

L'antihumanisme philosophique I

Le structuralisme et Claude Lévi-Strauss

Salvatore Puledda

Interprétations de l'humanisme

Éditions Références, 2000

Un des courants de pensée qui se situe le plus résolument dans une position antihumaniste est le structuralisme. Il n'est possible d'attribuer à cette tendance philosophique – qui s'est développée dans les années soixante surtout en France – ni les caractéristiques d'une École ni celles d'un mouvement unifié : il s'agit plutôt, comme on l'a observé, d'un « style de pensée » qui semble commun à des personnalités très différentes, travaillant dans des domaines des sciences humaines assez éloignés entre eux, comme l'anthropologie (Cl. Lévi-Strauss), la critique littéraire (R. Barthes), la psychanalyse freudienne (J. Lacan), la recherche historiographique (M. Foucault), ou appartenant à des courants philosophiques spécifiques comme le marxisme (L. Althusser).

Ce groupe hétérogène de penseurs est caractérisé par une attitude générale de refus à l'égard des idées de subjectivisme, d'historicisme et d'humanisme, qui sont au centre des interprétations de la phénoménologie et de l'existentialisme développées au cours de l'après-guerre par Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, et qui étaient alors dominantes sur la scène philosophique française. Utilisant une approche opposée à celle suivie par ces derniers, les structuralistes tendent à étudier l'être humain de l'extérieur, comme un phénomène naturel quelconque, « comme on étudie les fourmis » (comme le dira Cl. Lévi-Strauss), et non de l'intérieur comme une conscience. Avec cette approche, qui est calquée sur les méthodes des sciences physiques, ils essaient de mettre au point des stratégies d'enquête susceptibles de faire apparaître des relations systématiques et constantes dans le comportement humain individuel ou collectif, auxquelles ils donnent le nom de structures. Il ne s'agit pas de relations évidentes, superficielles, mais profondes et en grande partie non perçues consciemment, qui limitent et contraignent l'action humaine. Où qu'elle s'exerce, l'enquête structuraliste tend à faire émerger l'inconscient et les conditionnements plutôt que la conscience ou la liberté humaine.

Il convient toutefois de préciser que le concept de structure et la méthode qui lui est inhérente n'aboutissent pas au structuralisme directement à partir des sciences logico-mathématiques ou de la psychologie (l'école de la « Gestalt ») où ils opéraient depuis longtemps, mais par une voie totalement différente, la linguistique. On a dit à ce propos que le structuralisme est né d'un « excès » des théories du langage¹. En effet, l'ouvrage de Ferdinand de Saussure a toujours été une référence commune aux différents développements du structuralisme, ce Cours de linguistique générale (1915) qui constitue une contribution décisive à la fondation de la linguistique moderne et qui inaugure l'emploi de la « méthode structurale » dans le domaine des phénomènes linguistiques.

¹ P. Anderson, *In the tracks of historical materialism*, Londres, 1983, p. 40.

Ajoutons qu'il faut aussi rechercher les racines du structuralisme, surtout pour ce qui concerne les théories esthétiques et littéraires, dans cette tendance vaste et variée apparue en Russie à l'époque de la Révolution, qui traverse toute la pensée et l'art européen du début du XXe siècle et à laquelle on a donné le nom de Formalisme. Ce terme, ou plus précisément celui de « méthode formelle », apparaît pour la première fois dans les théories esthétiques des futuristes russes, qui proclamaient la nécessité de révolutionner, en même temps que la société, la littérature et les arts. Ce sont là des instruments qui ont pour but de dé-familiariser la pensée, de détruire la strate des habitudes perceptives normales et banales, grâce à l'utilisation d'objets étranges et immotivés, d'artifices techniques, et en privilégiant l'aspect formel par rapport au contenu².

Le linguiste russe Roman Jakobson joue un rôle de liaison important entre les différents composants historiques du structuralisme et dans le travail de transmission de la méthode interprétative structurale de la linguistique aux autres sciences humaines. En effet, chez Jakobson se mêlent les différentes orientations de développement du structuralisme : à partir de l'expérience du formalisme russe, dont il répandit les théories esthétiques, il développa les idées de Saussure d'abord dans le Cercle linguistique de Prague, dont il fut l'un des fondateurs, puis pendant son séjour en Amérique. C'est d'ailleurs en Amérique, à New York, où il s'était réfugié pour échapper à la guerre, que Claude Lévi-Strauss entra en contact direct avec le structuralisme linguistique grâce à l'amitié qu'il noua avec Jakobson.

Examinons maintenant les aspects fondamentaux de la théorie de Saussure ; cela nous permettra aussi de comprendre pourquoi celle-ci a eu une telle importance dans le développement du structuralisme.

Pour Saussure, le langage, qui est une faculté commune à tous, ne peut pas être compris simplement comme la somme des actes de parole (déjà effectués ou à venir) que les individus accomplissent pour communiquer entre eux. La distinction fondamentale, dans le langage, est entre langue et parole. « La langue est un système de signes exprimant des idées. »³ Et « Elle est la partie sociale du langage, extérieure à l'individu, qui à lui seul ne peut ni la créer ni la modifier ; elle n'existe qu'en vertu d'une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté. »⁴ La parole est en revanche un acte de communication verbal individuel accompli par un individu pour exprimer une pensée personnelle. Le premier concept indique donc le système de règles qui sont à la base des actes de parole individuels et qui existent indépendamment du sujet parlant, car elles sont partagées par toute une communauté. Sans la connaissance de ce système de règles, que l'individu fait sien par l'apprentissage, aucun acte de parole n'est possible. Pour Saussure, la linguistique doit être comprise fondamentalement comme l'étude de la langue et, en ce sens, elle constitue seulement une branche d'une discipline plus générale, une science des signes, ou sémiologie, dont il souhaite le développement.

Saussure opère une deuxième distinction fondamentale entre signifiant et signifié à l'intérieur d'un signe linguistique. Mais qu'entend-on par « signe linguistique » ? En première analyse, Saussure le définit comme l'union entre un concept et une « image acoustique » (c'est-à-dire un son considéré non d'un point de vue strictement physique, matériel, mais dans la dimension de la perception auditive)⁵. Il propose

² J.G. Merquior, *From Prague to Paris. A critique of structuralist and post-structuralist thought*, Londres, 1986, chapitre II.

³ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1972, p. 33.

⁴ Ibid. p. 31.

⁵ Ibid. p. 98.

ensuite, pour éviter d'éventuelles ambiguïtés, d'appeler le premier terme signifié et le second signifiant. Mais le point fondamental qui émerge de l'analyse de Saussure est le suivant : le lien qui unit les deux composants d'un signe linguistique est arbitraire, puisqu'un même concept, par exemple celui de « sœur », est lié à des images acoustiques différentes dans les différentes langues (sister, sorella, etc.). Il n'existe donc aucune raison apparente pour qu'une image acoustique donnée soit unie à un certain concept : une autre serait tout aussi adéquate. Cela ne veut pas dire que le sujet parlant puisse librement modifier l'association entre les deux termes dans une certaine langue : s'il le fait, la communication peut en être compromise. En effet, même si elle est arbitraire, l'association est socialement donnée à un certain moment historique. Il est évident que le langage change avec le temps, mais ce qui compte pour une communauté linguistique, c'est la situation présente qui est précisément celle qui permet la communication.

Mais ce n'est pas tout. Une langue donnée non seulement produit un ensemble distinct de signifiants, partageant et organisant le spectre sonore d'une manière qui est à la fois arbitraire et spécifique, mais elle opère de la même manière dans le spectre des possibilités conceptuelles : une langue possède sa façon propre, tout aussi arbitraire et spécifique, de partager et d'organiser le monde en concepts et en catégories, c'est-à-dire de créer les signifiés. Cela aussi peut facilement être prouvé en considérant que certains termes, expressions ou constructions d'une langue ne peuvent pas être traduits facilement dans une autre langue, précisément parce que les signifiés ne sont pas superposables, car ils correspondent à des articulations différentes du plan conceptuel. Les signifiés n'existent donc pas en soi, ils ne constituent pas des entités fixes, valables pour toutes les langues, que chaque langue véhicule avec des signifiants différents. Mais les signifiés et les signifiants parce qu'ils sont des divisions arbitraires d'un continuum (conceptuel dans un cas, sonore dans l'autre) ne peuvent être définis que par leurs relations, par le système de différences réciproques, chacun étant ce que tous les autres ne sont pas. Précisons ce point en nous servant d'un exemple fourni par Saussure lui-même⁶ : l'Express Genève-Paris est le même train tous les jours bien que ses composantes matérielles puissent être toujours différentes. En effet, la locomotive, les wagons et le personnel peuvent changer de jour en jour. Ce qui donne une identité au train en question, c'est sa position dans le système des trains décrit par l'horaire des chemins de fer. Ce qui compte, c'est qu'il puisse être distingué de tous les autres trains. Voilà comment Saussure expose ce point clef de sa théorie linguistique, cette conception différentielle des signifiants et des signifiés : « Ce qui importe dans le mot, ce n'est pas le son lui-même, mais les différences phoniques qui permettent de distinguer ce mot de tous les autres, car ce sont elles qui portent la signification. »⁷ « [Les concepts] sont purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système. Leur plus exacte caractéristique est d'être ce que les autres ne sont pas. »⁸

Il faut enfin tenir compte d'une dernière distinction fondamentale établie par Saussure : la distinction entre synchronie et diachronie. Le changement continu du langage est une expérience commune : les signes linguistiques ne sont pas statiques, mais ils se transforment sans cesse. Ce fait se vérifie de façon immédiate pour ce qui concerne les signifiants, mais il s'applique aussi aux signifiés : par exemple, « silly » avait en anglais la signification positive de « pieux », « bon », et cela jusqu'au XV^e siècle où il commença à signifier « innocent », « vulnérable ». Ce mot a continué à changer de signification jusqu'à l'époque actuelle où il est devenu l'équivalent « d'idiot ». Le

⁶ Ibid. p. 151.

⁷ Ibid., p. 163.

⁸ Ibid., p. 163.

langage peut alors être étudié, selon Saussure, dans une dimension diachronique, c'est-à-dire historique, en suivant les changements des signes linguistiques, ou bien dans un arrangement historique particulier et momentané, c'est-à-dire dans sa dimension synchronique. Seule cette dernière est importante pour ceux qui utilisent le langage et elle seule permet de déterminer le système de relations internes, de règles (langue). D'où la priorité accordée par Saussure à l'analyse synchronique en linguistique.

Telles sont, en dernière synthèse, les idées fondamentales (et les plus innovatrices) qui émergent du Cours de linguistique générale de Saussure. Il convient de rappeler, à ce stade, que le Cours est une œuvre posthume de Saussure, publiée en 1915 comme une sorte de « reconstruction » de la pensée du Maître présentée par ses élèves sur la base des notes prises pendant ses leçons. Ajoutons aussi que l'on trouve dans le Cours non le terme « structure », mais le terme « système » avec lequel Saussure assigne au langage la condition d'un tout solidaire, dont les parties sont liées entre elles et interdépendantes. On entend en général par structure les modalités d'organisation d'un système sur la base du rang, du rôle, des rapports, etc., de ses parties. Et le mot fut employé en ce sens dans le structuralisme linguistique postérieur : le terme apparaît pour la première fois dans le Cercle linguistique de Prague où il est question de « structure du système linguistique ».

Il en résulte donc que le langage, dans l'analyse de Saussure, comporte des propriétés singulières : d'une part il est composé de signes totalement arbitraires, d'autre part il présente une structure rigide impersonnelle, externe et antérieure à l'individu, lequel ne peut ni la créer ni la transformer. Cette structure fonctionne comme une sorte « d'a priori social » : bien qu'elle ne soit pas perçue consciemment, elle exerce une influence fondamentale sur ceux qui l'apprennent et l'emploient car elle détermine en large mesure la qualité et l'ampleur de leur horizon de connaissance. En effet, on assimile le langage avant d'être en mesure de « penser par soi-même » ; cet apprentissage constitue même la base pour que penser se produise. Certes, on peut par la suite privilégier certains contenus et en rejeter d'autres, mais on ne peut pas aisément changer le système d'associations entre signifiants et signifiés établi socialement, que l'apprentissage a déposé dans la mémoire de chacun. Autrement dit, on pense toujours à l'intérieur d'un langage et le langage est déjà une forme d'interprétation de la réalité. Cette approche resserre au maximum l'espace pour un sujet qui construit consciemment sa propre expérience et l'exprime librement dans le langage. On peut même en déduire qu'il n'existe aucun moment perceptif qui serait distinct d'un moment ultérieur où la perception serait articulée consciemment dans le langage : il semble qu'il n'existe qu'un seul moment, celui de perception-interprétation qui bypass le « sujet ».

Cela permet de comprendre l'attitude générale anti-subjectiviste et antihumaniste que les structuralistes tireront du paradigme linguistique de Saussure. En outre, le privilège accordé à l'analyse synchronique, qui fait émerger les structures, transforme l'histoire en une série de « tableaux » sans connexions, où l'arrière-plan change, mais où apparaissent toujours des êtres humains soumis à des conditionnements inconscients. C'est donc une histoire sans sujet qui en découle.

Claude Lévi-Strauss peut être considéré comme le « père » du structuralisme. Ce n'était pas un linguiste, mais un anthropologue, formé dans la tradition de la sociologie française de E. Durkheim et de M. Mauss. Après sa rencontre avec R. Jakobson, l'approche employée par le structuralisme linguistique devient pour lui un instrument privilégié pour étudier en profondeur les phénomènes socioculturels, qui sont l'objet de l'anthropologie, avec pour but ultime de déterminer ces constantes universelles des sociétés humaines que recherchait Durkheim. Adoptant la méthode du structuralisme

linguistique, Lévi-Strauss se propose de réduire l'anthropologie à une sémiotique, c'est-à-dire d'étudier les cultures humaines comme des structures de langages verbaux et non verbaux⁹.

En effet, l'anthropologie fait émerger de l'étude d'une culture une série de systèmes : celui de la parenté, celui des rites matrimoniaux, celui de la nourriture, celui des mythes, etc. Chacun d'eux constitue un ensemble de processus qui permettent un type spécifique de communication, et ils peuvent donc être traités comme des langages qui opèrent à différents niveaux de la vie sociale, chacun avec son propre système de signes. Leur ensemble structuré constitue la totalité de la culture qui peut donc être considérée comme une sorte de langage global.

Ainsi, en analysant les systèmes complexes de division en clans totémiques des tribus dites primitives, Lévi-Strauss repère dans ces systèmes une forme de communication, un langage. Pour un œil « moderne », ces systèmes paraissent absurdes, primitifs au sens de confus, naïfs, dépourvus de rationalité. Pourtant, quand un homme primitif partage l'univers selon les caractéristiques de son clan, en y incluant certains animaux, plantes ou étoiles, il construit un système de divisions entre soi et les autres membres de la tribu qui permet l'existence de la tribu même comme un ensemble articulé et non indistinct¹⁰, il construit un système de communication sociale qui donne son unité à la tribu. Mais ce n'est pas tout : cette opération n'est nullement « primitive », mais hautement sophistiquée, en ce sens que cet homme primitif réunit des choses qui ne sont pas unies dans l'expérience perceptive, et tel est précisément le fondement de tous les signes et de l'opération même de signification.

De même, quand il s'identifie à l'animal totémique, l'homme primitif ne se « perçoit » pas comme animal, comme un ethnologue naïf pourrait le croire, mais il « s'interprète » comme un animal d'un type spécifique : c'est-à-dire qu'il devient un signe pour lui-même et pour les autres membres de la tribu et il entre ainsi dans le « discours » de sa société.

Le sauvage organise son monde mental d'une manière que Lévi-Strauss définit comme « analogique », étant donné qu'il utilise pour construire ses propres signes les objets naturels qui l'entourent, un peu comme le ferait un bricoleur, qui crée ou répare quelque chose avec les restes et les morceaux d'objets qu'il a à sa disposition ; en ce sens, sa pensée est différente de la pensée moderne, ou logique, qui invente au contraire des signes artificiels et les superpose à la nature (à la manière d'un ingénieur). Toutefois, la pensée sauvage n'est pas moins abstraite que la pensée moderne et elle est aussi éloignée que celle-ci d'un monde de pures données sensorielles. En ce sens, l'étude des systèmes complexes de parenté dans les sociétés primitives est très édifiante. Lévi-Strauss dit à ce propos : « Un système de parenté ne consiste pas dans les liens objectifs de filiation ou de consanguinité donnés entre les individus ; il n'existe que dans la conscience des hommes, il est un système arbitraire de représentations, non le développement spontané d'une situation de fait. »¹¹

La différence entre nous, les modernes, et les « primitifs » ne consiste donc pas pour Lévi-Strauss dans la capacité mentale, mais dans le champ d'application de l'énergie mentale commune. L'esprit primitif est exactement comme l'esprit moderne, dont il dévoile le fonctionnement profond : ils construisent tous deux leurs propres réalités et les projettent sur le monde réel qu'ils trouvent autour d'eux, même si dans les deux

⁹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon 1958, chap. 3.

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, chap. 3.

¹¹ C. Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*, op. cit., pp. 67-68.

cas cette opération n'est pas consciente. Bref, on voit émerger la fonction symbolique, structurante, de l'esprit humain qui est toujours présente partout, dans toute société, bien qu'avec des modalités différentes.

D'autre part, la forme analogique de la pensée, typique du totémisme, n'est certes pas limitée aux peuples primitifs, mais on peut la trouver partout : dans un club sportif moderne, par exemple, où les joueurs s'appellent avec des noms d'animaux, pour indiquer des caractéristiques ou des tempéraments propres et ainsi se distinguer des autres. Mais elle n'est plus perçue comme telle, ou bien elle apparaît simplement « étrange », et ce phénomène commence quand les êtres humains cessent de coopérer analogiquement avec la nature et ne veulent qu'agir logiquement sur celle-ci.

Lévi-Strauss est un critique sévère et amer de l'homme et de la société moderne, qu'il définit comme « un cataclysme monstrueux » qui menace d'engloutir la planète entière, et, de ce point de vue, il devance bien des thèmes des mouvements écologiques futurs. Pour lui, le « progrès » n'a été possible qu'au prix de la violence, de l'esclavage, du colonialisme, de la destruction de la nature. Mais ce n'est pas tout : le progrès n'est qu'une illusion ethnocentrique de notre civilisation, c'est un mythe. Et, en tant que mythe, il a le même caractère arbitraire et la même fonction de « vérité sociale » que les mythes produits par la pensée primitive.

Une autre raison permet à Lévi-Strauss d'affirmer que le progrès n'existe pas : l'histoire n'existe pas en tant que succession objective d'événements ; l'histoire n'est qu'un système de signes qui, par définition, sont injustifiés et déterminés par d'autres réalités non historiques. En effet, les expressions historiques – c'est-à-dire les façons de relater l'histoire – comme le font le langage, le totémisme et les mythes, choisissent leurs unités signifiantes à l'intérieur d'une matrice terminologique préexistante constituée par les « faits historiques ». Mais le choix, l'organisation et donc l'interprétation des « faits historiques », bref les signifiés dont ils sont chargés, sont arbitraires et déterminés par une projection de notre situation présente. On s'intéresse à une période historique, la Révolution française par exemple, parce que l'on croit qu'elle fournit un modèle interprétatif et une conduite pour le présent. L'histoire en soi, ne fournit aucune signification et ne présente aucun progrès : elle est un catalogue de faits ainsi qu'une méthode.

Il est clair que la pensée de Lévi-Strauss ne pouvait pas ne pas entrer en conflit avec celle de Sartre, dont elle constitue l'antithèse presque parfaite. Avec la Critique de la raison dialectique (1960), Sartre avait tenté une synthèse de l'humanisme existentialiste et du marxisme. Pour lui, ce sont les hommes qui construisent l'histoire et celle-ci est intelligible. En tant qu'humanisme, la pensée de Sartre tend même à démontrer que le signifié, la continuité et le but attribués à l'action humaine collective sont des composants intrinsèques de la compréhension historique. L'histoire ne peut donc pas être réduite à un phénomène simplement naturel, biologique¹².

Le passage suivant – extrait du dernier chapitre de *La Pensée sauvage*, en grande partie consacré à la réfutation de la Critique de la raison dialectique – montre la valeur que Lévi-Strauss attribue à l'historicisme et à l'humanisme de Sartre : « Il suffit de reconnaître que l'histoire est une méthode à laquelle ne correspond pas un objet distinct, et, par conséquent, de récuser l'équivalence entre la notion d'histoire et celle d'humanité, qu'on prétend nous imposer dans le but inavoué de faire, de l'historicité, l'ultime refuge d'un humanisme transcendantal : comme si, à la seule condition de

¹² Cf. K. Soper, *Humanism and anti-humanism*, Hutchinson Publishing Group, 1986, chapitre V.

renoncer à des moi par trop dépourvus de consistance, les hommes pouvaient retrouver, sur le plan du nous, l'illusion de la liberté. »¹³

Pour Lévi-Strauss, de même qu'il n'existe pas de sujet individuel (rappelons qu'il avait qualifié d'enfant gâté le « moi » de la tradition phénoménologique), il n'existe pas non plus de sujet collectif, l'humanité, qui crée l'histoire et donne une continuité consciente aux événements. À la base de l'idée moderne d'historicité, sous le couvert de laquelle on essaie de faire passer l'idée de liberté humaine et donc d'humanisme, réside le fait que nous vivons dans une société « chaude » (comme l'appelle Lévi-Strauss), c'est-à-dire une société qui produit constamment, à travers une dialectique interne, le changement social et donc des tensions et des conflits continuels. C'est une société qui fonctionne comme une machine thermodynamique, qui crée un haut niveau d'ordre au prix d'une grande consommation d'énergie et d'inégalités internes, c'est-à-dire une machine qui génère de l'entropie, un désordre global supérieur à l'ordre interne. Au contraire, les sociétés primitives sont « froides », parce qu'elles essaient de limiter le changement, d'éviter l'histoire. Et elles le font en maintenant un niveau de vie bas – et donc en respectant l'environnement –, en essayant de limiter la croissance démographique et en fondant le pouvoir sur le consensus¹⁴.

À ce stade, on voit clairement apparaître l'un des paradoxes de la philosophie de Lévi-Strauss, que ses nombreux critiques n'ont pas manqué de souligner¹⁵ : comme il a formulé un jugement si âpre et si négatif sur la société industrielle, on s'attendrait à un rejet de la science ou, plus généralement, du « regard scientifique » qui objective la nature, qui la transforme en chose. En effet, le développement de notre « société entropique » s'est accompagné de celui de la science et de la technologie. Mais Lévi-Strauss, au contraire, situe sa recherche dans le domaine des sciences naturelles, il la situe même dans le scientisme matérialiste le plus rigoureux et le plus global. Voici comment il s'exprime dans un passage devenu célèbre : « [...] nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre. La valeur éminente de l'ethnologie est de correspondre à la première étape d'une démarche qui en comporte d'autres : par-delà la diversité empirique des sociétés humaines, l'analyse ethnographique veut atteindre des invariants... Pourtant, ce ne serait pas assez d'avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale ; cette première entreprise en amorce d'autres... qui incombent aux sciences exactes et naturelles : réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques. »¹⁶

Dans une ultime synthèse, les différents types de sociétés humaines résultent simplement, pour Lévi-Strauss, de différents arrangements des éléments structuraux de l'esprit humain, qui peuvent être eux-mêmes ramenés à des fonctionnements biochimiques et biophysiques. Et cela parce que l'esprit n'est autre qu'un attribut du cerveau humain et constitue un système fermé : comme un kaléidoscope où des mouvements successifs produisent de continuels jeux de formes et de couleurs, à partir de quelques éléments simples.

Il est évident que ce naturalisme et cet antihumanisme radicaux se prêtent à des objections et à des contestations à plusieurs niveaux. Les plus immédiates concernent la position et le rôle de l'observateur : l'étude des « hommes-fourmis » est effectuée par un être humain. Donc, comme l'a écrit le phénoménologue M. Dufrenne : « Quel que soit l'élément dans lequel elle se meut, la pensée de l'homme affronte toujours

¹³ Cf. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 347.

¹⁴ Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973-1996, chap. 1.

¹⁵ J. G. Merquior, *From Prague to Paris*, op. cit., pp. 68-74.

¹⁶ Cf. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, op. cit., pp. 326-327.

cette tâche épuisante d'avoir à revenir de la pensée au penseur ; tout ce qu'elle dit de l'homme, c'est un homme qui le dit... »¹⁷

Il y a ensuite la question cruciale de la valeur qui peut être attribuée à des interprétations des structures culturelles des peuples primitifs effectuées par un esprit moderne, lequel par définition possède un arrangement inconscient différent de ce qu'il interprète. Lévi-Strauss a reconnu que ses interprétations des mythes primitifs constituent une sorte de traduction du code sémantique de la « pensée sauvage » à un code moderne, et qu'elles sont elles-mêmes en ce sens nécessairement mythiques. Et s'il en est ainsi, a observé le philosophe poststructuraliste J. Derrida, on ne voit pas pourquoi il faudrait les prendre au sérieux.

¹⁷ M. Dufrenne, La philosophie du néo-positivisme in *Esprit*, 35:360 mai 1967, p. 783.