologie et le rituel », séance du 26 mai 1956 à la Société française de philosophie, p. 717.

223 L. LÉVY-BRUHL, « L'Âme primitive », séance du 1^{er} juin 1929 à la Société française de philosophie, p. 667.

224 *Ibid.*

225 *Ibid.*

atteint de plus amples vérités. De plus, cette idée est très proche de la revendication de Lévi-Strauss selon laquelle l'anthropologie en elle-même constitue un « troisième humanisme »²²⁶.

En effet, les deux contextes très différents dans lesquels s'expriment respectivement Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss peuvent expliquer les nuances dans leur manière de transmettre des considérations éthiques et *a fortiori* de déployer une forme d'humanisme anthropologique. Alors que Lévy-Bruhl écrit son œuvre à un moment politique de l'histoire française où les colonies sont encore largement dominées par la métropole, c'est à travers une démarche implicite de décentrement du regard que s'exprime dans son travail une éthique teintée d'humanisme. Quant à Lévi-Strauss, il mène ses travaux pendant une période plus complexe de la politique coloniale française, et en discussion avec des intellectuels tels que Diop qui défendent d'ores et déjà une certaine décolonisation des esprits. Pourtant, c'est bien en vertu de leur pratique anthropologique que de tels questionnements surgissent et sont exploités. L'exigence formulée par Lévy-Bruhl de fonder l'anthropologie sur une approche à la fois scientifique et humaine exprime sans ambiguïté le besoin pour les ethnologues de recourir à l'épistémologie et à l'éthique pour mener leur travail, et ainsi s'assumer en tant qu'intellectuel s'adressant non seulement aux autres scientifiques, mais aussi à la société en général, surtout si elle est traversée par des passions urgentes.

3.2.2 L'écriture en anthropologie

L'aspect philosophique de la démarche de Lévy-Bruhl n'a pas échappé à Mauss, à nouveau présent en 1929, et qui affirme que la manière dont Lévy-Bruhl traite les faits relève de « l'observation psychologique et de la description philosophique quoique sociologique du fait. »²²⁷ En annexe de cette séance, on trouve une lettre de Meyerson qui n'avait pas pu être présente sur place, adressée à Lévy-Bruhl pour commenter son travail. Meyerson reformule le projet de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive, et questionne rétrospectivement certains points de la critique de Lévi-Strauss vingt ans plus tard en 1949. Notamment, sur la confusion entre pensée primitive et pensée enfantine, Meyerson affirme : « Il en va de même pour ce qui est de la pensée primitive. Là aussi, les explications fournies, confrontées isolément avec nos idées à nous, apparaissent tout d'abord simplement erronées, enfantines. Mais M. Lévy-Bruhl ne s'est point arrêté à cette impression première [...] »²²⁸

Dans cette lettre, il précise aussi l'objectif sous-jacent de Lévy-Bruhl dans *L'Âme primitive*. Avec cet ouvrage, il ne s'agit pas de scinder la pensée humaine en deux pôles étanches : le primitif et le scientifique. La démarche est tout autre, Lévy-Bruhl est parti d'un point où « persuadé que ces

226 Comme il l'affirme dans C. LÉVI-STRAUSS, « Les Trois humanismes » dans *Demain*, n°35, 1956, repris dans C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 319-322.

227 L. LÉVY-BRUHL, « L'Âme primitive », séance du 1^{er} juin 1929 à la Société française de philosophie, p. 681.

228 *Ibid.*, p. 697.

hommes devaient penser raisonnablement, il s'est mis à rechercher les raisons de leurs pensées et s'est ainsi appliqué à penser comme le font ces primitifs », et c'est en se contraignant « à penser autrement » qu'il a été en mesure de « retrouver, sous la diversité apparente du schéma, un canevas fondamental identique. »²²⁹ Dans cet extrait, on remarque que pour Meyerson, un de ses lecteurs contemporains, le travail de Lévy-Bruhl consiste en effet à se mettre à la place du primitif pour comprendre la spécificité de sa mentalité. Une mentalité dont on est rapidement amené à penser qu'elle est avant tout *autre* sans pour autant être inférieure ou non rationnelle.

De plus, affirmer que Lévy-Bruhl poursuit ses recherches sur la mentalité primitive dans l'idée de mettre au jour un « canevas fondamental identique » le rapproche fortement de la démarche de Lévi-Strauss lui-même et de sa notion de structure. Au sujet des mythes, dans son intervention de 1956, ce dernier affirme :

Si nous voulons reconstruire un beau tableau symétrique de mythes et de rites qui se correspondent, nous ne pouvons pas rester enfermés au sein d'une société. C'est là le point central de mon argumentation. Si l'on veut faire un système, on est obligé de réintroduire le concret, c'est-à-dire des sociétés historiquement et géographiquement voisines, qui se trouvent les unes à côté des autres, dans le temps et dans l'espace, et qui, de ce fait, ont collaboré inconsciemment à la construction d'un système commun.²³⁰

On peut affirmer que, malgré leurs différends théoriques, les travaux de Lévy-Bruhl et de Lévi-Strauss présentent plusieurs similarités dans la perspective d'une interprétation philosophique de leur recherche. Tous deux s'accordent sur l'intérêt de faire collaborer les différentes disciplines pour atteindre les phénomènes et leur vérité. Mais surtout, ils partagent l'idée que le besoin de dépasser ses préconceptions pour un anthropologue passe nécessairement par le besoin de se mettre dans la peau de ceux qu'il observe. Il ne s'agit là pas uniquement d'un besoin méthodologique ou d'un besoin éthique, mais les deux à la fois, l'un nourrissant l'autre. Ainsi, le recours à des informateurs indigènes est-il inévitable, et il doit s'accompagner d'une forme de charité herméneutique se traduisant pas la confiance accordée dans la rationalité des primitifs. Pour l'un comme pour l'autre, leur projet anthropologique doit être reçu comme portant naturellement en lui une dimension éthique inaliénable.

La dimension éthique de leur projet connaît quelques variations suivant qu'elle s'exprime chez Lévy-Bruhl ou chez Lévi-Strauss, mais elle contient des traits communs. Au départ de toute réflexion, l'hypothèse étant faite qu'une mentalité étrangère à la nôtre n'est facilement compréhensible que si l'on s'arrête à des idées faciles, ils reconnaissent tous les deux les limites intrinsèques de leur recherche qui s'avèrent en même temps être une force. Les sciences sont fortes

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ C. LÉVI-STRAUSS, « Sur le rapport entre la mythologie et le rituel », séance du 26 mai 1956 à la Société française de philosophie, p. 720.

quand elles savent se borner elles-mêmes et c'est ce qui doit motiver les disciplines à communiquer entre elles. En échangeant leurs analyses respectives de phénomènes donnés, des recherches plus abstraites sur certains aspects pourront ainsi s'enrichir à l'aide d'analyses plus concrètes fournies d'autres disciplines, et inversement. En faisant ainsi le panorama des études disponibles sur un sujet donné, la connaissance se verra densifiée, complexifiée, mais aussi probablement plus proche de la vérité.

Lévy-Bruhl considère que toute recherche sur la mentalité primitive doit être fondée sur le projet de trouver les preuves que malgré les différences évidentes, les primitifs réfléchissent raisonnablement – c'est-à-dire, au fond, comme nous. Or, il ne dispose pas de moyen conceptuel pour prouver cette similarité qui dépasse les particularités apparentes. C'est pourquoi il a recours, comme l'explique Meyerson, à un autre moyen consistant à adopter un style d'écriture qui a pour but de permettre au lecteur de se mettre dans la peau du primitif qui est étudié. Ainsi on peut ressentir cette mentalité et ses raisons sans avoir besoin d'en faire la preuve en ayant recours à des catégories de la pensée positive, qui dans cette situation se révèlent être des préconceptions.

3.2.3 L'ignorance et l'intellectuel

Lévi-Strauss partage avec Lévy-Bruhl l'idée initiale de revaloriser la pensée des primitifs. Toutefois, il a en sa possession le concept de structure qu'il met au service de cette ambition éthique. Plutôt que de passer par un style d'écriture visant l'acclimatation du lecteur comme Lévy-Bruhl, il traduit cette envie par le projet de totaliser les formes de pensée à travers les sociétés qui peuplent le monde pour en faire un système cohérent constitué par une structure de base et ses variations contextuelles.

Les deux anthropologues se retrouvent également sur un autre point : c'est par ignorance qu'on finit par postuler une hiérarchie entre deux manières de penser. Lévy-Bruhl le dit explicitement dans *L'Âme primitive*²³¹ ainsi que dans la séance de 1929²³². Lévi-Strauss quant à lui reconnaît que c'est par manque de réflexion qu'on croit pouvoir expliquer simplement certains mécanismes de la pensée des primitifs. Il soutient qu'un examen plus poussé des phénomènes conduit à la découverte de mécanismes plus subtils et complexes, ce qui oblige souvent à faire le constat que la mentalité primitive n'est simple et enfantine que parce qu'on s'est trop rapidement arrêté à des idées simples. Il s'agit du point central d'une pratique philosophique, *a fortiori* éthique, de l'anthropologie. Alors que chez Lévy-Bruhl c'est l'envie morale de montrer la non-infériorité de la mentalité primitive qui se déploie dans ses recherches scientifiques, chez Lévi-Strauss il s'agit plutôt d'un corrélat éthique au projet structuraliste : puisqu'il faut montrer que toutes les variations

231 L. LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927, p. 250.

232 L. LÉVY-BRUHL, « L'Âme primitive », séance du 1^{er} juin 1929 à la Société française de philosophie, p. 667.

se rapportent à la structure, il sera cohérent de montrer que les primitifs ne pensent pas plus bêtement que les civilisés.

La nuance entre les approches respectives des deux auteurs se manifeste dans la manière dont se déploie une éthique anthropologique à travers leur œuvre. L'impensé moral des anthropologues dénoncé dans le chapitre sur l'illusion archaïque des *Structures élémentaires de la parenté* est en réalité comblé de deux manières différentes par Lévy-Bruhl et par Lévi-Strauss. Chez le premier, un anthropologue déjà reconnu à l'époque de *L'Âme primitive*, c'est par un style d'écriture philosophique au travers d'un corpus de plusieurs centaines de pages d'un travail anthropologique minutieux que se traduit son envie de combattre l'ignorance de celui qui cède à des préconceptions injustifiées. Chez Lévi-Strauss en revanche, c'est en marge de son travail scientifique où il a déjà le grand projet de fonder une toute nouvelle branche de l'anthropologie que se manifeste son éthique. Au cours d'une période qui précède sa consécration académique, il écrit et fait publier quelques textes apparemment moins importants où se traduit pourtant un véritable projet moral d'humanisme anthropologique. Chacun à sa façon, ces deux anthropologues veulent combattre l'ignorance qui se manifeste dans une pratique biaisée de l'anthropologie ou même des sciences humaines en général, pour lui opposer une vision éthique de la science où les scientifiques assument une position d'intellectuel en faisant intervenir des questionnements épistémologiques et éthiques tout au long de leur recherche. C'est comme cela que les sciences et la philosophie doivent assumer les difficultés fécondes que pose la question éthique, et ainsi collaborer pour tenter ensemble d'atteindre la vérité.

Conclusion

Dans ce travail, nous avons voulu montrer que la question d'une éthique anthropologique préoccupe deux auteurs aux vues apparemment fort différentes. Nous avons commencé par nous intéresser à la critique faite par Lévi-Strauss à l'égard de Lévy-Bruhl dans un moment de positionnement pour le jeune anthropologue. Nous avons mis en évidence les points principaux de cette critique, en particulier dans les *Structures élémentaires de la parenté* qui tiennent à la question de la mentalité primitive.

Afin de vérifier la pertinence de cette critique, nous avons voulu savoir ce que disent des auteurs contemporains au sujet de Lévy-Bruhl. Avec Frédéric Keck et Thomas Hirsch, il a été mis en évidence que la relecture des travaux sur la mentalité primitive présente un intérêt non négligeable pour la philosophie, mais aussi l'histoire, la sociologie ou même la politique. De plus, il a été montré que la dégradation de l'image de Lévy-Bruhl et de son travail sur la mentalité primitive dépend d'éléments dépassables, et qu'une relecture de son œuvre envisagée pour son aspect philosophique et même éthique est souhaitable.

Nous avons voulu vérifier qu'il y avait bien un tel intérêt philosophique à relire Lévy-Bruhl en nous intéressant à un ouvrage qui n'avait à notre connaissance pas été repris par la philosophie, et de plus ayant été publié à un moment intéressant du parcours intellectuel de Lévi-Strauss. En relisant *L'Âme primitive*, outre son intérêt scientifique, nous avons pu constater que cet ouvrage se présente comme une expérience éthique visant à acclimater le lecteur à la mentalité primitive pour en accepter la rationalité. À travers un style d'écriture philosophique particulier, en pointant des aspects aussi intimes que l'individualité ou la mort, Lévy-Bruhl trouve des moyens d'acclimater son lecteur aux manières de penser des primitifs pour qu'il parvienne à se mettre dans leur peau en revêtant leurs préoccupations et leurs angoisses, accepter leur rationalité et du même coup abandonner ses propres préconceptions. En examinant le texte de cette façon, nous avons pu dégager plusieurs aspects de l'éthique de Lévy-Bruhl, une éthique proche de la vision philosophique de l'anthropologie défendue par son fondateur selon Lévi-Strauss : Jean-Jacques Rousseau, qui met au point de départ de toute enquête anthropologique l'envie d'embrasser l'altérité pour en même temps se connaître et se libérer.

La découverte d'une éthique de Lévy-Bruhl ne permettant pas d'épuiser entièrement la critique de Lévi-Strauss à son égard, nous nous sommes ensuite tournés vers Lévi-Strauss à nouveau. Des interprétations philosophiques de son œuvre comme celles de Catherine Clément, Édouard Delruelle ou Emmanuel Terray nous ont mis sur la piste d'une éthique chez Lévi-Strauss également. Nous avons alors parcouru un ensemble de textes en marge de la production scientifique

de Lévi-Strauss, dans la période allant de la publication des *Structures élémentaires de la parenté* au début de la rédaction des *Mythologiques*, car cette période précède la consécration de Lévi-Strauss en tant qu'anthropologue reconnu, qui plus est fondateur de l'anthropologie structurale. À travers ces textes de Lévi-Strauss, nous avons mis au jour un certain nombre d'éléments plaidant en faveur d'une éthique anthropologique chez Lévi-Strauss s'articulant autour de la revendication d'un nouvel humanisme. C'est l'anthropologie structurale et les moyens qu'elle donne à l'anthropologue pour étudier les populations dites primitives qui permet de dégager une éthique humaniste dans le rapport à l'altérité.

Nous étions donc en présence d'une éthique chez Lévy-Bruhl et d'une éthique chez Lévi-Strauss, toutes deux relevant de leur pratique respective de l'anthropologie. Afin de vérifier la pertinence du rapprochement entre ces deux personnalités, nous avons regardé plusieurs séances de la Société française de philosophie, où l'un ou l'autre était présent pour parler de son travail devant une assemblée composée de divers scientifiques et philosophes. Face aux remarques de ces assemblées, nous avons constaté que les réponses et les idées avancées par l'un comme par l'autre concernaient un certain rapport à la science, la philosophie, l'ignorance et l'intellectualité. Aussi, il n'est pas surprenant qu'on relise Lévy-Bruhl à l'aune des questions sociales soulevées à son époque comme son implication dans l'affaire Dreyfus, sa proximité avec Jaurès, etc. D'une façon similaire, le rapprochement momentané entre Lévi-Strauss et l'UNESCO n'est pas sans rapport avec la période délicate des années 1960 pour le colonialisme français. Plus particulièrement, c'est dans la mesure où les travaux des deux anthropologues soulèvent des questionnements relevant indissociablement de l'épistémologie et de l'éthique que les philosophes trouvent de l'intérêt à écouter les anthropologues et à considérer leurs travaux.

Ces idées mises en parallèle les unes des autres nous ont permis de constater que malgré la critique de Lévi-Strauss à l'égard de Lévy-Bruhl, l'un comme l'autre poursuit une vision éthique de l'anthropologie assez similaire, bien qu'elle s'exprime par des moyens différents et selon des modalités particulières. C'est la pratique de l'anthropologie elle-même qui met en évidence des phénomènes de rapport à l'autre, de rapport à la connaissance, et de rapport à l'humanité en général. À partir des phénomènes, de pratiques et de représentations que seule l'anthropologie met au jour de cette façon, la nécessité d'une éthique se fait sentir et il appartient à la philosophie de s'en saisir. Puis-je juger la mentalité primitive ? Puis-je seulement la connaître ? En ne perdant jamais de vue ces saines précautions, Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss font vivre une anthropologie intrinsèquement éthique.

Table des matières

Introduction.....	2
Première partie : Relire Lévy-Bruhl.....	6
Chapitre 1 : L'illusion archaïque de Lévy-Bruhl.....	6
1.1 Les fondements de la pensée primitive.....	7
1.2 Entre pensée primitive et pensée infantile.....	10
1.3 Les structures de la pensée humaine.....	14
Chapitre 2 : Lévy-Bruhl aujourd'hui.....	19
2.1 Le Lévy-Bruhl philosophe de Frédéric Keck.....	21
2.2 L'approche politique de l'œuvre par Thomas Hirsch.....	27
Seconde partie : Éthiques de l'anthropologie.....	34
Chapitre 1 : L'Âme primitive.....	34
1.1 Représentations et pratiques primitives.....	36
1.1.1 L'animalité des hommes.....	38
1.1.2 La notion positiviste d'espèce.....	39
1.1.3 L'individu dans le groupe.....	40
1.1.4 Les structures familiales.....	43
1.2 Dépayser le regard.....	44
1.2.1 L'acclimatation du lecteur.....	47
1.2.2 Les frontières de l'individu.....	49
1.2.3 Représentations de l'âme.....	53
1.2.4 La double existence.....	54
1.2.5 Les angoisses de la mort.....	55
1.3 Inspirations philosophiques avec Rousseau.....	57
Chapitre 2 : L'éthique de Lévi-Strauss.....	61
2.2 Catherine Clément et le besoin d'une éthique.....	62
2.2 La démarche ethnologique d'après Michel Foucault.....	63
2.3 L'humanisme plus universel de Lévi-Strauss selon Édouard Delruelle.....	65
2.4 Une éthique de la double-altérité selon Emmanuel Terray.....	69
2.5 Vers un nouvel humanisme.....	71
2.5.1 La paternité de Marcel Mauss.....	73
2.5.2 Contextualité des pratiques.....	76
2.5.3 L'humanité irréductible.....	78
Chapitre 3 : Face à la Société française de philosophie.....	83
3.1 <i>L'Âme primitive</i> contre le prélogisme.....	83
3.2 L'anthropologie entre épistémologie et éthique.....	87
3.2.1 Des ethnologues indigènes.....	88
3.2.2 L'écriture en anthropologie.....	90
3.2.3 L'ignorance et l'intellectuel.....	92
Conclusion.....	94
Bibliographie.....	97

Bibliographie

Lucien Lévy-Bruhl :

Monographies :

- L. LÉVY-BRUHL, *La Morale et la sciences des mœurs*, édition numérique réalisée par Jean-Marie Tremblay à partir de L. LÉVY-BRUHL, *La Morale et la sciences des mœurs*, Paris, PUF, 1971, téléchargeable à l'adresse : http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/morale/morale.html
- L. LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, édition numérique réalisée par Diane Brunet et Jean-Marie Tremblay à partir de L. LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF, 1910, téléchargeable à l'adresse : http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/fonctions_mentales/fonctions_mentales.html
- L. LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927.
- L. LÉVY-BRUHL, *Carnets*, édition numérique réalisée par Jean-Marie Tremblay à partir de L. LÉVY-BRUHL, *Carnets*, Paris, PUF, 1949, téléchargeable à l'adresse : http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/carnets/carnets.html

Conférences :

- L. LÉVY-BRUHL, « L'Âme primitive », séance du 1^{er} juin 1929 à la Société française de philosophie, téléchargeable à l'adresse : <https://www.sofrphilolo.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/#5-8211-sciences-sociales>
- L. LÉVY-BRUHL, « La Mentalité primitive », séance du 15 février 1923 à la Société française de philosophie, téléchargeable à l'adresse : <https://www.sofrphilolo.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/#5-8211-sciences-sociales>

Claude Lévi-Strauss :

Monographies :

- C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1967.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2008.
- C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage* (1962) dans C. LÉVI-STRAUSS, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2008.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui* (1962) dans C. LÉVI-STRAUSS, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2008.

Articles et conférences :

- C. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, édition numérique réalisée par Jean-Marie Tremblay à partir de M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1968, téléchargeable à l'adresse : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/0_introduction/intro_texte.html#Anchor-11481
- C. LÉVI-STRAUSS, « Panorama de l'ethnologie moderne », dans *Diogène*, n°2, 1953.
- C. LÉVI-STRAUSS, « Les Trois humanismes » dans *Demain*, n°35, 1956, repris dans C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.
- C. LÉVI-STRAUSS, « Sur le rapport entre la mythologie et le rituel », séance du 26 mai 1956 à la Société française de philosophie, téléchargeable à l'adresse : <https://www.sofrphilos.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/#5-8211-sciences-sociales>
- C. LÉVI-STRAUSS, « L'Humanité, c'est quoi ? », entretien paru dans *L'Express*, 20 octobre 1960, repris dans *La Lettre du Collège de France*, Hors-série, 2018.
- C. LÉVI-STRAUSS, « Rousseau père » dans *Courrier de l'UNESCO*, 1963, repris dans C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

Sur Lévy-Bruhl :

Monographies :

- T. HIRSCH, *Le Temps des sociétés*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016.
- F. KECK, *Lévy-Bruhl, Entre philosophie et anthropologie*, Paris, Éditions du CNRS, 2008.

Articles :

- F. KECK, « Les Hommes peuvent-ils "être" des oiseaux ? », dans *Terrain*, octobre 2020, accessible en ligne à l'adresse : <https://journals.openedition.org/terrain/20696>
- F. KECK, « Lévy-Bruhl on gambling », dans *Journal of Ethnographic Theory*, n°10, 2020.
- F. KECK, « Lévy-Bruhl, Jaurès et la guerre », dans *Société d'études jaurésiennes*, n°204, 2012.

Sur Lévi-Strauss :

Monographies :

- E. DELRUELLE, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Bruxelles, De Boeck, 1992.
- E. LOYER, *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion, 2015.

Articles :

- F. KECK, « La Pensée sauvage aujourd’hui : d’Auguste Comte à Claude Lévi-Strauss » dans P. MANIGLIER, *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011.
- E. TERRAY, « La Vision du monde de Claude Lévi-Strauss » dans *L’Homme*, n°193, 2010.

Autres références citées :

- M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2015.
- S. FREUD, *Totem et Tabou*, édition numérique réalisée par Jean-Marie Tremblay à partir de la traduction en française de 1923 réimprimée en 1951, téléchargeable à l’adresse : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund_2/totem_tabou/totem_tabou.html
- J. PIAGET, « Les Trois Systèmes de la pensée de l’enfant », séance du 17 mai 1928 à la Société française de philosophie, téléchargeable à l’adresse : <https://www.sofrphilos.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/#5-8211-sciences-sociales>