Raison dialectique ou raison tragique ?
Goldmann, Sartre, Lévi-Strauss.

Exposé présenté au Séminaire « *La Critique de la Raison Dialectique* et les sciences humaines » (organisé par Hervé Oulc'hen) à l'UR MAP-ULg à l'Université de Liège le 21 mai 2015.

Dans la querelle entre Sartre et Lévi-Strauss sur le statut des sciences humaines et de leurs « objets » (le social, le langage, les structures, etc.), il y va plus fondamentalement de l'attitude éthique à adopter face au tragique de l'histoire. Précisément, il me semble pertinent de faire intervenir ici la catégorie de *tragique* et même de « raison tragique », et de ne pas s'en tenir à l'opposition raison *analytique vs* raison *dialectique*. Dans la *Pensée sauvage*, Lévi-Strauss ne s'oppose pas à la dialectique en tant que telle (comme le feront plus tard Foucault ou Deleuze) ; il en propose une autre définition, que l'on peut qualifier de tragique. Ce que Sartre eût été fondé à critiquer chez Lévi-Strauss, c'est moins son « objectivisme » (faisant de ce dernier un durkheimien attardé) que son tragicisme, sa vision tragique de l'histoire et de l'être. Pour Sartre, le tragique peut et doit être dépassé par l'engagement révolutionnaire ; pour Lévi-Strauss, c'est une illusion, il n'y a au contraire de libération de la pensée que dans la reconnaissance du caractère tragique de l'histoire. Je fais l'hypothèse que l'opposition entre les deux penseurs se situe principalement sur ce point.

Pour abattre de suite mes cartes, je dirais que pour Sartre, le moment de la mort, de l'absence est ce qui doit être dépassé par la *praxis* à travers un projet qui ne peut être qu'un acte de foi, d'engagement, de croyance ; tandis que chez Lévi-Strauss (dans le structuralisme en général), la mort, l'absence, le vide ne sont pas un moment mais précisément une dimension de la structure dans laquelle je dois m'immerger, me fondre ou (pour utiliser une autre image), que je dois explorer, arpenter, expérimenter[1]. Chez Sartre, c'est le sujet qui fait des trous dans l'être inerte des choses pour leur donner sens et affirmer ainsi sa liberté ; chez Lévi-Strauss, c'est le réel lui-même qui est troué, flottant, la subjectivité s'éprouvant dans l'exploration des cases vides du champ signifiant. Au tragique pieux, pascalien de Sartre, s'oppose le tragique athée, spinoziste de Lévi-Strauss, mais aussi le tragique nietzschéen de Foucault – le tragique d'Althusser étant si tourmenté par sa propre tragédie personnelle que j'hésiterais à le qualifier (mais dans sa toute dernière version, celui du matérialisme aléatoire, il fut lucrétien). Le structuralisme culmine, je crois, dans un certain tragique de l'histoire qui ne nous condamne nullement à l'inactivisme politique, mais à poser la question de l'action politique dans de tout autres termes que ceux de l'engagement sartrien.

[1] Je ne suis pas loin, je pense, de la lecture de Patrice Maniglier, « Faire ce qui se défait : la question de la politique entre Sartre et le structuralisme », in *Les Temps Modernes*, n°632-634, juillet-octobre 2005, pp. 425-448.

Pour envisager cette question de la raison tragique chez Sartre et Lévi-Strauss, je vais m'appuyer sur un auteur qui n'est ni structuraliste ni existentialiste, bien qu'il ait pu passer à l'époque tantôt pour structuraliste tantôt pour existentialiste, mais marxiste à coup sûr : Lucien Goldmann, un auteur tombé dans une relative désuétude[2], dont le maître-ouvrage, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et dans le théâtre de Racine* paraît en 1955, soit quelques années avant la *Critique* et *La pensée sauvage*.

Le nom de Goldmann est associé à une méthode d'analyse littéraire significativement appelée « *structuralisme génétique* » qui va exercer une influence non-négligeable sur la sociologie des années 50 et 60, notamment sur Bourdieu (auteur, rappelons-le, de *Méditations pascaliennes*). Le principe du structuralisme génétique est qu'il faut analyser toute création humaine, non comme celle d'un individu singulier, mais d'un sujet « *transindividuel* » [3] dont la « *vision du monde* » est une réponse aux problèmes soulevés par les conditions sociales d'existence. « *Il n'y a donc pas homologie entre la structure biographique ou sociologique de l'auteur et celle du groupe, mais entre les structures mentales catégorielles de l'œuvre en tant que virtualité et celle du groupe* ». La vision du monde produite par le sujet transindividuel n'exprime donc pas la conscience réelle du groupe mais sa conscience *possible* (où chaque auteur va puiser une solution particulière).

Dans *Le Dieu caché*, il établit la correspondance structurale entre la conception tragique de l'existence des jansénistes (Racine et surtout Pascal) et la crise de la classe sociale à laquelle ils appartenaient – à savoir la petite noblesse de robe (magistrats, autour desquels gravitaient écrivains, clercs, etc.) qui se sentait alors délaissée par le pouvoir royal au profit de la bourgeoisie marchande. Mais la vision tragique du monde ne se comprend elle-même que comme un moment intermédiaire de la conscience, entre la vision rationaliste et la vision dialectique. Dans tout processus de crise culturelle (crise de la Cité démocratique à Athènes ; crise de la société médiévale à la Renaissance, crise de l'Etat engendrée par les guerres de religion au XVIIe), il y a toujours trois figures de la raison :

- la raison *analytique*, où le réel est saisi par décomposition-recomposition, ramenant le tout social aux individus qui le composent (Descartes, Locke, les théories du marché, etc.) ;

- la raison *tragique*, qui se caractérise par « *la compréhension rigoureuse et précise du monde nouveau créé par l'individualisme rationaliste, mais en même temps par le refus radical d'accepter ce monde comme*

[2] Né en 1913 à Bucarest, Goldmann est exclu du PC roumain pour « trotskysme » en 1934. Réfugié en Suisse pendant l'occupation nazie, il devient l'assistant de Piaget (qui rédigera plus tard un très mauvais petit *opus* sur le structuralisme), et présente sa thèse de doctorat sur *La Communauté humaine et l'univers chez Kant* à Zurich en 1943 – un travail très fortement marqué par le Lukacs de *Histoire et conscience de classe*. Après la guerre, Goldmann s'établit en France où il fera carrière comme chercheur en sociologie à l'Ecole Pratique de Hautes Etudes. En 1955, *Le Dieu caché* connaît un grand succès et, bien que très controversé, deviendra un « classique » de la sociologie de la littérature. En 1559, il publie *Recherches Dialectiques* ; et en 1964, *Sociologie du roman* (pour s'en tenir aux ouvrages les plus marquants). Il meurt en 1970. Pour une présentation suggestive du parcours intellectuel de Goldmann, cf. le bel article de Michaël Löwy, « Lucien Goldmann : le pari socialiste d'un marxiste pascalien », 6 novembre 2012, Blog Médiapart.

[3] La paternité de cette notion de transindividuel est généralement attribuée à Georges Simondon, qui a travaillé sous la direction de Canguilhem ; mais elle est abondamment utilisée par Goldmann. Il serait intéressant de déterminer dans quel sens s'est opéré l'emprunt conceptuel.

seule chance et seule perspective de l'homme »[4] ; qui dessine donc un mouvement de retour à la morale et à la religion, mouvement qui est néanmoins vécu comme impossible, irréalisable. A l'origine de la conscience tragique, il y a donc la dissociation des plans humain et divin[5]. Le tragique ne croit donc ni à la possibilité de transformer le monde, ni à la possibilité de le fuir (dans la retraite monastique, par exemple). Son attitude est celle d'un refus intramondain du monde : il faut vivre dans le monde, agir, s'engager ; mais simultanément refuser le monde qui n'est que « mondanité », « *divertissement* », « *anarchie de clair-obscur* ». D'où la seule issue possible : le pari (Pascal) qui chez Kant devient postulat ;

- la raison *dialectique*, enfin, qui assume la question de la communauté et des valeurs, qui fait accueil à la protestation morale propre au tragique, mais la déploie dans la dimension temporelle de l'avenir, du projet (Hegel, Marx)[6].

Pour Goldmann, le tragique n'est donc qu'une figure intermédiaire : « *le grand tournant dans la pensée occidentale de l'atomisme rationaliste ou empiriste vers la pensée dialectique* »[7]. C'est une position de passage : d'un côté, la conscience tragique admet comme définitif le monde nouveau du rationalisme (Descartes, Hobbes, Galilée) où tout est atomisé, fragmenté, et elle lui oppose un refus intransigeant au nom d'une nouvelle exigence morale ; mais d'un autre côté, cette exigence lui reste inaccessible, cachée. Il faut alors que la conscience dialectique émerge pour révéler comment les valeurs se réalisent dans le mouvement de l'histoire. Le point de vue d'où Goldmann nous parle du tragique, c'est donc le point de vue dialectique (hégélien-marxiste). La conscience tragique n'a de valeur, répétons-le, qu'en tant qu'elle permet de passer de la conscience analytique à la conscience dialectique – c'est-à-dire, en termes politiques, du libéralisme au socialisme.

Mais inversement, la pensée dialectique est l'héritière des inquiétudes de la vision tragique du monde : « *Le problème central de la pensée tragique, problème que seule la pensée dialectique pourra résoudre sur le plan en même temps scientifique et moral, est celui de savoir si dans cet espace rationnel (...) il y a encore un moyen, un espoir quelconque de réintégrer les valeurs morales supra-individuelles, si l'homme pourra encore retrouver Dieu ou ce qui pour nous est synonyme et moins idéologique: la communauté et l'univers* ». Dans un passage révélateur du *Dieu caché*, Goldmann fait allusion à la situation historique qui était alors celle de ses contemporains, dominée par la guerre froide et le stalinisme : « *une fois de plus les penseurs les plus honnêtes sont amenés à constater la rupture qui effrayait déjà Pascal entre la force et la justice, entre l'espoir et la condition humaine. C'est d'ailleurs cette situation qui a suscité, non seulement la conscience de l'ambigüité du monde et du caractère inauthentique de la vie quotidienne, mais aussi l'intérêt*

---

[4] L. Goldmann, *Le Dieu Caché,* Gallimard, 1955, p.43.

[5] « *La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme* ».

[6] C'est pourquoi dans la philosophie de l'art de Hegel, ce n'est pas la tragédie qui a le dernier mot mais la comédie. Les trois figures constitutives sont : l'épopée (l'aède parle de l'histoire dans une sorte d'objectivité, d'extériorité) ; le tragique (moment de dissociation entre le subjectif et l'objectif, entre le héros qui dit ce qui lui arrive et le chœur qui en « tire les leçons ») ; enfin la comédie (synthèse de l'objectif et du subjectif, le héros disant lui-même le sens de ce qui lui arrive). La comédie, dit Hegel, est le « *bien-être* » et la « *détente de la conscience* », parce que le comique permet « *l'abolition dérisoire du passé et l'ouverture libératrice du futur* ». La comédie a une « *fonction d'oubli, elle assure la régulation de la praxis historique en l'ouvrant à son avenir et en neutralisant les effets inhibiteurs de la mémoire historique (…). La métamorphose du tragique en comique a pour gain l'historicité humaine même* » (P-L. Assoun, *Marx et la répétition historique* , PUF, 1978, p.150-151). Ce n'est pas un hasard si Brecht a toujours fait le choix de la comédie contre la tragédie.

[7] L. Goldmann, *Le Dieu Caché,* Gallimard, 1955, p.43.

renouvelé pour les penseurs et les écrivains tragiques du passé »[8].

Goldmann va même plus loin, faisant du pari pascalien le ressort même de la raison dialectique : « *Le pari est fondamentalement l'expression du paradoxe de l'homme et de sa condition. Pour que l'homme vive en tant qu'homme, il doit engager sa vie sans réserve, dans l'espoir d'une valeur authentique dont le signe le plus clair est qu'elle est réalité* ». La différence, bien entendu, c'est que « *le pari de Pascal porte sur l'éternité et le bonheur infini promis par Dieu aux croyants, et non pas sur l'avenir historique que nous devons créer avec le secours des hommes* ». Mais voilà qui autorise bel et bien Goldmann à parler de « foi marxiste » : « *La foi marxiste est une foi en l'avenir historique que les hommes font eux-mêmes, ou plus exactement que nous devons faire par notre activité, un "pari" sur la réussite de nos actions; la transcendance qui fait l'objet de cette foi n'est plus ni surnaturelle ni transhistorique, mais supra-individuelle, rien de plus mais aussi rien de moins* »[9].

S'il faut parier, c'est parce que, selon la formule de Pascal, nous sommes « embarqués » : « *l'idée que l'homme est 'embarqué', qu'il doit parier, constituera à partir de Pascal l'idée centrale de toute pensée philosophique consciente du fait que l'homme n'est pas une monade isolée qui se suffit à elle-même, mais un élément partiel à l'intérieur d'une totalité qui le dépasse et à laquelle il est relié par ses aspirations, par son action et par sa foi; l'idée centrale de toute pensée qui sait que l'individu ne saurait réaliser seul, par ses propres forces aucune valeur authentique et qu'il a toujours besoin d'un secours transindividuel sur l'existence duquel il doit parier car il ne saurait vivre et agir que dans l'espoir d'une réussite à laquelle il doit croire* » [10].

C'est donc la raison tragique qui livre la clé de l'opposition entre raison analytique et raison dialectique : « *Voici l'alternative : société désacralisée, marquée par la réussite technique, entièrement rationalisée, ou bien communauté humaine qui reprendra et développera sans doute les possibilités techniques crées par la société bourgeoise, mais surmontera en même temps l'aliénation et créera une nouvelle religiosité immanente affranchie de toute transcendance - de la communauté humaine et de l'histoire ?* »[11].

Dans un numéro des *Temps Modernes* de 1957, Jean Pouillon livre une longue recension du *Dieu caché* [12]. Ethnologue proche de Sartre et de Lévi-Strauss, il ne cessera de rapprocher les points de vue (qu'il sait pourtant inconciliables) entre les deux penseurs. Clairement, Pouillon voit en Goldmann un structuraliste qui s'ignore (et à qui il reproche de rabattre l'intégration structurale des niveaux d'analyse sociologique et idéologique, qu'il pratique en fait, sur le concept idéaliste de « *vision du monde* ») ; et en Pascal lui-même, un précurseur du structuralisme qui aurait eu l'intuition que « *l'idée de structure est profondément différente de celle d'ordre (…). Dans une structure, chaque élément est, non pas une étape intermédiaire dans la constitution du tout, mais l'expression particulière de la totalité qui se réfléchit immédiatement et totalement en elle* » - intuition qui permet de comprendre que l'élément soit

---

[8] L. Goldmann, *Le Dieu Caché,* Gallimard, 1955, p. 70.

[9] *Ibid.*, pp. 99, 104. Dans *Ma nuit chez Maud*, d'Eric Rohmer, un personnage transpose le pari de Pascal dans le champ politique, celui de l'engagement communiste : dans un monde qui est voué à l'exploitation et à l'aliénation, nous n'avons pas d'autre choix que de faire le pari de la Révolution, car même s'il n'y a qu'une chance infime qu'elle se produise, le gain qu'elle apporterait à l'humanité par rapport à la société capitaliste serait certain, et en outre il serait immense, puisqu'il apporterait le triomphe de la classe universelle et de la société fraternelle. En l'absence de tout signe, il ne reste que le pari, c'est-à-dire la foi.

[10] L. Goldmann, *Le Dieu Caché,* Gallimard, 1955, p. 337.

[11] Cité par Michaël Löwy, « Lucien Goldmann : le pari socialiste d'un marxiste pascalien ».

[12] Jean Pouillon, Le Dieu caché ou l'histoire visible, *Les Temps Modernes*, novembre 1957, n°141.

simultanément « *autonome* » par rapport à l'ensemble et néanmoins « *dépendant* » de lui [13]. Pascal est tragique parce qu'il voit bien qu'il n'y a de vérité que par la totalisation, mais que celle-ci est impossible : Dieu existe, mais « *caché* ». Tandis que dans une pensée dialectique, « *le Dieu caché devient l'histoire visible* », la totalité n'est pas donnée mais à réaliser dans l'histoire. Parier, pour l'homme tragique, c'est *croire* ; pour l'homme dialectique, c'est *faire* : c'est-à-dire « *parier sur le progrès et la réussite de la médiatisation* »[14] ».

Or dans le même numéro, on trouve un texte célèbre de Sartre : « Le séquestré de Venise ». Coïncidence troublante car dans ce texte consacré au Tintoret, le thème du Dieu absent domine, comme en écho avec Goldmann. En effet, selon Sartre, le problème que doit affronter Le Tintoret, comme l'a bien montré Kouvélakis, c'est que « *Dieu s'est retiré de l'ordre du visible, son absence qui hante désormais les vastes espaces libérées par une représentation en crise profonde. La voie est libre pour le spectacle, pour la peinture qui cherche à combler l'absence de sens par l'illusion de la présence à travers la mise en scène des effets assénés à un spectateur passif et subjugué* » (ce sera le maniérisme et le baroque), voie que le Tintoret refuse, choisissant au contraire de « *radicaliser l'absence de Dieu, en la tournant du côté du sujet, du spectateur du tableau* », en lui faisant voir la pesanteur, la matérialité des corps, l'action des forces, comme pour créer une troisième dimension, certes imaginaire, mais qui ferait ressentir la profondeur des choses [15].

Comme on le voit, il y a bien, entre Goldmann, Sartre et le structuralisme, un véritable écheveau de fils thématiques. Pour Goldmann[16], les choses sont simples (trop simples, en vérité) : le structuralisme de Lévi-Strauss et de Barthes (les deux seuls cités), en tant qu'il est un « *rationalisme ultra-formaliste* », relève de la pure raison analytique ; l'existentialisme sartrien, par contre, reste bloqué au stade de la raison tragique ; seul le marxisme « lukacsien » (=goldmannien) est réellement dialectique. Dans un article sur le théâtre sartrien (un de ses derniers textes), Goldmann dit de La *Critique de la raison dialectique* qu'elle n'est rien d'autre, en fin de compte, que « *l'esquisse schématique d'une histoire conçue comme celle de la lutte des hommes qui restent toujours des sujets individuels, organiques - pour la communauté, pour les valeurs, contre les résistances de l'inertie, des institutions, du pratico-inerte* »[17] - rien d'autre, autrement dit, que l'expression d'une conscience morale

---

[13] Cette phrase sera citée par Sartre dans la *Critique*. En note, il indique que « *Spinoza* (tel que lu par Desanti) *tente de résoudre une contradiction analogue grâce au parallélisme des attributs de la substance* » (Jean Pouillon, Le Dieu caché ou l'histoire visible, *Les Temps Modernes*, novembre 1957, n°141, p.893).

[14] Jean Pouillon, Le Dieu caché ou l'histoire visible, *Les Temps Modernes*, novembre 1957, n°141, p.915.

[15] S. Kouvélakis, « Penser le Dieu absent, du Tintoret de Sartre au Pascal de Goldmann », *Marxismes au XXIe siècle.*

[16] Dans un entretien à une revue yougoslave de 1966, republié dans *L'Homme et la société* : « Structuralisme, marxisme, existentialisme : un entretien avec Lucien Goldmann »

[17] Lucien Goldmann, Problèmes philosophiques et politiques dans le théâtre de Jean-Paul Sartre : l'itinéraire d'un penseur », *L'homme et la société*, n°17, 1970, p.28 « *Il me semble à première lecture car l'analyse sérieuse du livre demanderait une étude autrement approfondie que le mot « dialectique » y a un sens très différent de celui qu'il a chez Hegel et chez Marx. Pour ces derniers, il signifie en effet tout d'abord la réunion et l'interdépendance des contraires, notamment du bien et du mal, de l'esprit et de la matière, de l'action et de la passivité, du positif et du négatif. Pour Sartre au contraire il semble caractériser un seul élément de la contradiction, l'humain, le projet, le valable (en un mot le bien et le positif), opposé à son contraire, le pratico-inerte, qui désigne l'inertie, la difficulté, la non-valeur. C'est l'ancienne opposition du pour-soi et de l'en-soi, modifiée et insérée dans un cadre bien entendu différent. La* Critique de la raison dialectique *me paraît être l'esquisse schématique d'une histoire conçue comme celle de la lutte des hommes qui restent toujours des sujets individuels, organiques - pour la communauté, pour les valeurs, contre les résistances de l'inertie, des institutions, du pratico-inerte. Pour que l'activité de ces sujets individuels puisse se constituer en lutte commune, Sartre ne peut plus se contenter de la dualité de* L'Etre et le Néant *et a besoin, au minimum, d'un triangle : celui de deux individus isolés et d'un tiers qui les regarde et les organise. Ce triangle que nous avons connu sous son aspect négatif dans* Huis Clos *se présente ici avec, en plus, ses virtualités positives en tant que structure de la lutte commune des hommes pour la communauté et la liberté* ».

(bien/mal), donc tragique, de l'histoire.

Je pense au contraire que la *Critique* relève bien d'un mode de pensée dialectique au sens de Goldmann, autrement dit que le projet sartrien est bien un « pari dialectique », une promesse immanente à l'histoire : « *la dialectique promet en quelque sorte à l'être humain qu'il deviendra un homme authentique et vrai. Elle promet l'homme à l'homme* »[18]. Contre l'idée que la *Critique* maintiendrait le point de vue de la conscience tragique de l'existence exprimée dans *L'être et le néant*, on peut certainement convoquer l'*Anti-Aron* de Pierre Verstraeten[19], qui s'efforce de montrer que précisément dans la *Critique*, l'aliénation ontologique (la confrontation avec autrui, à laquelle je ne peux échapper) est dialectisée par la matérialité, la rareté qui offrent ainsi à l'homme un « milieu » où il peut se libérer, dépasser l'aliénation d'oppression par la *praxis* de groupe. Le fond de la démonstration de Verstraeten, n'est-ce pas de montrer que la *Critique* est bien une *Critique de la raison dialectique* et non, comme le pense Aron (et Goldmann) une *Critique de la raison tragique* ?

Si la raison sartrienne est bien dialectique, je pense que la raison lévi-straussienne est tragique, mais dans un sens qui n'est pas celui de Goldmann : ce n'est pas que la raison structuraliste soit incapable de penser dialectiquement, ou qu'elle se fasse, comme chez Pascal, « refus intramondain du monde », mais que pour elle, toute raison dialectique est tragique ; tout effort de la raison pour se « surpasser » est vouée à n'être qu'une « dissolution » de la culture, de l'histoire, de l'homme lui-même (« *le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre* »[20]). Puisque tout sens résulte de la combinaison d'éléments qui ne sont pas eux-mêmes signifiants, il y a « *un non-sens du sens* » qui, comme l'a bien vu Deleuze, n'est pas le non-sens de l'absurde, c'est-à-dire du manque de sens (que l'homme chercherait à combler par la *praxis* : c'est bien la philosophie de Sartre), mais au contraire « *il y a toujours trop de sens, une surdétermination du sens, toujours produit en excès par la combinaison de places dans la structure* »[21]. Une véritable raison dialectique, c'est donc celle qui fait l'expérience que « *ce sens n'est jamais le bon* ». Rappelons-nous ce que Lévi-Strauss dit des cultures, à savoir qu'elles ne sont que « *des actes manqués qui ont socialement réussi* », et qu'il est donc « *vain de s'enquérir du sens le plus vrai auprès de la conscience historique* », comme le croit Sartre[22].

Gildas Salmon éclaire de façon remarquable les rapports entre dialectique sartrienne et dialectique lévi-straussienne en montrant que Sartre et Lévi-Strauss partent tous deux de l'échec de l'entreprise durkheimienne – entreprise dont l'objectif « socialiste » était de faire converger l'objectivation scientifique des faits sociaux avec un projet de réforme sociale et politique. Mais de cet échec, ils vont tirer des conclusions diamétralement opposées : Lévi-Strauss (militant socialiste actif dans sa jeunesse, comme on sait) a progressivement renoncé à tout projet de réforme politique globale pour ne retenir de Durkheim que l'élaboration de techniques d'objectivation du social, tandis que Sartre a quant à lui toujours maintenu le projet d'une réforme sociale (qu'il radicalise même en un sens révolutionnaire), mais en mettant à distance

---

[18] Michel Foucault, « L'homme est-il mort ? », *Dits et écrits I*, n° 39, p.568.
[19] Pierre Verstraeten, *L'Anti-Aron*, Editions de la Différence, 2008.
[20] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, 1961, p.326.
[21] Gilles Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », p.301.
[22] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, 1961, p.336.

l'effort d'objectivation désormais considéré comme une retombée dans le « chosisme »[23]. C'est contre cette dissociation du subjectivisme (sartrien) et de l'objectivisme (structuraliste) que tente encore de réagir Bourdieu, dont le dernier mot sera pourtant celui du tragique pascalien. Si sujet et objet sont irrémédiablement dissociés, la transformation de la société n'est-elle pas renvoyée à un pur acte de foi, de croyance ?

Voilà qui confirme à mes yeux que l'enjeu entre Sartre et Lévi-Strauss n'est pas fondamentalement *épistémologique* mais *éthique*, ou plus précisément que l'enjeu épistémologique (peut-on étudier le social comme une « *chose* » ?) n'est pas séparable de l'éthique, dans la mesure où le structuralisme, en déplaçant le problème du social vers le symbolique, en sortant de la corrélation sujet/objet au profit de la question du signifiant, du signe, conduit le savant et le philosophe à s'interroger sur la « vie énigmatique des signes » (selon l'heureuse expression de Patrice Maniglier[24]) – vie énigmatique car indépendante des sujets individuels mais immanente à leurs pensées et à leurs actions, échappant à toute détermination causaliste comme à tout *telos* philosophique - vie énigmatique qui ne peut être découverte que par un geste de construction, de fabrication (ce que Barthes a appelé, dans un texte célèbre, « l'activité structuraliste »[25]) - vie énigmatique enfin puisque tout sens est arbitraire, aléatoire, toujours voué à se dissoudre dans le néant, au point que la méditation de Lévi-Strauss ramènera, *in fine*, cette énigme du symbolique à l'énigme de la vie tout court …

La vie énigmatique des signes, du symbolique (lui-même marqué par la dissociation sujet/objet, projet politique / objectivation scientifique) conforte ainsi la raison tragique dans son pessimisme historique, mais en même temps elle lui offre une solution dialectique : explorer cette vie des signes (langues, mythes, cultures, etc.), plonger en elle, l'arpenter, en cartographier les contours et les accidents, et faire de cette exploration le motif d'un cheminement pour ainsi dire spirituel. Tragique, la raison structuraliste est en même temps profondément affirmative, jubilatoire. N'est-ce pas là le message essentiel de *Tristes Tropiques ?* La querelle de 60-61, j'en suis convaincu, est travaillée souterrainement par ce livre rédigé entre octobre 54 et mai 55, à un moment où Lévi-Strauss traverse une profonde crise personnelle et intellectuelle, et qui sera reconnu par Beauvoir et Sartre pour ce qu'il est, à savoir un chef d'œuvre de la littérature du XXe siècle. *Tristes Tropiques* est le récit à la fois mélancolique et joyeux de deux grands épisodes tragiques, qui se croisent dans le parcours personnel de Lévi-Strauss : la disparition accélérée des sociétés premières, alors que l'ethnologie arrive à peine à maturité et l'effondrement de l'Occident dans les chambres à gaz d'Auschwitz, auxquelles Lévi-Strauss échappe de justesse en embarquant à bord du *Capitaine-Lemerle* pour New-York – « *l'anthropologue et les indigènes s'identifiant provisoirement* (écrit F. Keck) *comme survivants d'une catastrophe en cours. Ce qui est commun au savant et aux sauvages, leur permettant de communiquer par-delà leurs différences de cultures, c'est une commune manière de se subjectiver pour survivre à une catastrophe menaçant de détruire les êtres et les choses* »[26]. Plus largement, « *que les tropiques soient tristes, cela*

---

[23] Gildas Salmon, « La réalité symbolique du social : retour sur le débat entre Sartre et Lévi-Strauss », *Philosophie*, 2012/4 - n° 115, pages 59 à 74

[24] Patrice Maniglier, *La vie énigmatique des signes, Saussure et la naissance du structuralisme*, Léo Scheer, 2006.

[25] « *La structure est donc en fait un simulacre de l'objet, mais un simulacre dirigé, intéressé, puisque l'objet imité fait apparaître quelque chose qui restait invisible, ou si l'on préfère, inintelligible dans l'objet naturel* » R. Barthes, « L'activité structuraliste », in *Les Lettres Nouvelles*, 1963, p.213.

[26] Frédéric Keck, « Dissolution de l'homme et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss », *Archives de Philosophie*, 2013/3 (Tome 76).

signifie que le monde ne tourne plus rond, qu'il n'est plus possible de passer de l'Ancien Monde au Nouveau Monde en traçant sur une ligne continue le déploiement d'une subjectivité conquérante ». Je m'accorde en tous points avec l'analyse de Keck, qui lie très justement le thème de la dissolution du sujet chez Claude Lévi-Strauss « *à sa réflexion constante sur la nature, et plus précisément au thème, de plus en plus affirmé dans sa pensée, de la catastrophe écologique* ». « *Que cette catastrophe implique une responsabilité éthique et politique que l'on peut proprement appeler écologique, c'est une des leçons qu'il nous laisse à méditer, et dont le sens n'est pas stabilisé* ».

Ce qui est en jeu ici, c'est bien plus que la préservation des petits oiseaux. C'est l'histoire humaine tout entière qui est une catastrophe, une suite incessante de discontinuités et d'écarts : écart entre les deux sexes, entre l'Occident et les Amériques, entre le sensible et l'intelligible, la nature et la culture, le signifiant et le signifié – le langage n'étant lui-même, en définitive, qu'une sorte de catastrophe inaugurale expulsant l'homme de toute présence à soi et au monde (tel est bien le sens de l'idée, formulée dans « l'Introduction à Mauss », selon laquelle le langage serait « *apparu d'un coup* »). Toute culture n'est qu'une tentative pour réduire ces écarts à l'aide de structures symboliques qui sont autant de médiations, de ponts ; mais en même temps toute culture est production de nouveaux écarts, puisqu'une structure n'est rien d'autre qu'un système d'écarts différentiels. L'homme crée toujours plus de désordre à mesure qu'il produit de l'ordre. « *Si bien que la civilisation prise dans son ensemble peut être décrite comme un mécanisme prodigieusement complexe où nous serions tentés de voir la chance qu'a notre univers de survivre, si sa fonction n'était de fabriquer ce que les physiciens appellent entropie, c'est-à-dire de l'inertie. (…). Plutôt qu'anthropologie, il faudrait écrire « entropologie » le nom d'une discipline vouée à étudier dans ses manifestations les plus hautes ce processus de désintégration* »[27].

Comme Canguilhem l'expose dans « La décadence de l'idée de progrès », l'entropologie lévi-straussienne s'oppose ici par anticipation à la *Critique*, où Sartre reconduira de la manière la plus naïve la métaphysique énergétique du XIXe siècle[28] (sous cet aspect au moins, il est vrai que la *Critique* est le « *pathétique effort d'un homme du XIXe pour penser le XXe siècle* ») : pour Sartre, face à la rareté et à l'inertie, il faut l'énergie de la *praxis* et de la fusion; et plus il y a *praxis*, dépense d'énergie, plus il y a création, liberté. La conséquence, évidemment (qui lui sera vertement reprochée dans *La Pensée sauvage*), c'est une dignité supérieure des sociétés « chaudes » (les sociétés énergétiques, celles qui sont comme des machines à vapeur) par rapport aux sociétés « froides » (qui fonctionnent elles comme des horloges).

Alors que Sartre, c'est le refus de l'inertie au nom d'un sens supérieur (mais produisant une inertie supérieure, et ainsi de suite)[29], Lévi-Strauss, c'est l'acceptation de cette inertie même, l'acceptation du non-sens de l'histoire, de la mort. Comme l'indique justement Yves-Jean Harder, Lévi-Strauss est plus hégélien que Sartre lui-même[30]. Chez Hegel, la puissance de l'esprit se mesure, non pas à sa capacité à se mettre en mouvement, mais à soutenir ce qui est mort (« *retenir ferme ce qui est mort est ce qui exige la force la plus grande* », dit Hegel). Tel est bien ce que fait Lévi-Strauss : pour lui, l'expérience ethnographique est celle d'une mortification intellectuelle qui consiste à devenir

---

[27] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, in *Œuvres*, p.444.
[28] Georges Canguilhem, « La décadence de l'idée de progrès », *Revue de métaphysique et de morale*, n°4, 1987.
[29] Daniel Giovannangeli, « Sartre et le refus de l'inertie », *La fiction de l'être*, De Boeck, 1990.
[30] Yves-Jean Harder, « Dialectique et structure : Sartre, Lévi-Strauss, Lacan », *Les temps Modernes*, 2013/3 – n°674-675, pp.173-209.

étranger à soi-même, à se déprendre de sa propre humanité, de sa propre vision du monde. Quand Roger Caillois lui reproche d'oublier la grandeur de notre belle civilisation occidentale, Lévi-Strauss (dans un article assassin contemporain de *Tristes Tropiques*) lui rappelle que l'ethnographe « *ne circule pas entre le pays des sauvages et celui des civilisés : dans quelque sens qu'il aille, il retourne d'entre les morts. En soumettant à l'épreuve d'expériences sociales irréductibles à la sienne ses traditions et ses croyances, en autopsiant sa société, il est véritablement mort à son monde* »[31]. L'ethnologie structurale est donc indissociable d'une ascèse, d'un exercice spirituel qui consiste à « *tenir la position du mort* » (celle de Socrate dans le *Phédon*), ce qui arrive à l'ethnologue, explique Lévi-Strauss, dans «*l'observation intégrale, celle après quoi il n'y a plus rien, sinon l'absorption définitive — et c'est un risque — de l'observateur par l'objet de son observation* »[32].

Ainsi s'explique, du reste, le passage de l'étude de la parenté à celle des mythes, et partant la prodigieuse expérience des *Mythologiques*. Systèmes de parenté et systèmes mythiques ne se situent pas en effet pas au même niveau : les femmes ne sont pas à proprement parler des *signes*, mais des *valeurs* (marquées par la rareté), dont les structures d'échange ne peuvent être étudiées indépendamment des conditions de production et de distribution des richesses. Autrement dit, dans le domaine de la parenté, « *les contraintes ne sont pas d'ordre purement interne (…) ; il n'est pas certain qu'elles tirent exclusivement leur origine de la structure de l'esprit* »[33]. En se tournant vers les mythes, il doit être possible d'étudier de façon plus immanente le fonctionnement de la pensée.

Geste qui, toutefois, n'est en rien une dérive « idéaliste ». Tout au contraire, c'est parce que Lévi-Strauss est convaincu de « *l'incontestable primat des infrastructures »*[34], et qu'il ne veut pas prendre le risque de dissoudre la *praxis* dans la pensée inconsciente (reproche qu'il s'adresse à lui-même dans la *Pensée sauvage*), qu'il décide d'abandonner l'étude des valeurs au profit de celle des signes. Mais en fait, c'est la même réalité dont il cherche à comprendre les ressorts inconscients : « *on peut dire des récits mythiques la même chose que des règles de parenté. Ni celles-ci ni ceux-là se bornent à* être *; ils servent à quelque chose, qui consiste à résoudre des problèmes sociologiques dans un cas, socio-logiques dans l'autre* »[35].

Les *Mythologiques* vont alors constituer pour leur auteur une véritable expérience spirituelle, au sens où Foucault a parfois employé le terme : une expérience de soi sur soi. Dans le « Finale » de *L'Homme nu*, parlant de ces « *vingt années vouées à l'étude des mythes* », Lévi-Strauss parle « *d'une expérience intime* » qui « *réside en ceci que la consistance du moi, souci majeur de toute la philosophe occidentale, ne résiste pas à son application continue au même objet qui l'envahit tout entier et l'imprègne du sentiment vécu de son irréalité. Car ce peu de réalité (…) est celle d'une singularité au sens que les astronomes donnent à ce terme : lieu d'un espace* », « *nœud d'événements écoulés, actuels ou probables* », qui « *n'existe pas comme substrat* », sauf « *qu'il s'y passe des choses* »[36]. Lévi-Strauss décide, vers le début des années 70, d'en finir avec son projet : « *Pendant vingt ans*, confie-t-il à Didier Eribon, *levé à l'aube, j'ai véritablement vécu dans un autre monde. Les mythes m'imprégnaient (…). Je vivais avec tous ces peuples et avec leurs mythes comme dans un conte*

---

[31] Claude Lévi-Strauss « Diogène couché », *Les Temps Modernes*, n° 110, mars 1955, p. 1217.
[32] Claude Lévi-Strauss, « Le champ de l'anthropologie », *Anthropologie structurale deux*, p. 25.
[33] Cl. Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, n°322, 1963, p.630. L. de Heusch a magistralement exposé les enjeux du passage de l'étude de la parenté à celle des mythes dans *Pourquoi l'épouser ?,* Gallimard, 1971.
[34] Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, 1961, p.173.
[35] Cl. Lévi-Strauss, *L'Origine des manières de table*, Plon, p. 187.
[36] *Ibid.*, p.559.

de fées »[37]. D'ailleurs « *ce livre sur les mythes est, à sa façon, un mythe* ». Lévi-Strauss a donc véritablement fait sur lui-même l'expérience de « *ramener le sujet au lieu insubstantiel offert à une pensée anonyme afin qu'elle s'y déploie* » [38], selon une démarche qui me semble éminemment proche du « troisième genre de connaissance » chez Spinoza.

C'est le point de divergence le plus profond entre Sartre et Lévi-Strauss : Sartre assigne à la dialectique le rôle de s'arracher aux structures, de les *dépasser* ; Lévi-Strauss, au contraire, de *plonger* en elles, de s'immerger dans la « vie énigmatique » qui les anime. Divergence, j'y insiste, qu'il faut situer moins sur le plan théorique que sur le plan *éthique*. C'est ce qu'avait bien vu (le premier peut-être) Maurice Blanchot, qui lit *Tristes Tropiques* comme une véritable expérience sur soi « *qui est de toujours remonter aux sources* » (formule que Lévi-Strauss associe évidemment à Rousseau). Il y a chez Lévi-Strauss une « *passion de l'origine* », dit Blanchot, qui consiste à chercher non pas l'homme dans son essence, sa nature véritable, authentique, mais « *l'homme au point zéro* » (c'est le titre du texte) - « *repère idéal d'où, libre de lui-même, de ses préjugés, de ses mythes et de ses dieux, il pourrait revenir avec un regard changé et une affirmation nouvelle* »[39].

Il y a une éthique lévi-straussienne qui est une éthique tragique mais affirmative, comme le dit justement Blanchot – éthique tragique assurément plus proche du matérialisme de Lucrèce que du jansénisme de Pascal. Lévi-Strauss avait d'ailleurs placé en épigraphe de *Tristes Tropiques*, à l'adresse de son fils (alors âgé de 7,8 ans), un vers de Lucrèce : « *Comme elles (les générations) ont péri avant toi, elles périront encore* » : tout périt, tout décline (les hommes, les cultures, l'univers lui-même), tout chute comme les atomes dans le vide : le monde est en déclin, il est déclin. Mais le déclin est aussi déclinaison, flexion de signifiants, donc grammaire, langage, communication. Ce que nous devons regarder lucidement comme le travail de la mort (mort de Dieu, mort de l'homme), nous devons aussi l'explorer comme une prodigieuse production de sens. C'est aussi ce que dit Barthes dans « l'activité structuraliste » : le structuralisme révèle que « *cette fabrication du sens est (…) plus essentielle que les sens eux-mêmes* ». Le sujet n'est pas destitué ou annulé, mais identifié aux opérations symboliques qu'il produit. « *A la limite, on pourrait dire que l'objet du structuralisme, ce n'est pas l'homme riche de certains sens, mais l'homme fabricateur de sens, comme si ce n'était nullement le contenu des sens qui épuisât les fins sémantiques de l'humanité, mais l'acte seul par lequel ces sens, variables historiques, contingents, sont produits* » (*Ibid.*, p.217.). Je suis convaincu que quand Lévi-Strauss lance sa violente charge contre la *Critique de la raison dialectique*, c'est pour faire valoir cette éthique tragique bien plus que pour défendre le pré-carré de sa discipline et de sa méthode.

Car sur le plan « théorique », la différence entre Sartre et Lévi-Strauss, entre phénoménologie et structuralisme, n'est pas si abyssale. A l'époque, ils étaient d'ailleurs nombreux à établir des ponts entre les deux rives : Jean Pouillon, Pierre Verstraeten, Michel Leiris, Luc de Heusch, etc. Les travaux de la nouvelle génération d'exégètes (Maniglier, Keck, Gildas, etc.) vont également dans ce sens. Le point de convergence le plus évident, c'est que le sujet (pour reprendre une formule de Badiou) est quelque chose de plus vaste que la conscience – entendue comme volonté et représentation ; c'est l'hypothèse, autrement dit, d'un « *champ transcendantal sans sujet* » (expression que l'on doit, paraît-il, à Hyppolite). Dans l'entretien à *L'Arc* contre Foucault, Sartre a

[37] Cl. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, p.185.
[38] Cl. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Plon, p.559.
[39] Maurice Blanchot, « L'homme au point zéro », *L'amitié*, p.93.

évidemment beau jeu de dire que « *le problème n'est pas de savoir si le sujet est décentré ou non. En un sens, il est toujours décentré (…). Si l'on persiste à appeler sujet une sorte de je substantiel, ou une catégorie centrale, toujours plus ou moins donnée, à partir de laquelle se développerait la réflexion, il y a longtemps que le sujet est mort* » - et de faire référence à la *Transcendance de l'ego* : « *j'ai moi-même critiqué cette conception dans mon premier essai sur Husserl* ». Chez Merleau-Ponty aussi, du reste, on trouve l'idée qu'il y a, dans toute perception, une part impersonnelle ou pré-personnelle : « *si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'*on *perçoit en moi et non pas que* je *perçois* »[40].

Mais bien évidemment, tout change (sur le plan éthique , j'y insiste) selon que l'on considère encore ce « champ transcendantal » impersonnel sur le mode de la *conscience* (projet, futur à réaliser, signifié) ou sur le mode d'un « *Ça pense* » inconscient (champ virtuel de signifiants à explorer, vers lequel il faut « revenir » - mouvement caractéristique de l'ethnologie et de la psychanalyse). Dans un cas, c'est la subjectivité qui se décentre, qui fait des trous dans l'être, sur le mode du forçage, de la perforation ; dans l'autre, c'est le symbolique qui est troué, flottant, et c'est le sujet qui se produit en se déplaçant, en manquant à sa place (« *le sujet*, écrit Deleuze, *est l'instance qui suit la place vide* »).

Si la raison structuraliste est, comme je le pense, une raison tragique, il ne faut pas se méprendre sur le « *matérialisme transcendantal* » de Lévi-Strauss et l'idée d'une « *dialectique de la nature* » qu'il dit (par provocation) emprunter à Engels, ni sur le sens de la formule fameuse selon laquelle le but de l'ethnologie est de « *réintégrer de la culture dans la nature, et finalement la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques* »[41]. Il ne s'agit pas d'un objectivisme naïf, d'une retombée dans la raison analytique, mais du point de fuite de la dialectique en tant qu'elle est pratique – pratique d'esthète qui étudie les hommes comme si c'étaient des fourmis, raille Sartre – mais « *attitude de tout homme de science*, rétorque Lévi-Strauss, *du moment qu'il est agnostique* ». « *A quoi sert d'agir*, demande-il à la fin de Tristes Tropiques*, si la pensée qui guide l'action conduit à la découverte de l'absence de sens ? Mais cette découverte n'est pas directement accessible : il faut que je la pense, et je ne puis la penser d'un coup (…). Je suis perpétuellement appelé à vivre des situations dont chacune exige quelque chose de moi : je me dois aux hommes comme je me dois à la connaissance* »[42] - formule qui énonce une éthique ô combien différente de celle de Sartre : « *suspendre la marche* », « *se déprendre* », « *interrompre (notre) labeur de ruche* » [43] ;

Il faut également réévaluer en termes éthiques la distinction entre sociétés froides et sociétés chaudes. On n'a pas assez remarqué que Lévi-Strauss, pour « évaluer » les sociétés, a longtemps utilisé une expression typiquement sartrienne, celle d'*authenticité*. Si les sociétés premières investissent tant dans les mythes, c'est-dire dans l'activité symbolique, c'est qu'elles y trouvent une façon d'activer une sorte de principe de néguentropie, de cohésion, d'équilibre qui, selon Lévi-Strauss, en font des sociétés plus authentiques – non pas en un sens absolu, mais relativement les unes aux autres, puisque le « progrès », selon *Race et Histoire*, résulte de la « *coalition* » (inconsciente) de cultures ayant préservé entre elles des écarts différentiels

---

[40] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.249.
[41] *La Pensée sauvage*, p. 327 « *Au contraire d'une philosophie [celle de Sartre] qui confine la dialectique à l'histoire humaine et l'interdit de séjour dans l'ordre naturel, le structuralisme admet volontiers que les idées qu'il formule en termes psychologiques puissent n'être que des approximations tâtonnantes de vérités organiques et même physiques.* » (*L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 616).
[42] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, in *Œuvres*, p.442.
[43] *Ibid.* p.445.

suffisamment significatifs pour que leur combinaison produise à un moment donné (jamais défini par avance) un progrès cumulatif.

Que la raison soit tragique n'empêche pas qu'elle soit profondément *émancipatrice* pour les sujets. Cette dimension émancipatrice découle de ce qui fait le trait théorique distinctif du structuralisme : le primat du signifiant sur le signifié. Tout signifié est en effet produit par la combinaison arbitraire de signifiants, mais plus important encore, tout ensemble signifié peut se transformer en série signifiante pour une autre série signifiée, et ainsi de suite. Partant de ce principe que le signifiant *précède* le signifié, Lévi-Strauss a fait l'hypothèse d'une surabondance structurelle, transcendantale, de signifiant par rapport au signifié.

> « *Les deux catégories du signifiant et du signifié se sont constituées simultanément et solidairement, comme deux blocs complémentaires ; mais (…) le processus qui permet d'identifier les uns par rapport aux autres certains aspects du signifiant et certains aspects du signifié ne s'est mise en route que fort lentement* » *(…) Il y a toujours inadéquation entre les deux (…) qui résulte dans l'existence d'une surabondance de signifiant, par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser. Dans son effort pour comprendre le monde, l'homme dispose toujours d'un surplus de signification (…) absolument nécessaire pour qu'au total, le signifiant et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de l'exercice de la pensée symbolique* ».

D'où la présence, dans toutes les langues et toutes les cultures du monde, de termes tels que « *mana* », ou en français « *truc* » ou « *machin* » - « *simple forme, ou plus exactement symbole à l'état pur, (…), valeur symbolique zéro* » n'entrant dans aucune série, mais susceptible d'entrer dans chacune d'entre elles et de circuler de l'une à l'autre. Ces termes (mais qui peuvent aussi s'appliquer à des objets ou des individus) « *représentent ce signifiant flottant qui est la servitude de toute pensée finie (mais aussi le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique)* »[44]. Chez Deleuze, le signifiant flottant correspond au « 6e critère » de reconnaissance du structuralisme, celui de la « *case vide* », « *objet = x toujours circulant, toujours déplacé par rapport à lui-même* »[45], circulant entre les séries (telle la fiche de recherche d'un volume égaré dans une bibliothèque, ou la place du roi dans les *Ménines* de Vélasquez, selon l'interprétation de Foucault).

Nous sommes ici au cœur de la dialectique structuraliste. Car si « *toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques* », en même temps, du fait *« que l'histoire introduit dans ces systèmes des éléments allogènes, détermine des glissements d'une société vers une autre, et des inégalités dans le rythme relatif d'évolution de chaque système particulier* », on doit aussi dire qu'« *aucune société n'est jamais intégralement et complètement symbolique* »[46]. Il faut donc que quelque récit, objet ou personnage (quelque signifiant) « flotte » « *hors système ou entre deux ou plusieurs systèmes symboliques irréductibles* », dans le but « *d'en assurer paradoxalement la cohérence symbolique* ». Dans l'IOMM, c'est le chamane qui est décrit comme ce type de personnage « flottant », à qui la société demande « *de figurer certaines formes de compromis irréalisables sur le plan collectif, de feindre des transitions imaginaires, d'incarner des*

---

[44] Cl. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, XLVII-L.

[45] G. Deleuze, « Â quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in F. Châtelet, *La Philosophie. 4. Au XXe siècle,* Hachette, 1979, p.318.

[46] Cl. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, p.xx.

synthèses incompatibles »[47]. Dans le « finale » de *L'Homme nu*, c'est en des termes presque semblables qu'il évoque la fonction des mythes : « *des réponses temporaires et locales aux problèmes que posent les ajustements réalisables et les contradictions impossibles à surmonter* »[48].

En d'autres termes, la case vide est au structuralisme ce que la *praxis* est à la dialectique sartrienne. La case vide, dit Deleuze, doit « *garder la perfection de son vide pour se déplacer par rapport à soi-même* », ajoutant : « *ce vide pourtant n'est pas un non-être ; ou du moins ce non-être n'est pas l'être du négatif, c'est l'être positif du problématique, l'être objectif d'un problème et d'une question* ». Une structure définit « *un champ problématique, un champ de problèmes* »[49]. Elle est la matérialité même de la pensée : « *ce que cherche à accomplir le structuralisme, c'est dévoiler à la conscience un* objet autre »[50] - à savoir les conditions mêmes qui la rendent possible : « *l'ensemble de ces conditions acquiert le caractère d'objet doté d'une réalité propre, et indépendante de tout sujet* »[51]. Tel est donc le but ultime des *Mythologiques* : la « *pensée objectivée* »[52]. Cette réalité, répétons-le, ne relève pas de l'empirique, mais d'un transcendantal objectif ou ultra-objectif, « *espace inétendu, pré-extensif*, écrit G. Deleuze, *pur spatium constitué de proche en proche comme ordre de voisinage* »[53].

D'où l'objection de Lévi-Strauss à Sartre : « *pour que la* praxis *puisse se vivre comme pensée, il faut d'abord (dans un sens logique et non historique) que la pensée existe* »[54] - ce que je traduis par : toute *praxis* suppose le symbolique. Si le collectif est du côté de la raison analytique, du sériel, et le groupe du côté de la raison dialectique, de la *praxis*, comment celle-ci va-t-elle se stabiliser, durer, s'institutionnaliser ? La réponse de Sartre, on le sait, est des plus étonnantes : c'est le serment, par lequel chacun va jurer de rester fidèle à la *praxis* de groupe qui lui a apporté la liberté. Le serment est une intériorisation, une incorporation, mais consciente. Or s'il y a bien une activité symbolique qui ne relève pas du tout de la dialectique, qui n'est pas négation, projet mais inertie, fondement, minéralité sociale, c'est bien le serment – Sartre le dit lui-même, d'ailleurs : « *le groupe crée une inertie factice qui le protège contre les menaces du pratico-inerte* »[55]. Mais si un groupe n'est rien d'autre que la fidélité collective au serment que chacun a fait devant les autres, qu'est-ce que cela signifie, sinon qu'il n'y a pas de groupe ni de *praxis* collective sans mythe et/ou interdit fondateurs, c'est-à-dire sans structure symbolique ? Et ce d'autant que Sartre admet qu'il y a toujours-déjà serment, que la naissance d'un enfant « *équivaut pour lui à un prestation de serment* » (et de citer baptême, initiation, mariage, etc.) [56]. Mais à nouveau, qu'est-ce que cela veut dire, sinon

---

[47] Dans « L'efficacité symbolique » (*Anthropologie structurale*), le chamane est rapproché, sous cet angle, du psychanalyste. Sartre reprendra cette théorie du signifiant flottant à propos de Genet ; et Michel Serres à propos de Don Juan.

[48] Cl. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Plon, p.562.

[49] G. Deleuze, « Â quoi reconnaît-on le structuralisme ? », p.314.

[50] Cl. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Plon, p.563.

[51] Cl. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, p.19.

[52] *Ibid.*. Sur cette notion, cf. K. Hamberger, « La pensée objectivée », in M. Izard, *Cahier de L'Herne « Claude Lévi-Strauss »,* 2004, pp.339-346.

[53] G. Deleuze, « Â quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in F. Châtelet, *La Philosophie. 4. Au XXe siècle,* Hachette, 1979, p.299.

[54] Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, p.349.

[55] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 440.

[56] Tout aussi étrange cette longue note de la p.581 où Sartre fait l'éloge du baptême chez les « catholiques tièdes » : loin d'être la marque d'un conformisme social, il serait un « *raisonnement du point de vue du groupe* » : « *une façon de créer la liberté dans l'individu* » « *pour qu'il puisse décider, dans toute sa puissance et en connaissance de cause, s'il reste dans le groupe* ». « *Il faut décider, pour l'enfant et sans pouvoir le consulter, du sens de la foi (c'est-à-dire de l'Histoire du monde, de l'humanité)* » (Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960).

que tout sujet est constitué par les structures symboliques de la société dans laquelle il vit ? On comprend que Lévi-Strauss ait été amené à inverser purement et simplement le sens de cet « événement » qu'est la Révolution française – d'en contester le caractère originaire, irruptif, fusionnel, pour en faire une structure symbolique. La Révolution, dit Lévi-Strauss, est un « mythe », une sorte d'équivalent occidental du « mythe de référence » Bororo qui ouvre la saga des *Mythologiques*. La prise de la Bastille est à l'Europe moderne ce que le Dénicheur d'Oiseaux est aux Bororos. La dialectique selon Lévi-Strauss, ce n'est pas que les hommes « dépassent » les structures sociales existantes par une *praxis* constituante et unifiante, mais qu'ils les transforment sans en avoir conscience, à travers des gestes anodins et anonymes qui forment autant de dispositifs hétérogènes embrayant énigmatiquement les uns sur les autres. Tragique, cette dialectique sans sujet et sans *telos* l'est assurément. Est-elle forcément moins libératrice ?

Édouard Delruelle
(UR de philosophie politique « Matérialités de la politique » - Université de Liège)