

Thérapie psychanalytique et "thérapie" mythique

(Deuxième partie)

Dans la première partie de cet article (I. Le travail de l'efficacité) qui a été publiée dans le précédent numéro de Kentron (10, 1, p. 7-40) et qui était centrée sur les rapports qui existent, selon Lévi-Strauss, entre la cure shamanique et la cure psychanalytique, l'auteur remarquait que la connaissance qu'a L.-S. de la cure psychanalytique est essentiellement fondée sur les Etudes sur l'hystérie de Freud et Breuer, que vient, toujours pour L.-S., confirmer l'ouvrage de M.A. Sechehaye, La réalisation symbolique. Ainsi L.-S. confond-il cure psychanalytique et méthode cathartique et y assimile-t-il à peu près la "nouvelle méthode de psychothérapie appliquée à un cas de schizophrénie" (sous-titre de l'ouvrage de M.A. Sechehaye, qui montre bien que cette nouvelle méthode ne concerne qu'un certain type de malade). L.-S. néglige l'importance du transfert et du contre transfert et donc de la formation du psychanalyste, ainsi que l'efficacité thérapeutique, ce qui lui fait valoriser le "mythe personnel". Mais poser le discours mythique comme identique à la psychanalyse, c'est confondre le bricolage avec les généralisations scientifiques.

II) Découverte illusoire ou illusion novatrice ?

1) "Il y a de la psychanalyse dans les mythes" : la "pensée mythique" précurseur de la psychanalyse

Déjà du vivant de Freud, bien des médecins, pour la plupart hostiles, proclamaient que la psychanalyse n'apportait aucune idée originale, qu'elle énonçait des analyses qui avaient été formulées auparavant, voire qu'elle ne faisait que les reprendre sans en mentionner l'origine. Aujourd'hui encore, ce credo refait surface. Nul toutefois ne saurait nier, comme l'illustrent d'excellents travaux historiques, la dette de Freud envers ses devanciers.

A sa façon, dans le domaine qui lui est familier, la culture des peuples sans écriture, Lévi-Strauss participe à ce courant. Il refuse d'accorder une originalité à la psychanalyse qui n'aurait fait que redécouvrir ce que d'autres avaient déjà trouvé.

Freud a souvent reconnu sa dette à l'égard de ses prédécesseurs, scientifiques ou poètes. Il aimait affirmer qu'il inventa la psychanalyse parce qu'elle n'avait pas de littérature. S'il avait pris connaissance du

déroulement de la cure shamanique, nul doute qu'il aurait rangé les shamans et sorciers parmi ses "devanciers".

Lévi-Strauss veut aller plus loin que Freud. Il entend montrer que la psychanalyse se contente de redécouvrir ce que d'autres avaient depuis longtemps expérimenté, que ses idées existait auparavant chez les peuples sans écriture, où il fallait aller la chercher. Une telle position est en fait conforme à sa vision du progrès.

Lévi-Strauss ne cesse de répéter, tout au long de son oeuvre, que la psychanalyse ignore qu'elle n'a rien inventé. C'est là, en définitive, une fois avortées les rares tentatives de confrontation, le constat auquel il aboutit quasiment toujours. Son dernier ouvrage, *La Portière jalouse*, se veut le couronnement de ce constat.

Cela suffit-il à plaider pour une équivalence entre psychanalyse et savoir primitif ? A plusieurs reprises, Lévi-Strauss ne s'en prive pas ; content — ses interviews sur le sujet en témoignent — de réduire le savoir psychanalytique à une reconstruction sans grande originalité par rapport aux connaissances des primitifs. La conclusion s'impose à lui : le shaman et le sorcier précèdent la psychanalyse ¹ qui n'est qu'"une forme moderne de la technique shamanique" ².

Depuis plusieurs années, et en particulier depuis les travaux de Lévi-Strauss, il n'est nul besoin de valoriser la pensée primitive ; plus personne ne croit à l'ethnocentrisme d'un Lévy-Bruhl et à la mentalité prélogique des "Sauvages". Lévi-Strauss a comme inversé le mouvement, en reconnaissant que la pensée dite primitive devance, par bien des aspects, la pensée occidentale. Non seulement la cure shamanique fait figure de précurseur, mais toute la psychanalyse — du moins certains de ses aspects essentiels, le rêve, les notions d'oralité et d'analité — est préfigurée dans la pensée primitive. Il n'a jamais été question chez Lévi-Strauss de revisiter la psychanalyse à la lumière de la pensée mythique mais de dénoncer son originalité comme un leurre.

a) La théorie du rêve

Pour l'anthropologue, la théorie du rêve — à partir de laquelle Freud fonde la psychanalyse — n'a rien de très original ; elle était déjà présente chez les primitifs : "les Hurons et les Iroquois ont anticipé l'ouvrage majeur de Freud, qui est "l'Interprétations des rêves". On trouve en effet chez eux la théorie selon laquelle les rêves sont l'expression des désirs inconscients des individus et il y a même des spécialistes pour décrypter le langage codé qui se cache derrière" ³. En insistant sur le rôle d'autrui dans toute interprétation, la théorie des Iroquois "présente des analogies remarquables avec les thèses de la psychanalyse" ⁴.

1 "L'Efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 226.

2 "L'Efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 225.

3 "Freud chez les Jivaro", Interview avec Didier Eribon, *Le Nouvel Observateur*, 27 septembre-3 octobre 1985, p. 87.

4 *Paroles données*, Paris, Plon, p. 30.

Dans la longue première partie de *L'Interprétation des rêves*, Freud ne mentionne pas la théorie des rêves chez les primitifs, quelques années plus tard, principalement dans *Totem et tabou* (1912-1913), il aura abondamment recours à la culture des primitifs pour étayer ses analyses. Il est vrai que dans *L'Interprétation des rêves* le chapitre sur la question s'intitule : "La littérature scientifique concernant les problèmes du rêve" et que les conceptions des primitifs n'avaient, à ses yeux et à ceux de ses contemporains, rien de scientifique.

Dans ses écrits et dans ses interviews Lévi-Strauss mentionne rarement la conception psychanalytique des rêves ; lorsqu'il le fait, c'est toujours avec une étonnante brièveté. Emettre une appréciation sur la psychanalyse si importante sans plus d'indication laisse sur sa faim le lecteur, peu habitué aux jugements péremptoires de cet auteur. On regrette que l'anthropologue ne nous éclaire pas plus sur la parenté de la théorie du rêve dans la culture des Primitifs et dans la psychanalyse et qu'il se contente d'affirmations qui tout en étant guère étayées, prennent valeur de condamnation.

Le procédé cache mal la polémique et, plus encore, une réticence, voire un refus de la psychanalyse.

b) Les catégories d'oralité et d'analité

Les notions d'analité et d'oralité ne vont pas exactement subir dans l'oeuvre de Lévi-Strauss le même destin que le rêve. Il tente à leur propos de s'adonner à une critique plus serrée, toujours dans le but de démontrer le caractère précurseur de la pensée mythique ignoré par Freud et ses disciples.

Dans *La Portière jalouse*, il reviendra souvent et longuement sur ces notions. L'ouvrage lui offre l'occasion de reprendre son débat avec la psychanalyse. Dans l'*Introduction*, il indique son projet de montrer "la distance qui sépare sur ce sujet (la pensée mythique), comme sur d'autres, l'analyse structurale de la psychanalyse"⁵. Les propos finaux de cette *Introduction* situent clairement la visée lévi-straussienne : affirmer que la pensée mythique n'est en aucune manière dépassée par la psychanalyse et qu'elle la précède dans ses résultats : Lévi-Strauss veut poser "enfin la question de savoir si, loin que la pensée mythique représente un mode dépassé de l'activité intellectuelle, elle n'est pas toujours à l'oeuvre chaque fois que l'esprit s'interroge sur ce qu'est la signification"⁶.

Lévi-Strauss mentionne l'existence d'un de ses cours au Collège de France, qui n'a pas trouvé place dans ces *Mythologiques*, où il tendait "tendait à montrer que certains mythes sud-américains font grand usage des catégories, telles celles d'oralité et analité"⁷. Il fait probablement allusion à son enseignement de 1964-1965 qui, concernant la mythologie

⁵ *La Portière jalouse*, Paris, Plon, 1985, p. 22.

⁶ *La Portière jalouse*, op. cit., p. 22.

⁷ Raymond Bellour, "Entretien avec Claude Lévi-Strauss", in *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 1979, p. 204.

générale, souligne "la valeur topique du couple : *paresseux/engoulevant*. Non seulement parce que les aires de distribution de ces deux animaux sont prodigieusement inégales, l'une très restreinte, l'autre très vaste, mais surtout pour une autre raison : en illustrant par des symboles zoologiques l'opposition du "caractère anal" et du "caractère oral" et en dégageant toutes leurs implications psychologiques (comme nous avons essayé de le montrer), la pensée mythique témoigne de sa richesse et de sa perspicacité"⁸.

En 1985, Lévi-Strauss décida de publier ses observations sur les mythes mentionnant les catégories d'oralité et d'analité et de les confronter aux interprétations psychanalytiques. D'emblée, il s'oppose aux anthropologues ayant acquis une formation psychanalytique (Erikson, Roheim, Posinsky, Kroeber) leur reprochant d'analyser certaines sociétés de la Californie centrale, principalement les Yuroks, en recourant aux concepts freudiens d'oralité ou d'analité ⁹. Sa critique est ici dans la stricte obédience "culturaliste". Citant l'analyse de la représentation Yurok du monde faite par Erikson, Lévi-Strauss écrit : "il s'agit ici et là de sociétés très différentes, et rien ne permet d'étendre à toutes les caractères spéciaux de la culture et de la personnalité yurok sur lesquelles l'analyse d'Erikson est fondée : relations d'une nature particulière entre la mère et l'enfant, discipline des fonctions physiologiques, attitudes distinctives vis-à-vis de l'alimentation et de l'élimination, de l'acquisition des richesses, etc. On est plutôt en présence d'un problème logique et philosophique que des sociétés diverses se sont posé"¹⁰.

A plusieurs reprises, Lévi-Strauss indique son souci "de montrer que les notions dont on crédite la psychanalyse — caractère oral, anal, etc. — sont déjà présentes à la pensée mythique" ¹¹. Chaque fois qu'il aborde dans son oeuvre les étapes du développement psychosexuel telles que Freud les envisage, il ne se réfère qu'aux deux premiers stades (oral et anal), qualifiés de prégénitaux, et ne s'appesantit guère sur le stade phallique ou le stade génital ¹². Le "etc." qui fait suite à "oral, anal" dans la citation précédente, laisserait penser que les autres stades décrits par Freud sont également présents dans la pensée mythique, or, l'auteur n'éprouve jamais le besoin, à notre connaissance, de parachever sa démonstration de la présence dans la pensée mythique de ce que la psychanalyse regroupe sous les différents stades ; de démontrer la validité de la comparaison pour l'un d'eux, puis un deuxième, permet peut-être d'inférer les mêmes conclusions pour les autres stades,

8 *Paroles données*, Paris, Plon, 1984, p. 111.

9 *Paroles données*, *op. cit.*; p. 215.

10 *La portière jalouse*, *op. cit.*, p. 215-216.

11 *La Portière jalouse*, *op. cit.*, p. 174.

12 Le psychanalyste ne pourrait que souscrire à cette corrélation décrite par l'anthropologue : "Tant par la *rétenion anale* que par l'absence d'*avidité orale* (le Paresseux mange peu ou, dit-on, pas du tout) les mythes mettent donc le Paresseux en corrélation et opposition avec l'Engoulevant" (*La Portière jalouse*, *op. cit.*, p. 124).

démarche familière aux études structurales et, avant celle-ci, à la *Morphologie du conte* de Propp¹³.

Auteur habituellement minutieux à étayer ses analyses préalablement à toute conclusion, on s'étonne de la légèreté avec laquelle il aborde la psychanalyse. Sa justification du caractère partiel de cette démarche est liée au contenu des mythes qu'il étudie ne retenant que ces deux "stades" ; il l'affirme : "Des commutations dont j'ai tenté de dresser la table, les mythes examinés jusqu'ici utilisent principalement deux : celles illustrant ce que nous appellerions aujourd'hui le caractère oral et le caractère anal, que la psychanalyse met aussi en avant"¹⁴. Même s'il reconnaît que la sexualité occupe une place importante dans la pensée mythique, et ne craint pas, par exemple, d'écrire que "toutes les sociétés conçoivent une analogie entre les rapports sexuels et l'alimentation"¹⁵, il ne lui consacre jamais d'analyse. Pourtant, bien des récits des *Mythologiques* illustrent abondamment la présence du code sexuel.

c) Totem et tabou version Jivaro

Le dernier chapitre de *La portière jalouse* est tout un programme : "Totem et tabou version Jivaro". Le projet apparaît d'emblée sans ambiguïté : montrer à nouveau en se référant cette fois essentiellement à *Totem et tabou* que la psychanalyse n'a pas innové par rapport à la pensée mythique. Lévi-Strauss relate que vingt ans plus tôt, il avait rencontré un "véritable totem et tabou avant la lettre"¹⁶. Il s'agit d'un mythe yoruba qui relate les dominations et les prohibitions, essentiellement incestueuses.

Avec humour, Lévi-Strauss commence dans *La Portière jalouse* son argumentation par ces propos : "En sous-titre à *Totem et tabou*, Freud avait écrit : "Sur quelques correspondances de la vie psychique des sauvages avec celle des névrosés." Dans les pages qui précèdent, je me suis plutôt attaché à montrer qu'une correspondance existe entre la vie psychique des sauvages et celle des psychanalystes."¹⁷, conception que Freud, dans son espoir de créer une conception universelle de l'âme, aurait acceptée.

Nous savons que Lévi-Strauss, comme il s'en explique dans *Les structures élémentaires de la parenté*, refuse l'assimilation faite par Freud entre le primitif et le névrosé ou l'enfant. Il s'agit maintenant de renverser la perspective, d'effacer les illusions narcissiques en établissant une parenté entre la vie psychique des psychanalystes et celle des sauvages et de montrer que ceux-ci sont des psychanalystes qui s'ignorent.

Un ouvrage si controversé, jugé souvent "déliquant" comme *Totem et tabou* est "tout entier" dans la mythologie, comme l'illustre le mythe sur l'origine de la société des Indiens Jivaro. D'où il ressort qu' "Envisagée

13 V. Propp, *Morphologie du conte*, Paris, Point-Seuil, 1973.

14 *La Portière jalouse*, op. cit., p. 229.

15 *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 172-173.

16 *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 174.

17 *La Portière jalouse*, op. cit., p. 243.

sous l'angle psychologique, l'intrigue du mythe jivaro apparaît même plus riche et plus subtile que celle de *Totem et tabou*." 18.

A l'évidence, ce mythe jivaro possède des similitudes avec *Totem et tabou*. Il serait aisé mais fastidieux de les repérer et de signaler leurs différences. Un tel travail, si intéressant soit-il par ailleurs, n'apporterait aucun éclairage utile à notre propos. Il n'aurait véritablement d'intérêt que si nous tentions, à l'encontre de notre démarche, d'interpréter psychanalytiquement le mythe, ce qui nous conduirait à reconstruire une version "illustrée" et "appliquée" de *Totem et tabou*, nous replaçant ainsi à nouveau sous les critiques de Lévi-Strauss 19.

Les indiens Jivaro n'"ont pas attendu (Freud) pour... énoncer" 20 la thèse de *Totem et tabou*. La supériorité de la pensée mythique — et du structuralisme — sur la psychanalyse est que son analyse ne réduit pas, ne détrône pas le mythe, au contraire de l'interprétation psychanalytique dont la stratégie d'effacer le contenu manifeste au profit d'un contenu latent, dévoilé par ailleurs par la psychologie individuelle, ramène le récit réel ou supposé à un ordre qui échappe à celui-ci.

L'argumentation lévi-straussienne ne prend toute sa valeur qu'éclairée par les propos soutenus dans le "Final" de *L'Homme nu*. Ceux-ci excluent toute considération sur l'affect. L'oralité et l'analité ne sont pas en fait considérées dans leur spécificité pulsionnelle, mais sont appréhendées dans une dimension cognitive, logique, seule perspective qui rend pertinent tout rapprochement ou toute comparaison de deux cultures différentes, situés sur des hémisphères éloignés. Pour comparer, il suffit de considérer, par exemple, l'utilisation par deux cultures distinctes d'objets plus ou moins similaires (sarbacane pour l'une, pipe pour l'autre) qui renvoient à une notion identique (ici tube ou tuyau), point de départ de transformations. Le caractère précurseur de la pensée mythique annule tout "réductionnisme" psychanalytique. Il s'agit de refuser au discours psychanalytique toute prévalence sur le discours mythique ; plus encore d'inverser le schéma, ranger la psychanalyse dans la catégorie du discours mythique.

Ce débat avec la psychanalyse est en fait plus idéologique qu'on le croit et cet "etc." dans une citation précédente est bien un symptôme du refus lévi-straussien d'accorder à la psychanalyse une quelconque originalité historique, une prévalence par rapport au structuralisme.

18 *La Portière jalouse, op. cit.*, p. 244.

19 Lévi-Strauss écrit même "Rendons grâce au génie de la langue américaine qui, en dénommant les psychanalystes *head shrinkers*, les avait spontanément rapprochés des Jivaro!" (*La Portière jalouse, op. cit.*, p. 245). A la question de D. Eribon : "Si je comprend bien, votre livre [*La Portière jalouse*], c'est la tête de Freud réduite par les Jivaros", l'anthropologue répond : "Oui on peut le dire ainsi, puisque, d'ailleurs, dans le vocabulaire new-yorkais, on appelle depuis des années les psychanalystes des "head-shrinkers" (réducteurs de têtes)", "Freud chez les Jivaro", Interview avec Didier Eribon, *Le Nouvel Observateur*, 27 septembre-3 octobre 1985, p. 87.

20 *La Portière jalouse, op. cit.*, p. 245.

Ce rejet de la psychanalyse, n'est étranger ni à ce qu'il en retient, ni surtout à la manière dont il la comprend. Ainsi, affirmant à nouveau l'antériorité de la pensée mythique, Lévi-Strauss écrit-il, "Oral s'oppose à anal. La psychanalyse nous a rendu cette opposition familière, mais on verra que sous ce rapport, la pensée mythique l'a très largement devancée" ²¹.

Là encore, Lévi-Strauss exploite en structuraliste les concepts de Freud en établissant une opposition — essentielle pour sa méthode — entre oral et anal. Or cette opposition n'existe pas chez Freud et ne saurait exister sans risquer de pervertir la spécificité de la conception ontogénétique en psychanalyse.

d) Remémoration et régression.

S'il ne mentionne pas explicitement le travail de remémoration dans la cure, Lévi-Strauss rapporte un mythe guyanais dans lequel des loutres rétablissent une situation en faisant "remonter sa plus petite enfance à la conscience du héros, au cours de ce qui peut être considéré comme la première cure psychanalytique de l'histoire..." ²².

Mais cette recherche du temps perdu, pour reprendre une expression de Lévi-Strauss, est-elle aussi fondamentale que la psychanalyse le pense ?

Une vingtaine d'années avant la citation précédente tirée des *Mythologiques*, Lévi-Strauss émettait quelques réserves sur l'efficacité d'une telle recherche. Il soulignait que le travail du shaman ne consistait pas, à la différence du mythe guyanais, à explorer le passé : "Du fait que le shaman ne psychanalyse pas son malade on peut donc conclure que la recherche du temps perdu, considérée par certains comme la clef de la thérapeutique psychanalytique, n'est qu'une modalité (dont la valeur et les résultats ne sont pas négligeables) d'une méthode plus fondamentale, qui doit se définir sans faire appel à l'origine individuelle ou collective du mythe" ²³.

Si son oeuvre s'est parfois, à la fin des années 1950, dirigée vers un dialogue avec le marxisme ²⁴, ce ne fut jamais le cas avec la psychanalyse.

21 *La Portière jalouse*, op. cit., p. 96.

22 *Du miel aux cendres* (1967), Paris, Plon, 1982, p. 173.

En note, Lévi-Strauss précise : "sans oublier, à l'autre extrémité du Nouveau Monde, le rôle didactique de la loutre lors de l'initiation du chaman...".

Voici ce mythe : "Dans M 248, un chasseur se laisse séduire par une grenouille cunauaru métamorphosée en belle jeune femme mais qui, au moment de l'orgasme, reprend sa forme batracienne et étire le pénis de son amant qu'elle tient serré dans son vagin. Quand elle libère enfin le malheureux, celui-ci implore les loutres qui, sous prétexte de le soigner, l'affligent d'une incommodité inverse : elles réduisent son pénis à des dimensions ridicules" (*Du miel aux cendres*, op. cit., p. 173). Ce mythe est explicitement raconté, sans aucune référence à sa parenté avec la psychanalyse, dans *L'origine des manières de table*, op. cit., p. 65-66.

23 "L'efficacité symbolique", op. cit., p. 225.

24 Dans le texte que Jean Poullion consacre à "L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss" (in *Race et histoire*, op. cit., pp 87-130), il signale un ouvrage annoncé par Lévi-Strauss, mais qui ne vit jamais le jour, sous le titre *Ethnologie et marxisme* (*ibidem*, p. 126)

Le marxisme n'entre jamais dans la pensée de Freud ; celui-ci se contente d'en mentionner certains concepts, sans vraiment les citer, mais cela ne l'empêche pas de procéder comme si un véritable dialogue s'était instauré avec lui.

L'interprétation affilie le mythe à une discursivité qui lui est en quelque sorte étrangère. Le mythe se connaît lui-même ; et s'il est susceptible de raisonner psychanalytiquement, c'est à la condition de se dévoiler à lui-même sans recourir à une grille de compréhension greffée de l'extérieur : "quand les mythes veulent raisonner à la façon du psychanalyste, ils n'ont besoin de personne". Il en découle qu'"on ne mettra donc pas au crédit de Freud de savoir mieux que les mythes ce qu'ils disent" ²⁵.

Il est clair que les références à la psychanalyse dans les derniers textes de Lévi-Strauss témoignent d'un certain agacement à son égard. On peut le regretter car il aurait pu nous éclairer de façon plus pertinente sur la richesse — et peut-être sur la composante scientifique — de la pensée mythique.

La démarche anthropologique de Lévi-Strauss, affirmant la présence de prémisses de la psychanalyse dans la pensée primitive, loin d'amoin-drir l'originalité de l'oeuvre de Freud concourt à en consolider la pertinence universelle.

Au-delà de ce constat d'échec pour la psychanalyse, les propos de Lévi-Strauss tendent également à montrer que la pensée mythique ne traduit pas une activité intellectuelle qui n'aurait plus cours, bien que toujours présente ; la psychanalyse en est la preuve évidente.

2) Déjà-vu qui s'ignore ou ignorance des différences ?

L'analyse par Lévi-Strauss de la cure psychanalytique, plus globalement son attitude à l'égard de l'oeuvre de Freud, ne trouve sa véritable portée qu'éclairée par ses positions générales à l'égard des rapports entre culture primitive et culture occidentale. Toute la question lévi-straussienne du progrès est exprimée là. Sa vision de la psychanalyse, jette une lumière sur des présupposés idéologiques qu'il a toujours niés, quels que soient par ailleurs ses énoncés à vocation universaliste, pourtant primordiaux dans son oeuvre.

Sans entrer dans le procès fait par Lévi-Strauss à l'histoire — le sujet a suscité en son temps bien des polémiques et analyses ²⁶ —, indiquons, au risque d'être schématique, quelques aspects du problème explicité dans *Race et histoire* surtout ²⁷, dans "*Diogène couché*" ²⁸, et, pour une part, dans *La Pensée sauvage*.

25 *La Portière jalouse*, op. cit., p. 245.

26 Signalons seulement l'analyse de R. Aron *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973.

27 Le texte paraît pour la première fois en 1952; il sera par la suite revu, parfois corrigé, et républié dans *Anthropologie structurale deux*, op. cit., pp. 377-422.

28 Citons également "Ethnologie et histoire" (*Annales. E.S.C.*, 198., n°. , pp. 1217-1231). Si dans *La pensée sauvage*, l'histoire ne rencontre guère trop les faveurs de l'anthropologue, dans "Ethnologie et histoire" il termine son article en ces termes : "Ceux, parmi ces

Nul aujourd'hui, après les travaux de R. Aron, de H. I. Marrou ou de P. Veyne, ne refuserait de considérer que "l'histoire n'est donc jamais l'histoire, mais l'histoire-pour. Partiale même si elle se défend de l'être, elle demeure inévitablement partielle, ce qui est encore un mode de partialité" ²⁹. La conception structuraliste de l'histoire selon Lévi-Strauss méconnaît la spécificité de l'historicité et conduit donc aux thèses sur le progrès, développées dans *Race et histoire*. Bien qu'il reconnaisse que "toutes les sociétés sont historiques" ³⁰ et que "Les progrès accomplis par l'humanité depuis ses origines sont si manifestes et éclatants que toute tentative pour les discuter se réduirait à un exercice de rhétorique" ³¹, il se montre réticent à accepter "la notion d'évolution sociale ou culturelle (qui) n'apporte, tout au plus, qu'un procédé séduisant, mais dangereusement commode, de présentation des faits" ³². Pour lui, s'il existe à un certain niveau une inégalité manifeste de développement, elle ne saurait qualifier la supériorité ou l'infériorité d'une société par rapport à une autre, car "les sociétés humaines ont inégalement utilisé un temps passé qui, pour certaines, aurait même été du temps perdu ; (que) les unes mettaient les bouchées doubles tandis que les autres musaient le long du chemin. On en viendrait ainsi à distinguer entre deux sortes d'histoires : une histoire progressive, acquisitive, qui accumule les trouvailles et les inventions pour construire de grandes civilisations, et une autre histoire, peut-être également active et mettant en oeuvre autant de talents, mais où manquerait le don synthétique qui est le privilège de la première. Chaque innovation, au lieu de venir s'ajouter à des innovations antérieures et orientées dans le même sens, s'y dissoudrait dans une sorte de flux ondulant qui ne parviendrait jamais à s'écarter durablement de la direction primitive" ³³.

Si le monde occidental s'est longtemps cru supérieur au monde des "sauvages", nous apprenons, sous la plume de l'ethnologue qui a tant oeuvré pour rappeler l'illusion d'un tel sentiment, que les peuples primitifs ont également cette prétention : "la plupart des peuples que nous appelons primitifs se désignent eux-mêmes d'un nom qui signifie "les vrais", "les bons", "les excellents", ou bien tout simplement "les hommes" ; et ils appliquent aux autres des qualificatifs qui leur dénie la condition humaine, comme "singe de terre" ou "oeuf de pou" ³⁴. Retour à l'affect qui signe la différence.

derniers, qui reprochent parfois au structuralisme de privilégier l'immobile seront peut-être surpris, et j'espère rassurés, de le voir empressé de réhabiliter jusqu'à la plus "petite histoire", et de savoir que la collaboration des ethnologues leur est acquise pour extraire d'un prétendu fouillis de dates et d'anecdotes certains matériaux, et non les moins solides, avec lesquels nous pourrions continuer à édifier les sciences de l'homme ensemble" (*op. cit.*, p. 1231).

²⁹ *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 341.

³⁰ "Ethnologie et histoire", *op. cit.*, p. 1218.

³¹ *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 392.

³² *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 386-387.

³³ *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 391.

³⁴ "Race et culture", *op. cit.*, p. 26.

Lévi-Strauss distingue ainsi l'histoire cumulative : "toute culture qui se développerait dans un sens analogue à la nôtre, c'est-à-dire dont le développement serait doté pour nous de *signification*. Tandis que les autres cultures nous apparaîtraient comme stationnaires, non pas nécessairement parce qu'elles le sont, mais parce que leur ligne de développement ne signifie rien pour nous, n'est pas mesurable dans les termes du système de référence que nous utilisons" ³⁵. Dans *La Pensée sauvage*, il remplacera la séparation entre "peuples sans histoire" et les autres par "sociétés froides" et "sociétés chaudes" ³⁶.

L'auteur est conduit à postuler l'universalité des cultures humaines et conclut à l'impossibilité de les hiérarchiser ; elles se "valent". Citons encore ces lignes tirées de son récit de son voyage au Brésil : "Il faudra admettre que, dans la gamme des possibilités ouvertes aux sociétés humaines, chacune a fait un certain choix, et que ces choix sont incomparables entre eux : ils se valent" ³⁷. Plus loin, il ajoute : "Aucune société n'est parfaite. Toutes comportent par nature une impureté incompatible avec les normes qu'elles proclament et qui se traduit concrètement par une certaine dose d'injustice, d'insensibilité, de cruauté. Comment évaluer cette dose ? L'enquête ethnographique y parvient. Car, s'il est vrai que la comparaison d'un petit nombre de sociétés les fait apparaître très différentes entre elles, ces différences s'atténuent quand le champ d'investigation s'élargit. On découvre alors qu'aucune société n'est foncièrement bonne ; mais aucune n'est absolument mauvaise ; toutes offrent certains avantages à leurs membres, compte tenu d'un résidu d'iniquité dont l'importance paraît approximativement constante

³⁵ *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 395-396. Quelques pages plus loin, il précisera "Il n'y a donc pas de société cumulative en soi et par soi. L'histoire cumulative n'est pas la propriété de certaines races ou de certaines cultures qui se distingueraient ainsi des autres. Elles résulte de leur *conduite* plutôt que de leur *nature*. Elle exprime une certaine modalité d'existence des cultures qui n'est autre que leur *manière d'être ensemble*. En ce sens, on peut dire que l'histoire cumulative est la forme d'histoire caractéristique de ces superorganismes sociaux que constituent les groupes de sociétés, tandis que l'histoire stationnaire — si elle existait vraiment — serait la marque de ce genre de vie inférieur qui est celui des sociétés solitaires" (*Ibidem*, p. 415).

³⁶ *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 309. A ce sujet, il précisera en 1983 "J'ai jadis proposé de les distinguer en respectivement "froides" et "chaudes" — distinction qui a entraîné toutes sortes de malentendus. Car je ne prétendais pas définir des catégories réelles, mais seulement dans un but heuristique, deux états qui, pour paraphraser Rousseau, "n'existent pas, qui n'ont pas existé, n'existeront jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes", en l'occurrence pour comprendre que des sociétés qui semblent relever de types irréductibles, diffèrent moins les unes des autres par des caractères objectifs que par l'image subjective qu'elles se font d'elles-mêmes" ("Ethnologie et histoire", *op. cit.*, p. 1218). Signalons le dernier paragraphe du *Miel aux cendres* consacré à l'histoire. Lévi-Strauss y écrit par exemple : "En affirmant ses prétentions aussi résolument qu'elle le fait dans ce livre, l'analyse structurale ne récusé donc pas l'histoire. Bien au contraire, elle lui concède une place de premier plan... Pour être viable, une recherche tout entière tendue vers les structures commence par s'incliner devant la puissance de l'inanité de l'évènement" (*Miel aux cendres*, *op. cit.*, p. 408).

³⁷ *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 346.

et qui correspond peut-être à une inertie spécifique qui s'oppose, sur le plan de la vie sociale, aux efforts d'organisation" ³⁸.

Si l'on peut, sur un plan théorique et formel, aisément souscrire à l'idée d'une différence des sociétés à partir de l'universalité du "choix", admettre qu'une vision macroscopique réduit leur particularisme et, en bon humaniste, *qu'a priori* elles s'équivalent, qu'elles offrent chacune du bon et du mauvais à leurs membres, il est plus difficile, sur un plan que nous qualifierons de vécu, d'affectif, celui de la morale opérante — et non celle plutôt kantienne que Lévi-Strauss souhaite étudier —, de ne pas énoncer (en fonction certes de notre propre système de valeur) une appréciation différentielle qui, selon les subtilités langagières, s'étend de l'acceptation à la condamnation, avouée ou non. Comment ériger, par exemple, une équivalence entre société totalitaire et société démocratique ³⁹, entre société intégriste et société libérale ? Les sociétés ne se valent pas.

Dès *Tristes tropiques* Lévi-Strauss défendait déjà l'idée d'un relativisme culturel hostile à toute hiérarchisation des sociétés. Ses prises de position ont suscité à l'époque du marxisme triomphant, proclamant la possibilité de juger les sociétés en vertu de critères objectifs, de vives critiques. Les propos récents de l'anthropologue sur la rationalité occidentale, son idéalisation du monde primitif ont par contre soulevé de vives critiques de la part surtout des adeptes de l'héritage des Lumières. Les idées relativistes de Lévi-Strauss et sa critique véhémement de l'ethnocentrisme manquent d'une certaine souplesse. Ses conclusions propulsent une vue manichéenne du monde, divisé entre occidentaux et "primitifs", et, bien que l'anthropologue s'en défende au nom d'une approche scientifique, celle-ci cache mal le jugement de valeur, jugement moral qu'il exprime à plusieurs reprises ; comme, par exemple, dans ces propos : les sociétés primitives "ont été foudroyées par ce monstrueux et incompréhensible cataclysme que fut, pour une si large et si innocente fraction de l'humanité, le développement de la civilisation occidentale" ⁴⁰.

Cet ethnocentrisme, dernier avatar de l'Occident repentant, se justifie d'une culpabilité dont la force semble n'avoir pour égal que l'ampleur avec laquelle la société occidentale est rejetée et la société primitive mythifiée ⁴¹. Nous sommes là en présence d'une sorte de présupposé affectif — qui se mue en a-priori théorique — à l'origine du regard éloigné que

³⁸ *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 347.

³⁹ A ce sujet, Lévi-Strauss avance cette analyse pour le moins naïve "Toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin avec les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirais-je, presque dans son prolongement naturel" (Interview, *Le Monde* du 21 janvier 1979, p. 4). Pour la réédition en collection de poche des entretiens de Claude Lévi-Strauss avec Didier Eribon : *De près et de loin*, suivi d'un entretien inédit "Deux ans après" (Seuil, Paris, 1991), Lévi-Strauss revient sur la question du relativisme culturel et invite à ne "pas confondre cultures et régimes politiques" (*op. cit.*, p. 257).

⁴⁰ *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 388.

⁴¹ *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 347.

l'anthropologue jette sur sa société et sur celle qu'il étudie. N'écrivit-il pas : "l'ethnologue peut d'autant moins se débarrasser de sa civilisation et de se désolidariser de ses fautes que son existence même est incompréhensible, sinon comme une tentative de rachat" ⁴² ? A un autre endroit, il interprète des motivations qui présideraient à la création de l'ethnologie, en des termes que n'aurait pas désavoués un psychanalyste : "Si l'Occident a produit des ethnographes, c'est qu'un bien puissant remords devait le tourmenter" ⁴³.

Sa polémique contre le progrès tout autant d'ailleurs que sa critique de la psychanalyse — dont bien des idées avaient déjà été émises par la culture primitive — est inséparables de présupposés tributaires d'une philosophie naïve de la nature digne de Rousseau qui voit chez les primitifs, tels les Nambikwara de *Tristes tropiques*, l'innocence et la bonté originelles.

S'il appartient à l'histoire d'apprécier, s'il n'y a pas de critères "éternels" et "objectifs", il n'en reste pas moins que toute société s'érige à partir de valeurs. Au niveau, purement formel, de la seule organisation, on peut *théoriquement* arriver à suivre l'auteur, car il est évident "qu'aucune société n'est foncièrement bonne". Que certaines soient meilleures que d'autres, Lévi-Strauss est probablement prêt à le reconnaître, mais il ne s'en préoccupe guère, car cela lui imposerait de se démettre du "en vérité, les pulsions et les émotions n'expliquent rien" ⁴⁴. A ce sujet, Freud n'a pas craint de s'exprimer en son nom personnel et donc également au nom de la psychanalyse ; en se méfiant néanmoins de toute *Weltanschauung* ⁴⁵ exclusive.

Dans *Race et histoire*, Lévi-Strauss entend montrer que l'accumulation de savoir ne constitue pas un critère de classification des cultures, car "toute histoire est cumulative" ⁴⁶. Ainsi y a-t-il effectivement absurdité "à déclarer une culture supérieure à une autre" ⁴⁷. Erigé en absolu, ce discours — nous le constatons aujourd'hui avec la poussée des mouvements extrémistes — rend absurde toute comparaison entre la valeur morale ou "scientifique" des cultures (Lévi-Strauss parle d'ailleurs de forme universelle de la moralité).

La psychanalyse appartient donc à cette histoire "acquisitive" qui accumule trouvailles et inventions. Elle a pu se constituer, essentiellement grâce à ce privilège : le simple "don synthétique" qui fait défaut à l'autre histoire, celle des peuples dits primitifs. Ainsi réduite, la psychanalyse n'aurait en effet plus beaucoup de motifs d'orgueil ; surtout si l'ethnologue souligne qu'elle existait déjà chez les primitifs depuis

42 *Tristes tropiques*, op. cit., p. 466. Les propos lévi-straussien sur l'islam à la fin de cet ouvrage mériteraient également une analyse.

43 *Tristes tropiques*, op. cit., p. 350.

44 *Le totémisme aujourd'hui*, op. cit., p. 103.

45 Voir, par exemple, son analyse du bolchévisme dans ses *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, op. cit., pp. 211-243.

46 *Race et histoire*, op. cit., p. 411.

47 *Race et histoire*, op. cit., p. 413.

plusieurs siècles. Si leur pensée n'a rien à envier à celle de Freud, sans doute possédait-elle également le "don synthétique", du moins pour une bonne part. Oui, si nous limitons ce don à la capacité d'objectiver un ensemble de réalités perçues ; non, probablement, s'il traduit, à partir de celles-ci, une théorie, résultat d'une *construction*, laquelle ne serait "mesurable (que) dans les termes du système de références que nous utilisons" ⁴⁸ ; c'est dire la relativité de la "découverte", d'autant que la culture primitive n'étant pas "acquisitive", il y est impossible de posséder des informations et de leur donner un sens : "Dans le cas des sciences de l'homme, le facteur *vitesse* n'a qu'une valeur métaphorique. Pour rendre la comparaison plus valable on doit le remplacer par celui d'*information* et de *signification*" ⁴⁹.

On ne peut alors éviter de se demander si, pour l'ethnologue — ses remarques sur la connaissance "psychanalytique" des primitifs incitent à le penser — la culture "primitive" ne deviendrait pas, à l'instar de la nôtre, acquisitive.

D'autant que les Australiens "ont aussi dépassé le plan de l'observation empirique pour s'élever à la connaissance de certaines lois qui régissent le système. Si bien qu'il n'est nullement exagéré de saluer en eux, non seulement les précurseurs de toute sociologie familiale, mais encore les véritables introducteurs de la rigueur spéculative appliquée à l'étude des faits sociaux". Et pour ce qui est de l'activité inconsciente, c'est aux Mélanésiens que revient le "talent pour intégrer dans la vie sociale les produits les plus obscurs de l'activité inconsciente de l'esprit..." ⁵⁰. On aurait souhaité, là encore, plus de précision, de façon à éclairer ce que Lévi-Strauss pense de la psychanalyse qui justement, affiche aussi la prétention d'avoir compris "les produits les plus obscurs de l'activité inconsciente de l'esprit" ⁵¹.

A y regarder de plus près, constater que la pensée non-occidentale a, à sa manière, découvert la psychanalyse bien avant qu'elle ne porte ce nom, ne lui confère-t-il pas une supériorité sur la nôtre ? Dans bien des domaines, selon Lévi-Strauss, les primitifs possédaient cette supériorité ⁵². Ainsi, par exemple les Eskimos et les Bédouins ont su triompher d'un environnement géographique des plus hostiles ; l'Inde a su mieux élaborer un système philosophico-religieux, la Chine a été capable "de réduire les conséquences psychologiques d'un déséquilibre démogra-

48 *Race et histoire, op. cit.*, p. 396

49 *Race et histoire, op. cit.*, p. 397-398

50 *Race et histoire, op. cit.*, p. 400.

51 *Race et histoire, op. cit.*, p. 400

52 *Race et histoire, op. cit.*, Dans *L'homme nu*, Lévi-Strauss écrivait toutefois "le relativisme culturel serait un enfantillage si, pour concéder la richesse des civilisations différentes de la nôtre, et l'impossibilité d'atteindre un critère philosophique ou moral pour décider de la valeur respective des choix qui ont amené chacune d'elles à retenir certaines formes de vie et de pensée en renonçant à d'autres, il se croyait obligé de traiter avec condescendance, sinon avec dédain, le savoir scientifique qui, quels que soient les maux qu'ont entraînés ses applications et ceux plus accablants encore qui s'annoncent, n'en constitue pas moins un mode de connaissance dont on ne saurait contester l'absolue supériorité" (*op. cit.*, p. 569)

phique". Mieux aussi que les occidentaux, et avant eux, l'Islam "a formulé une théorie de la solidarité de toutes formes de la vie humaine : technique, économique, sociale, spirituelle" ⁵³.

S'il est toujours salutaire de réfuter l'ethnocentrisme, il est néanmoins absurde d'en inverser la dialectique en gardant le même schéma. Lévi-Strauss pêche par une sorte d'"ethnoexcentrisme".

La confusion, dans ce domaine, tient à la définition retenue pour la supériorité et l'infériorité. Si ces termes traduisent une échelle de valeur et aboutissent à une classification des peuples, une sorte de nosographie ethnique, alors effectivement leur emploi est à bannir. Mais si ces termes s'appliquent à la science, aux connaissances empiriques, à l'intelligibilité de l'ordre naturel, alors le monde occidental, et principalement l'Europe, possède une réelle supériorité sur les autres civilisations. Est-il besoin de préciser que cette supériorité n'implique aucun jugement sur la valeur spécifique de la civilisation ni de ses membres ?

Il ne nous appartient pas ici de discuter des raisons de cette supériorité — hasard, colonialisme, etc. — de sa fragilité éventuelle. Les faits parlent d'eux mêmes ; il est illusoire, dans le domaine scientifique, de refuser toute différence entre les civilisations pour les raisons que l'être humain est fondamentalement et partout identique et que placé dans d'autres conditions historiques il aurait tout aussi bien pu découvrir la psychanalyse. Peut-être, mais ce n'est pas — du moins pas encore — le cas et recourir à d'hypothétiques scénarios historiques ne constitue pas une preuve. "L'existence d'une civilisation mondiale est un fait probablement unique dans l'histoire, ou dont les précédents seraient à chercher dans une préhistoire lointaine, sur laquelle nous ne savons à peu près rien" ⁵⁴.

Si, sur le plan humain, toutes les civilisations s'équivalent, il ne saurait en être de même de la connaissance scientifique qui, par essence, ou par nature, impose une vision évolutive. Même si — Lévi-Strauss y insiste souvent — au regard de la révolution néolithique, la révolution industrielle paraît bien fade, n'est guère qu'un "perfectionnement" ⁵⁵, elle n'existe pas dans toutes les civilisations et, Lévi-Strauss n'en disconvient pas, elle a permis d'effectuer d'immenses progrès depuis le néolithique. On a pas été capable de percevoir que les primitifs ont découvert bien avant Freud l'oralité, l'analité, *Totem et tabou*, l'interprétation des

53 *Race et histoire, op. cit.*, p. 399.

54 *Race et histoire, op. cit.*, p. 402

55 *Race et histoire, op. cit.*, p. 404. Par ailleurs Lévi-Strauss voit dans dans la science la grandeur de l'Occident : "Je ne crois pas ironiser sur la pensée scientifique en quoi réside à mes yeux la grandeur de l'Occident. Il me semble seulement que si, dans les sociétés sans écriture, les connaissances positives étaient très en deçà des pouvoirs de l'imagination et qu'il incombait aux mythes de combler cet écart, notre propre société se trouve dans la situation inverse, mais qui, pour des raisons opposées certes, conduit au même résultat. Chez nous, les connaissances positives débordent tellement les pouvoirs de l'imagination que celle-ci, incapable d'appréhender le monde dont on lui révèle l'existence, à pour seule ressource de se retourner vers le mythe." (Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Plon, Paris, 1991, p. 11).

rêves, etc., parce que ces découvertes "ne peuvent prendre un sens pour l'homme occidental moderne"⁵⁶.

Etablir une distinction entre les cultures en termes "d'écart différentiel"⁵⁷ implique effectivement d'admettre une équivalence entre les ethnies et, c'est le cas en psychanalyse, de postuler l'idée que les découvertes ne sont pas novatrices aussi souvent qu'on le pense. Cette répétition qui s'ignore, refuse plus ou moins explicitement toute pertinence intrinsèque à la psychanalyse et ne fait pas du psychanalyste l'observateur privilégié de la vie psychique. Par contre, aux yeux de Lévi-Strauss, l'ethnologue semble justement être cet observateur privilégié, le primitif et le non-occidental également.

Vingt ans après "Race et histoire" (1952), dans "Race et culture" (1971), Lévi-Strauss infléchit, voire change, selon nous, son point de vue. Les implications de son texte nous semblent évidentes. Appelant à la rescousse les sciences naturelles, principalement la génétique des populations, il fait de l'ethnocentrisme, tant vilipendé s'agissant des occidentaux, un a-priori de la condition naturelle humaine. Dans la préface à son recueil, où figure le texte de 1971, il écrit ces lignes qui, au regard de l'importance du sujet, méritent d'être longuement citées : "Le racisme est une doctrine qui prétend voir dans les caractères intellectuels et moraux attribués à un ensemble d'individus, de quelque façon qu'on le définisse, l'effet nécessaire d'un commun patrimoine génétique. On ne saurait ranger sous la même rubrique, ou imputer automatiquement au même préjugé l'attitude d'individus ou de groupes que leur fidélité à certaines valeurs rend partiellement ou totalement insensibles à d'autres valeurs. Il n'est nullement coupable de placer une manière de vivre et de penser au-dessus de toutes les autres, et d'éprouver peu d'attrance envers tels ou tels dont le genre de vie, respectable en lui-même, s'éloigne par trop de celui auquel on est traditionnellement attaché. Cette incommunicabilité relative n'autorise certes pas à opprimer ou détruire les valeurs qu'on rejette ou leurs représentants, mais, maintenue dans ces limites, elle n'a rien de révoltant. Elle peut même représenter le prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque famille spirituelle ou de chaque communauté se conservent, et trouvent dans leur propre fonds les ressources nécessaires à leur renouvellement. Si, comme je l'écrivais dans *Race et histoire*, il existe entre les sociétés humaines un certain optimum de diversité au-delà duquel elles ne sauraient aller, mais en dessous duquel elles ne peuvent non plus descendre sans danger, on doit reconnaître que cette diversité résulte pour une grande part du désir de chaque culture de s'opposer à celles qui l'environnent, de se distinguer d'elles, en un mot d'être soi ; elles ne s'ignorent pas, s'empruntent à l'occasion, mais, pour

⁵⁶ *Race et histoire*, op. cit., p. 409. Et Lévi-Strauss ajoute "(en tout cas, pas tout leur sens); ils peuvent même être pour lui comme s'ils n'existaient pas".

⁵⁷ *Race et histoire*, op. cit., p. 418.

ne pas périr, il faut que, sous d'autres rapports, persiste entre elles une certaine imperméabilité" ⁵⁸.

Il existe probablement un danger à ériger la différence comme absolue, à préconiser le repli sur soi ou à concevoir les cultures dans leur opposition. Malgré son vœu d'établir les fondements d'universaux, Lévi-Strauss penche souvent, à son insu semble-t-il, vers un culturalisme qui s'ignore. L'erreur de ses conceptions ambiguës sur l'universalisme provient de sa démarche qui, à la différence de la psychanalyse, recherche uniquement l'altérité chez *l'autre*, oubliant qu'elle est également logée en chacun de nous.

Ces lignes de Lévi-Strauss expriment clairement le fossé qui le sépare de l'anthropologie psychanalytique de Freud, de Roheim et de Devereux. Pour la psychanalyse rien de plus éloigné qu'une vision qui ne percevrait pas la similitude sous la différence, privilègerait la dimension génétique au détriment de l'universalité de la culture, qui naturaliserait la culture et justifierai le recours au repli autistique des cultures.

Le relativisme lévi-straussien s'établit paradoxalement au nom de la nature humaine. Il aboutit paradoxalement à légitimer, au nom cette fois-ci de la défense de valeurs spécifiques du groupe, un glissement de l'ethnocentrisme dans sa version la plus inquiétante, celle de l'exclusion de l'autre. Lévi-Strauss poursuit le texte précédemment cité par ces termes éclairants : "Tout cela devait rappeler, et plus encore aujourd'hui où rien ne compromet davantage, n'affaiblit de l'intérieur, et n'affadit la lutte contre le racisme que cette façon de mettre le terme, si j'ose dire, à toutes les sauces, en confondant une théorie fausse, mais explicite, avec des inclinations et des attitudes communes dont il serait illusoire d'imaginer que l'humanité puisse un jour s'affranchir ni même qu'il faille le lui souhaiter..." ⁵⁹.

L'anthropologie psychanalytique a montré que la différence est une réalité incontournable, inévitable sur le plan symbolique, mais au contraire de l'anthropologie elle n'en conclut pas pour autant que ces inclinations sont "consubstantielles à notre espèce", comme l'écrit Lévi-Strauss. Si le sentiment de la différence, d'étranger ou d'étrangeté, de l'altérité constituent des données a-priori de la nature humaine, la psychanalyse ne leur attribue guère d'emblée un objet ; celui-ci résulte de processus psychologiques, politiques et sociologiques spécifiques ⁶⁰, alors que Lévi-Strauss fait comme si la nature ou la biologie avait une pensée. La note "naturelle" ou "biologique" que Lévi-Strauss a toujours voulu donner à sa pensée se révèle dans un contexte probablement inattendu pour lui. L'écart différentiel qui a constamment guidé son structuralisme imprègne également ses considérations ethnocentriques.

58 Préface à *Le regard éloigné*, op. cit., p. 15.

59 *Le regard éloigné*, op. cit., p. 15-16.

60 Lorsque Freud s'adonne à une analyse sur l'antisémitisme par exemple, il ne la limite pas à sa dimension psychologique, conscient de la surdétermination d'un tel phénomène, cf. Jacquy Chemouni, *Freud et le judaïsme : un messianisme sécularisé*, Editions Universitaires, Paris, 1991.

3) Le regard lointain

A suivre Lévi-Strauss, discours "primitifs" et discours psychanalytique sont assez proches du point de vue de leur véracité "scientifique". Du moins les premiers ont-ils sur le second l'avantage apparent de le devancer dans le temps et d'être ignorés par lui. Tout jugement de fond sur la pertinence du discours est ici évité. Pour l'anthropologue, la psychanalyse ne paraît relever d'aucune scientificité, n'afficher aucune vérité, même dans sa dimension thérapeutique. A aucun moment dans son oeuvre, il ne s'interroge sur la portée heuristique et l'efficacité thérapeutique de la psychanalyse. Aussi peut-il aisément placer la cure shamanique et la cure psychanalytique sur le même plan et se contenter d'en souligner similitudes et différences secondaires sans préjuger aucunement de leur vérité ; celle-ci est d'autant plus relative que, en termes d'efficacité thérapeutique, la cure shamanique n'a rien à envier à la psychanalyse. Ce qui revient à affirmer aussi l'équivalence de toute conception de la psyché ; dès lors, le recours explicatif à la présence d'un esprit ancestral n'est pas moins "vrai" que l'explication ou la référence à l'histoire du patient. Certes, les deux théories, en fonction du contexte social, peuvent produire — du moins parfois — des effets thérapeutiques comparables, mais l'explication "primitive" rend-elle compte au même titre que la psychanalyse de ce qui se passe ? Tout est-il affaire de point de vue ? La psychanalyse ne s'aurait alors s'ériger en savoir par rapport à la culture primitive. En témoignerait son propre mythe de/sur Oedipe, identique à celui de Sophocle et à d'autres. Si la cure shamanique n'est pas moins vraie que la cure psychanalytique, alors toute théorie qui étaye chaque pratique se vaut. Ou il y a plusieurs théories, ou une seule que personne ne posséderait. Alors, comment accéder à la vérité, à ce "vrai" auquel l'anthropologue se réfère : "Les ethnographes s'estiment satisfaits à trop bon compte, quand, par delà leurs propres idées préconçues, ils croient qu'ils ont réussi à atteindre celles des indigènes. Les descriptions se réduisent alors trop souvent à une phénoménologie. Nous souhaitons introduire dans nos disciplines une exigence supplémentaire : derrière l'idée que les hommes se font de leur société, découvrir les ressorts du système "vrai". C'est-à-dire pousser l'investigation au-delà des bornes de la conscience" ⁶¹.

61 "Religions comparées des peuples sans écritures", *op. cit.*, p. 85.

Ainsi, la vocation universaliste de la société occidentale ⁶², et donc sa science ⁶³ est toute relative, dans la mesure où celle-ci est présente, mais non objectivée de la même manière. La psychanalyse s'y inscrit, même si on lui récuse cette place et Lévi-Strauss n'a d'ailleurs jamais interrogé ni récuser la psychanalyse sous l'angle épistémologique. Si cette objectivation est différente, comment le savons-nous, pris que nous sommes, nous, occidentaux, dans les rêts de notre système scientifique ? Apparemment, pour Lévi-Strauss, seul le recours à la méthode structurale permet de sortir de cette impasse. Il affirme en effet, à la fin du dernier volume des *Mythologiques*, peu après avoir noté les différences de genèse qu'il perçoit entre psychanalyse et structuralisme : "l'interprétation structuraliste... consiste à expliciter un système de rapports que les autres variantes ne faisaient qu'incarner, elle se les intègre et s'y intègre sur un nouveau plan où s'opère la fusion définitive du fond et de la forme, et qui n'est pas susceptible de nouvelles incarnations" ⁶⁴.

Malgré ses annotations, ici ou là, sur "l'absolue supériorité" du discours scientifique, Lévi-Strauss s'aventure à mettre sur le même pied

62 En 1952, Lévi-Strauss notait, bien avant qu'une telle idée devienne un poncif à la mode, qu'il appartenait à l'Occident d'avoir eu recours aux lois raciales et aux camps d'extermination pour régler les problèmes raciaux alors que l'Inde et l'Asie ont réglé ces questions sans discrimination. L'instauration du système des castes avait pour souci "d'éviter que les groupes sociaux (de même que les espèces animales) *n'empiètent* les uns sur les autres" ("Orient et Occident", *Psyché*, Vol. III, n° 4, 1952, p. 631). L'histoire récente relativiserait un tel jugement. S'il reconnaît que "c'est grâce à l'apparition des religions monothéistes que le rationalisme a pu se développer et la science se constituer. Le prix à payer, en revanche, ce fut l'intolérance, l'impérialisme, la certitude de détenir seul la raison et la vérité" (Interview, *Le Figaro* du 16 septembre 1991).

63 Lévi-Strauss ne conteste pas pourtant la supériorité du savoir scientifique "Il est vrai qu'à cet emploi ouvertement souhaité d'outils logico-mathématiques, une objection préjudicielle a été faite pour m'enfermer dans un autre genre de contradiction. Ces outils, dit-on, appartiennent à l'arsenal épistémologique de notre propre civilisation; en prétendant les appliquer à une matière première prélevée dans des sociétés différentes pour améliorer la connaissance que nous pouvons prendre de celle-ci, je ferais preuve d'un ethnocentrisme naïf, transposant au domaine de la connaissance celui dont, par ailleurs, j'affirme vouloir me dégager en retrouvant, dans la logique sous-jacente des mythes, les règles qui engendrent le discours authentique de chacune de ces sociétés. ... Adopter les perspectives du savoir scientifique ne revient donc pas à réintégrer subrepticement des cadres épistémologiques propres à une société pour expliquer les autres; c'est, au contraire, constater, comme l'étude des systèmes de parenté australiens me l'a pour la première fois enseigné, que les formes les plus neuves de la pensée scientifique peuvent se sentir de plain-pied avec les démarches intellectuelles de sauvages par ailleurs démunis des moyens techniques qu'au cours de ses phases intermédiaires, le savoir scientifique avait pourtant permis d'acquérir. C'est donc, au moins sur ce plan particulier, réconcilier le fait incontestable du progrès de la connaissance avec la chance de récupérer tant de richesse, que ce même progrès avait sacrifiées au départ; c'est enfin se situer sur un terrain où la pensée abstraite et le savoir théorique, allant de l'avant, s'aperçoivent qu'ils retrouvent en même temps, par un mouvement rétrograde nullement incompatible avec l'autre, les leçons inépuisables d'un monde sensible qu'ils avaient d'abord cru devoir récuser. Rien ne serait plus faux que d'opposer des types de savoir conçus comme irréductibles les uns aux autres au cours des siècles, et entre lesquels le passage se ferait de manière abrupte et inexplicable" (*L'Homme nu*, op. cit., p. 569).

64 *L'Homme nu*, op. cit., p. 561.

le discours des primitifs, celui des psychanalystes et le discours structuraliste et nie donc, de fait, toute supériorité d'un discours sur l'autre. Pour lui, la pertinence de l'analogie réside dans le fait que chaque discours propose une explication des phénomènes ou des objets en deçà desquels se saisit une structure ; le mythe de Sophocle est à ce titre identique à la lecture freudienne du mythe et celle-ci devient ainsi mythe à son tour ⁶⁵. De même, "en voulant imiter le mouvement spontané de la pensée mythique, notre entreprise, elle aussi trop brève et trop longue, a dû se plier à ses exigences et respecter son rythme. Ainsi ce livre sur les mythes est-il, à sa façon un mythe. A supposer qu'il possède une unité, celle-ci n'apparaîtra qu'en retrait ou au-delà du texte. En mettant les choses au mieux, elle s'établira dans l'esprit du lecteur" ⁶⁶. Il est vrai, selon Lévi-Strauss, que "Pour valider notre entreprise, il n'est pas besoin à nos yeux qu'elle soit assurée de jouir, pendant des années et jusque dans ses moindres détails, d'une présomption de vérité. Il suffit qu'on lui reconnaisse le modeste mérite d'avoir laissé un problème difficile en moins mauvais état qu'elle ne l'avait trouvé. N'oublions pas non plus qu'il ne saurait exister pour la science des vérités acquises. Le savant n'est pas l'homme qui fournit les vraies réponses ; c'est celui qui pose les vraies questions" ⁶⁷. Ainsi, Freud n'est pas plus savant que le shaman ; il est vrai que les questions posées par le shaman n'ont rien à envier à celles du psychanalyste. Que devient alors la vérité, du moins le coefficient de vérité, de la théorie et de la pratique ?

Si Freud n'est pas plus savant que le shaman, il n'est pas plus sorcier que lui.

Si tout est dans tout, et réciproquement, pourquoi privilégier un discours sur un autre ? Lévi-Strauss ne s'embarasse pas de cette logique lorsqu'elle permet de contester à la psychanalyse une *supériorité* sur le discours mythique et, à ce titre, une fonction de discours référent permettant d'interpréter un autre discours. Cette logique devrait également s'appliquer au discours structuraliste, ce qui, comme pour la psychanalyse, annulerait sa capacité à servir de cadre pour la compréhension du discours primitif. Or, pour Lévi-Strauss, il ne saurait exister de vérité que structuraliste. Du moins, pour éviter toute *supériorité* sur les autres discours et, surtout, pour en accepter la pertinence scientifique faudrait-il pouvoir montrer que le discours des primitifs est tout aussi scientifique, ce qui, en toute logique, requiert d'analyser le discours structuraliste à partir du discours primitif et non uniquement l'inverse, ceci permettrait, selon la formule de Popper, que l'un soit falsifiable et falsifié par l'autre.

65 "La structure des mythes", *op. cit.*,

66 *Le Cru et le cuit*, *op. cit.*, p. 14. Il suffirait de remplacer mythe par folie pour trouver la même idée chez Freud. En conclusion à son étude sur la paranoïa, il écrit : "L'avenir dira si la théorie contient plus de folie que je ne le voudrais, ou la folie plus de vérité que d'autres ne sont aujourd'hui disposés à le croire" (Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa. Le Président Schreber", in *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1970, p. 321).

67 *Le Cru et le cuit*, *op. cit.*, p. 15.

Lévi-Strauss ne dépasse pas cette notion pour son structuralisme, même s'il reconnaît par ailleurs que son interprétation d'un mythe est à ranger comme une des variantes connues de ce mythe⁶⁸. Implicitement au moins, il postule que son discours est "supérieur" à celui des primitifs ; admettre l'équivalence de tout discours, c'est courir les risques les plus absurdes, tant sur le plan scientifique qu'humain.

La supériorité — qui n'empêche pas les erreurs — du discours des sciences humaines sur le discours des primitifs tient aux lois et règles qu'il tente, au-delà du manifeste et de l'intuitif, de mettre en oeuvre avec objectivité pour rendre compte des productions humaines⁶⁹.

A s'en tenir aux déclarations de Freud et de Lévi-Strauss sur la nature humaine, une profonde analogie se dégage, chacun souhaite "illustrer le problème de l'invariant... de pair avec d'autres sciences... celle de l'universalité de la nature humaine"⁷⁰. Freud s'est également donné pour tâche "d'atteindre certaines formes universelles de pensée et de moralité"⁷¹ ; ici, les termes de pensée et de moralité n'ont pas le sens que l'anthropologue leur donne.

Ainsi, Lévi-Strauss aurait tout aussi bien pu atteindre son but en partant d'une société contemporaine. Il ne le fait pas. Pour parer une éventuelle critique, il s'en explique. Afin d'éviter que les résultats de la recherche ne soient déformés par les présupposés de l'observateur, il est

68 *L'homme nu*, op. cit., p. 561.

69 Les positions de Lévi-Strauss souffrent souvent d'ambiguïté.

Les idées prudemment développées se retrouvent assez bien résumées dans son fameux texte intitulé *Race et Histoire*, et que nous avons souvent cité. Y est également présente une dialectique de l'universel et du relatif, du général et du particulier qui rend parfois difficile toute saisie claire, sans ambiguïté, sinon des idées de l'auteur, du moins de leurs conséquences. Ceci est d'ailleurs probablement à l'origine du débat suscité par ce texte entre Lévi-Strauss et Roger Caillois. L'étonnant, outre la charge affective de la polémique chez l'anthropologue, y est l'incompréhension qu'il suscite; Lévi-Strauss reprochant à Caillois de ne pas avoir compris, voire bien lu, son texte. Celui-ci récusait ce reproche; et si le débat avait continué, cette dialectique aurait probablement perduré.

A relire aujourd'hui ce débat (R. Caillois, "Illusions à rebours ou qu'il ne suffit pas, pour avoir raison dans un débat, de s'y donner tort", in *La Nouvelle Revue Française*, n° 24, 1954, pp. 1011-1024 et n° 25, 1955, pp. 58-70. Réponse de Lévi-Strauss, "Diogène couché", in *Les Temps modernes*, n° 110, 1955, pp. 1187-1220. R. Caillois répondit à l'article, *ibidem*, pp. 1533-1535, suivi d'une réponse de Lévi-Strauss, *ibidem*, pp. 1535-1536.). A la lumière des autres travaux de Lévi-Strauss et surtout de sa critique de la psychanalyse, on est frappé de constater combien, malgré ses quelques erreurs et la réponse de Lévi-Strauss, R. Caillois avait finement perçu les impasses et inconséquences de ce qu'il faut bien appeler le rousseauisme naïf de Lévi-Strauss. Lévi-Strauss semble avoir eu conscience de s'être parfois dans son texte de 1952 laissé quelque peu emporter. Lors de la réédition de "Race et histoire" en 1974 (*Anthropologie structurale* deux p. 400) il remanie certains de ses propos, comme nous le signale Michel Panoff "Au lieu d'écrire comme en 1952 que les aborigènes australiens "furent les fondateurs de toute sociologie générale" et les "introduceurs de la mesure dans les sciences sociales", il se borne à saluer en eux "les précurseurs de toute sociologie familiale" et les "introduceurs de la rigueur spéculative appliquée à l'étude des faits sociaux" (Michel Panoff, *Les frères ennemis Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss*, Paris, Payot, 1993, p. 53 note 1).

70 "Le champ de l'anthropologie", op. cit., p. 35.

71 "Le champ de l'anthropologie", op. cit., p. 36.

souhaitable, autant que faire se peut, de maintenir une distance entre le sujet et l'objet : "c'est dans la mesure où les sociétés dites primitives sont très éloignées de la nôtre, que nous pouvons atteindre en elles ces "faits de fonctionnement général" dont parlait Mauss, qui ont une chance d'être "plus universels" et d'avoir "davantage de réalité" 72.

Lévi-Strauss s'est dans l'ensemble toujours maintenu dans cette perspective de recherche. Toutefois — abstraction faite de sa polémique avec Sartre, dans *La Pensée sauvage*, qui ne portait pas directement sur l'existentialisme — c'est surtout la psychanalyse qui retient son attention critique. A son égard, l'anthropologue semble n'avoir pu maintenir la distance qu'il préconisait de la part du chercheur à l'égard de son objet. Rares sont les occasions — comme sa polémique avec Caillois — où Lévi-Strauss s'est exprimé si subjectivement. Cette excursion scientifique à propos de la psychanalyse, relatée surtout dans *La Portière jalouse*, n'a rien d'une promenade ethnologique telle qu'il nous avait habitué à en contempler. La psychanalyse ne subit pas son arsenal méthodologique, et son discours, jamais étudié en lui-même, dans ses différences, ses écarts, etc., sert surtout à illustrer l'idée, plusieurs fois clamée, que les primitifs savaient déjà ce que la psychanalyse croit découvrir. Si le procédé permet de trouver le but recherché, à savoir l'universalité de la pensée, il traduit à sa manière un certain retour du refoulé, un manque de distance de l'ethnologue. Le titre de son dernier recueil d'articles : *Le Regard éloigné* a pourtant été choisi "de façon qu'il exprime ce qui fait à (ses) yeux l'essence et l'originalité de l'approche ethnologique" 73. Dans sa critique de la psychanalyse, Lévi-Strauss n'a pu garder cette distance qu'il revendique par ailleurs, du chercheur à l'égard de son objet d'étude. Pourtant, il a fait de cette identification le moyen privilégié d'accéder à la connaissance anthropologique : "Pour pénétrer des sociétés d'accès particulièrement difficile, il est obligé de se placer très en dehors (anthropologie physique, préhistoire, technologie) et aussi très en dedans par l'identification de l'ethnologue au groupe dont il partage l'existence, et l'extrême importance qu'il doit attacher — à défaut d'autres éléments d'information — aux moindres nuances de la vie psychique des indigènes" 74.

Que l'intelligence, l'imaginaire, l'invention soient des réalités psychiques constantes à travers l'histoire 75, nul n'en doute plus aujourd'hui. Mais, si ce constat conduit à relativiser toute découverte, à traiter la cure shamanique et la cure psychanalytique comme équivalentes, en réaction à une tendance occidentale à s'appropriier, et donc à minimiser, l'importance du progrès, il devient difficile d'admettre que le discours, la tentative de formalisation, en un mot la théorie explicative, puisse être

72 "Le champ de l'anthropologie", *op. cit.*, p. 39. Les phrases en guillemets à l'intérieur de la citation sont des propos de Mauss.

73 *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, p. 12.

74 "Réponses à des enquêtes. I Les trois humanismes", *op. cit.*, p. 321.

75 Peut-on pour autant écrire sans autre précision que "les sociétés que nous appelons primitives ne sont pas moins riches en Pasteur et en Palissy que les nôtres" (*Race et histoire*, *op. cit.*, p. 60).

identique dans toutes les cultures, la primitive comme la nôtre. Peut-on sérieusement écrire que la pensée mythique "manie avec une parfaite aisance des notions que, dans notre société, la psychanalyse vient tout juste de retrouver" ⁷⁶, comme s'il s'agissait d'une découverte exactement semblable ? L'affirmer, non seulement c'est faire fi de la spécificité, et donc de l'originalité, de la psychanalyse — en soit cela n'aurait pas d'importance si la critique résultait d'une prise en compte sérieuse des critères épistémologiques qui commandent l'appréciation — mais surtout c'est refuser toute pertinence scientifique au discours d'une théorie sur une autre. Lévi-Strauss dénie à l'oeuvre de Freud toute valeur scientifique : nul ne s'en plaindrait s'il abordait directement la question sans recourir pour étayer l'essentiel de son argumentation à une pensée extérieure au champ psychanalytique et à son objet. La pensée primitive avait donc son Freud, un Freud anonyme, collectif, mais tout aussi perspicace, comme d'ailleurs elle possédait ses Pasteur et ses Palissy ⁷⁷.

L'erreur de Lévi-Strauss tient au glissement incessant qu'il opère à l'égard de la psychanalyse dans ses rapports à la pensée entre un repérage du *symbolique*, de la forme, dont la meilleure illustration est exprimée dans "La structure des mythes", et une analyse du contenu. Il ne suffit pas de parler d'un même objet pour parler de la même chose. Parler "de" l'oralité ou "de" l'analité ou constater l'importance de la sexualité ne permet pas de conclure à l'identité des discours. Pour paraphraser Lévi-Strauss, ("il y a déjà de la psychanalyse dans les mythes, ce qui est tout le contraire de mettre les mythes dans la psychanalyse" ⁷⁸ on peut dire qu'il y a certes du mythe dans la psychanalyse ce qui est tout le contraire de mettre la psychanalyse — en tant que conceptualisation — dans le mythe.

C'est par les actes et par la suggestion qui, le plus souvent, les accompagne, que se caractérise la cure shamanique ; la cure psychanalytique, elle, se justifie par le rejet de telles pratiques. Historiquement d'ailleurs, la cure psychanalytique est née à partie de l'instant où Freud rejeta l'utilisation directe de la suggestion, des passages à l'acte et de l'hypnose.

Une autre différence, en quelque sorte méthodologique, tient à la visée que le discours des "primitifs" et celui de la psychanalyse s'assignent : si le premier s'élabore à partir d'un "sens commun" entaché d'idéologie, le second se construit à partir d'une recherche. Quel que soit l'avenir de la psychanalyse — à une époque où les neurosciences ont la prétention de conquérir le terrain qu'elle exploite — son existence ne dépend plus des conditions qui l'ont vu naître. Sa présence dans des aires culturelles différentes le montre, alors que le discours et la pratique de la cure shamanique sont inséparables et profondément ancrés de leur "socle" socio-culturel.

⁷⁶ *Paroles données*, op. cit., p. 111.

⁷⁷ *Race et histoire*, op. cit.

⁷⁸ R. Bellour, "Entretien avec Claude Lévi-Strauss", in *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 1979, p. 204.

Signalons — la chose est assez rare dans son oeuvre — qu'en 1952, la psychanalyse apparaît pourtant à Lévi-Strauss comme un progrès scientifique : "Le progrès scientifique ne consiste donc pas seulement dans la découverte de constantes caractéristiques pour chaque niveau, mais aussi dans l'isolement de niveaux non encore repérés, où l'étude de phénomènes donnés conserve une valeur stratégique. C'est ce qui s'est produit avec l'avènement de la psychanalyse qui a découvert le moyen d'établir des modèles correspondant à un nouveau champ d'investigation: la vie psychique du patient prise dans sa totalité" ⁷⁹. Ceci dans la mesure où, à l'instar de l'analyse structurale, elle a permis de comprendre la totalité de la vie psychique en isolant et en étudiant des niveaux de réalités psychiques inconnus.

4) Le progrès selon Freud

Nous avons vu dans les pages précédentes que Lévi-Strauss met en cause le concept de progrès comme évolution linéaire selon un schéma préétabli. Dans toute son oeuvre, son argumentation contre la psychanalyse se ramène à postuler une critique de cette notion essentielle dans le monde occidental. Les sociétés primitives, constate-t-il, ont également évolué, mais pas selon les critères établis par la civilisation occidentale. Celle-ci au nom du progrès, a justifié les extravagances les plus sordides ⁸⁰.

Qu'en est-il de Freud à ce sujet ? En d'autres termes, existe-t-il une critique psychanalytique du progrès comparable à la vision anthropologique lévi-straussienne ?

A quelques reprises dans son oeuvre — surtout après l'introduction du second dualisme pulsionnel (1920), au moment où il commence à réfléchir sur les méfaits de la civilisation — Freud exprime sa conception du progrès. Cette notion recouvre plusieurs réalités chez lui.

79 "La notion de structure en ethnologie", *op. cit.*, p. 312. Lévi-Strauss poursuit en ces termes "Ces considérations aideront à mieux comprendre la dualité (on serait tenté de dire : la contradiction) qui caractérise les études structurales. On se propose d'abord d'isoler des niveaux significatifs, ce qui implique le découpage des phénomènes. De ce point de vue, chaque type d'études structurales prétend à l'autonomie, à l'indépendance par rapport à tous les autres et aussi par rapport à l'investigation des mêmes faits, mais fondée sur d'autres méthodes. Pourtant, nos recherches n'ont qu'un intérêt, qui est de construire des modèles dont les propriétés formelles sont, du point de vue de la comparaison et de l'explication, réductibles aux propriétés d'autres modèles relevant eux-mêmes de niveaux stratégiques différents. Ainsi pouvons-nous espérer abattre les cloisons entre les disciplines voisines et promouvoir entre elle une véritable collaboration" (*op. cit.*, p. 312-313).

80 Dans "Diogène couché", Lévi-Strauss écrit "Une juste appréciation des immenses conquêtes de l'Occident ne m'empêche pas de percevoir l'étrange paradoxe qui lui a fait créer les ethnographes au moment même où il entreprenait la destruction de l'objet des études qu'il leur reconnaît; ni de prendre conscience du rôle d'alibi que nous sommes contraints à jouer. Alibi seulement? Peut-être aussi, précaution sage d'une civilisation qui nous mesure les cobayes et nous les prête un instant avant de les manger dans l'espoir malgré tout, que nos méthodes pourront un jour l'aider à comprendre les difficultés nouvelles qu'elle découvre en son sein" (*op. cit.*, p. 1214).

Il n'est probablement pas sans intérêt de relever que c'est après avoir écouté une conférence d'Alfred Adler intitulée "De la psychologie du marxisme" que Freud exprime pour la première fois, ou l'une des toutes premières fois, sa conception psychanalytique du progrès. Celle-ci annonce déjà les idées développées dans *Totem et tabou* (1913-1914) et plus tard dans *L'avenir d'une illusion* (1927) et *Malaise dans la civilisation* (1929). Le secrétaire de la Société psychanalytique de Vienne résume l'intervention de Freud du 10 mars 1909 en ces termes "Au début de la conférence, une formule lui est venue à l'esprit : tout le développement de l'humanité pourrait être caractérisé, du point de vue psychologique, par une formule où deux éléments seraient en évidence ; d'une part, il s'agit d'un élargissement de la conscience de l'humanité (analogue au processus par lequel des pulsions et des forces ayant agi jusque-là de façon inconsciente deviennent conscientes) ; d'autre part, il s'agit d'un progrès pouvant être décrit comme un refoulement qui progresse au cours des siècles. Notre civilisation consiste dans le fait que de plus en plus de nos pulsions deviennent sujettes au refoulement, comme on peut très joliment le montrer dans des créations poétiques (cf. Rank : le motif de l'inceste)." ⁸¹.

Dans le domaine de l'histoire de l'espèce humaine, *Totem et tabou* (1913) propose une analyse du progrès et de son aboutissement : l'instauration de l'interdit de l'inceste qui a permis le passage de l'état de nature à celui de culture ⁸². Les conséquences, (la culpabilité issue du meurtre primitif par exemple), de ces événements qui se sont déroulés voici plusieurs dizaines de millénaires, se sont-elles transmises de génération en génération? L'hypothèse d'une hérédité des caractères acquis est indispensable pour comprendre le progrès de l'espèce humaine. Freud ne peut guère s'en passer, bien qu'il sache, en 1938, que "l'attitude actuelle de la science biologique, (...) ne veut rien savoir de la transmission des caractères acquis aux descendants" ⁸³ — : "Si les processus psychiques d'une génération ne se transmettaient pas à une autre, ne se continuaient pas dans une autre, chacune serait obligée de recommencer son apprentissage de la vie, ce qui exclurait tout progrès et tout développement" ⁸⁴.

Le progrès de la vie psychique se mesure d'abord à l'aune de l'histoire phylogénétique, ensuite à celle de l'historicité humaine. Ainsi, la spécificité de la religion monothéiste empruntée par les Juifs aux égyptiens dut agir "sur le peuple juif et façonner à la longue son caractère par le refus de la magie et de la mystique, l'incitation à accomplir des progrès dans la vie de l'esprit, l'encouragement à des sublimations, comment le peuple, animé par la possession de la vérité, pénétré de la conscience de l'élection, en arriva à faire grand cas des choses intellectuelles et à mettre l'accent sur l'éthique, et comment les destinées affligeantes, les déceptions réelles

81 *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, T. 2, 1908-1910, Paris, Gallimard, 1978, p. 173.

82 Thème développé dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, op. cit.,

83 *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, p. 196.

84 *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1972, p. 181.

de ce peuple purent renforcer toutes ces tendances" ⁸⁵. L'adéquation de l'individu ou du groupe à son histoire révèle le progrès accompli par l'humanité. En ce sens, poursuit Freud, pour les Juifs, par exemple, "La réintégration du père primitif dans ses droits historiques fut un grand progrès".

Le progrès, conçu comme un processus d'humanisation, apparaît dans ce registre, d'essence qualitative, ce que traduit à sa manière la célèbre formule freudienne : "Là où était du ça, doit devenir du moi" ⁸⁶. Non que tout doive être sacrifié à la raison, et que le but du travail analytique soit d'adapter le patient à l'environnement ; mais que le progrès, pour la société comme pour l'individu, se mesure en jeu dialectique entre le principe de plaisir et le principe de réalité ; et que sa finalité consiste moins à remplacer celui-ci par celui-là mais plutôt à accéder au plaisir en tenant compte de la réalité. L'avancée vers le progrès n'exige pas une adaptation à n'importe quelle réalité, ou un rejet de tout principe de plaisir. Elle nécessite en premier lieu un accès à plus de vérité, synonyme alors de perception et d'évaluation de la réalité extérieure. Elle ne peut aboutir qu'en renonçant à la domination unique du principe de plaisir. Cette démarche constitue la condition indispensable à la conquête de la nature et à la possibilité d'une organisation sociale.

Si Freud accepte l'idée d'une évolution de l'humanité à travers trois phases successives : animiste, religieuse et scientifique ⁸⁷, c'est moins pour établir des lois, à l'instar des trois âges de l'humanité de Vico (divin, héroïque, humain) ou des trois célèbres états d'Auguste Comte, que pour appréhender le progrès de l'espèce humaine dans ses rapports avec la nature. En d'autres termes, son but consiste à établir l'évolution des rapports du principe de plaisir au principe de réalité : à la phase animiste l'homme s'attribue la toute puissance, à la phase religieuse, il la confère aux dieux, et à la phase scientifique, il se résigne aux nécessités naturelles, comme la mort ⁸⁸.

Au chapitre du progrès de la conquête de la nature par l'homme, Freud proche parfois de Lévi-Strauss s'interroge en ces termes : "Tandis que l'humanité a fait des progrès constants dans la conquête de la nature et est en droit d'en attendre de plus grands encore, elle ne peut prétendre à un progrès égal dans la régulation des affaires humaines et il est vraisemblable qu'à toutes les époques comme aujourd'hui, bien des hommes se sont demandé si cette partie des acquisitions de la civilisation méritait vraiment d'être défendue" ⁸⁹.

Freud ne dissocie pas cette conquête de son revers : "il semble (...) que toute la civilisation doive s'édifier sur la contrainte et le renoncement aux instincts" ⁹⁰. Quelques lignes après, il émet un jugement ethnocentrique

⁸⁵ *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 19__, p. 177.

⁸⁶ *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse, op. cit.*, p. 110.

⁸⁷ *Totem et tabou, op. cit.*, p. 92.

⁸⁸ *Totem et tabou, op. cit.*, p. 103.

⁸⁹ *L'avenir d'une illusion*, Paris, P.U.F., 1971, p. 9.

⁹⁰ *L'avenir d'une illusion, op. cit.*, p. 10.

et quelque peu négatif — ce contre quoi s'élève Lévi-Strauss — à l'encontre des peuples civilisés : "l'homme est pourvu des dispositions instinctives les plus variées, et les évènements précoces de l'enfance impriment à celles-ci leur orientation définitive. C'est aussi pourquoi les limites dans lesquelles un homme est éduicable déterminent celles dans lesquelles une telle modification de la culture est possible. Il est permis de douter qu'un autre milieu civilisateur puisse, et dans quelle mesure, éteindre les deux caractères des foules humaines, qui rendent si difficile la conduite des affaires humaines. Cependant l'expérience n'a pas encore été faite. Un certain pourcentage de l'humanité — en vertu d'une disposition pathologique ou d'une force excessive de l'instinct —, restera sans doute toujours asociale, mais si l'on parvenait à réduire, jusqu'à n'être plus qu'une minorité, la majorité d'aujourd'hui hostile à la culture, on aurait fait beaucoup, peut-être tout ce qui se peut faire... Je suis loin de vouloir porter un jugement sur la grande expérience culturelle qui se poursuit actuellement dans la vaste contrée étendue entre l'Europe et l'Asie. Je n'ai ni la compétence ni la capacité voulue pour décider si elle est praticable, pour éprouver l'efficacité des méthodes employées, ou pour mesurer la largeur de la faille inévitable séparant intention et réalisation. Ce qui se prépare là-bas échappe en tant qu'inconclu à l'observation, tandis que notre civilisation, depuis longtemps fixée, offre une riche matière à notre étude" ⁹¹.

Sur le plan de la vie affective, le progrès ne semble pas avoir tout résolu, mais plutôt accentué la capacité névrotique de l'être humain. Ce n'est pas tant le progrès dans la maîtrise de la nature qui a rendu l'homme civilisé moins enclin que le "sauvage" au bonheur, mais son éloignement de la nature qui n'a pu permettre au premier de continuer à jouer son rôle bienfaiteur : "Faute d'observations suffisantes et de compréhension de leurs us et coutumes, les Européens imaginèrent que les sauvages menaient une vie simple et heureuse, pauvre en besoins, telle qu'elle n'était plus accessible aux explorateurs plus civilisés qui les visitaient. Sur plus d'un point l'expérience ultérieure est venue rectifier ces jugements. Si la vie leur était en effet plus facile, on avait maintes fois commis l'erreur d'attribuer cet allègement à l'absence des exigences si complexes issues de la civilisation, alors qu'il était dû en somme à la générosité de la nature et à toutes les commodités qu'elle offre aux sauvages de satisfaire leurs besoins vitaux. Quant à la dernière de ces circonstances historiques, elle se produit lorsque nous apprîmes à discerner les mécanismes des névroses, lesquelles menacent de saper la petite part de bonheur acquis par l'homme civilisé. On découvrit alors que l'homme devient névrosé parce qu'il ne peut supporter le degré de renoncement exigé par la société au nom de son idéal culturel, et l'on en conclut qu'abolir ou diminuer notablement ces exigences signifierait un retour à des possibilités de bonheur" ⁹².

91 *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 12-13.

92 *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F. 1973, p. 34.

Le progrès serait-il au contraire la condition du bonheur ? "Il est encore une autre cause de désillusion. Au cours des dernières générations, l'humanité a fait accomplir des progrès extraordinaires aux sciences physiques et naturelles et à leurs applications techniques ; elle a assuré sa domination sur la nature d'une manière jusqu'ici inconcevable. Les caractères de ces progrès sont si connus que l'énumération en est superflue. Or, les hommes sont fiers de ces conquêtes, et à bon droit. Ils croient toutefois constater que cette récente maîtrise de l'espace et du temps, cet asservissement des forces de la nature, cette réalisation d'aspirations millénaires, n'ont aucunement élevé la somme de jouissance qu'ils attendent de la vie. Ils n'ont pas le sentiment d'être pour cela devenus plus heureux. On devrait se contenter de conclure que la domination de la nature n'est pas la seule condition du bonheur, pas plus qu'elle n'est le but unique de l'oeuvre civilisatrice, et non que les progrès de la technique soient dénués de valeur pour "l'économie" de notre bonheur" ⁹³.

Si par certains aspects de ce texte, Freud rejoint le Lévi-Strauss de *Race et histoire* et de "Diogène couché", d'autres par contre l'en éloignent. Le progrès porte avec lui son lot de malheurs et offre parfois ce "plaisir à bon marché" "prôné par l'anecdote connue : le procédé consiste à exposer au froid sa jambe nue, hors du lit, pour avoir ensuite le "plaisir" de la remettre au chaud. Sans les chemins de fer, qui ont supprimé la distance, nos enfants n'eussent jamais quitté leur ville natale, et alors qu'y eût-il besoin de téléphone pour entendre leur voix ? Sans la navigation transatlantique, mon ami n'aurait point entrepris sa traversée, et je me serais passé de télégraphe pour me rassurer sur son sort. A quoi bon enrayer la mortalité infantile si précisément cela impose une retenue extrême dans la procréation, et si en fin de compte nous n'élevons pas plus d'enfants qu'à l'époque où l'hygiène n'existait pas, alors que d'autre part se sont ainsi compliquées les conditions de notre vie sexuelle dans le mariage et que se trouve vraisemblablement contrariée l'action bienfaisante de la sélection naturelle ? Que nous importe enfin une longue vie, si elle nous accable de tant de peines, si elle est tellement pauvre en joies et tellement riche en souffrance que nous saluons la mort comme une heureuse délivrance ?" ⁹⁴.

Avec *Malaise dans la civilisation* Freud s'affirme plus prudent que dans *L'Avenir d'une illusion* : la civilisation, et donc le progrès, est également sources de "notre misère", car elle exige des renoncements. L'optimisme outrancier a disparu, le progrès qui a consisté à dominer la nature a fait de l'homme "presque un dieu" ⁹⁵, mais "pour semblable qu'il soit à un dieu, l'homme d'aujourd'hui ne se sent pas heureux" ⁹⁶. Ce relativisme ne rapproche pas pour autant Freud de la vision lévi-Straussienne du progrès, car pour le psychanalyste les activités psychiques supérieures,

⁹³ *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 34-35.

⁹⁴ *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 35-36.

⁹⁵ *Malaise dans la civilisation*, p. 39.

⁹⁶ *Malaise dans la civilisation*, p. 40.

productions intellectuelles, scientifiques et artistiques, représentent les traits les plus caractéristiques de la civilisation et "que l'on cherche à voir en eux la plus haute création de l'esprit humain, ou simplement de déplorables divagations, on est de toute façon obligé de reconnaître que leur existence, plus spécialement leur prédominance, indique un niveau élevé de culture"⁹⁷.

Freud n'idéalise pas le progrès. Il ne croit pas qu'il puisse résoudre tous les problèmes qui se posent à l'homme et sa grandeur ne peut-être que relative. Concernant ses propres découvertes, Freud aime citer la sentence du satiriste viennois : "Tout progrès n'est jamais qu'à demi aussi grand qu'il n'y paraît au premier abord"⁹⁸. Croire à la toute puissance du progrès ne serait-ce pas s'adonner à une *Weltanschauung* dont la psychanalyse doit absolument se protéger⁹⁹ ?

Rien ne permet d'affirmer que nous sommes aujourd'hui plus heureux que les hommes des civilisations passées. Le bonheur, notion subjective, résulte de forces antagonistes logées au tréfonds de chacun. Et Freud conclut *Malaise dans la civilisation* par ces mots : "La question du sort de l'espèce humaine me semble se poser ainsi : le progrès de la civilisation saura-t-il, et dans quelle mesure, dominer les perturbations apportées à la vie en commun par les pulsions humaines d'agression et d'auto-destruction ? A ce point de vue, l'époque actuelle mérite peut-être une attention toute particulière. Les hommes d'aujourd'hui ont poussé si loin la maîtrise des forces de la nature qu'avec leur aide il leur est devenu facile de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier. Ils le savent bien, et c'est ce qui explique une bonne part de leur agitation présente, de leur malheur et de leur angoisse. Et maintenant, il y a lieu d'attendre que l'autre des deux "puissances célestes", l'Eros éternel, tente un effort afin de s'affirmer dans la lutte qu'il mène contre son adversaire non moins immortel"¹⁰⁰.

Le progrès n'a pas pour autant balayé toutes les croyances primitives. Certaines ont vu leur pouvoir quelque peu atténué. D'autres au contraire ont persisté. C'est ainsi que "le progrès social et technique de l'humanité a été moins préjudiciable au tabou qu'au totem"¹⁰¹.

A la fin de sa vie, à l'époque où les Allemands sont à Vienne, où le nazisme menace l'Europe, la domination des forces destructrices ne lui semble plus guère douteuse "Nous vivons en un temps particulièrement curieux. Nous découvrons avec surprise que le progrès a conclu un pacte avec la barbarie"¹⁰².

Comme Lévi-Strauss, Freud refuse la religion du progrès, conscient qu'il véhicule des maux aux effets imprévisibles et désastreux. Il parle

97 *Malaise dans la civilisation*, p. 43.

98 Freud, *La question de l'analyse profane*, Paris, Gallimard, 1985, p. 43.

99 "Sur une *Weltanschauung*", *Nouvelle conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 211-243.

100 *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 107.

101 *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 6.

102 *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, *op. cit.*, p. 131.

même de "régression culturelle" : "Une partie de l'humanité vivante, écrit-il en 1936, (...) semble présentement passer par une régression culturelle allant du sentiment de culpabilité à l'agression, qui est la source originelle de la conscience morale. Il y a eu antérieurement aussi, ajoute-t-il, de telles périodes, la période actuelle ne durera pas non plus"¹⁰³. La réflexion de Freud sur le progrès est centrée sur l'évolution affective de l'homme, à la différence de Lévi-Strauss qui lui s'intéresse essentiellement au progrès comme réalisation technico-culturelle. Bonheur et angoisse guident l'évolution des individus et des peuples pour Freud. La fin de l'histoire, non celle annoncée par Kojève, mais tout simplement la disparition de l'humanité, est possible, dans la mesure où Thanatos domine implacablement l'"Eros éternel". Qu'il existe ou non une "coalition entre les cultures"¹⁰⁴ — dont est fonction pour Lévi-Strauss le progrès — le progrès pour le psychanalyste ne dépend pas à l'origine d'"écarts différentiels"¹⁰⁵ entre les sociétés, mais des enjeux affectifs à l'oeuvre. De la possibilité de leurs destins dépend le destin de l'humanité.

Freud ne serait probablement pas opposé à la critique qui reproche au progrès ses effets dévastateurs et son illusion de croire qu'il "civilise" l'homme. Sa position est toutefois éloignée d'un rousseauisme naïf qui rejeterait toute maîtrise de la nature, car la souffrance humaine résulte pour une large part de "la puissance écrasante de la nature"¹⁰⁶ et qu'il est donc nécessaire de protéger l'homme "contre la nature"¹⁰⁷.

Quel que soit le jugement de Lévi-Strauss sur l'oeuvre de Freud et sur sa conception du progrès, il accepterait probablement volontiers la conclusion de *Malaise dans la civilisation* : "Non, notre science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de croire que nous puissions trouver ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner"¹⁰⁸.

A regarder de près les propos de Freud, il se dégage en fait deux conceptions du progrès. L'une s'intéresse aux dimensions sociologiques et techniques dont le but est de conduire par la maîtrise de la nature au bonheur. A ce niveau, il peut arriver que les moyens mis en oeuvre atteignent un but opposé à celui recherché, ou qu'on s'illusionne sur la possibilité d'atteindre le but. L'autre conception apparaît inhérente au processus même de l'évolution de la psyché envisagée par la psychanalyse ; le progrès est alors conçu selon un schéma temporel qui s'apparente à l'évolutionisme darwinien de Haeckel pour qui l'ontogénèse récapitule la

103 lettre du 1-2-1936 à Georg Hermann, in " '...Que nous ne sommes pas morts' : lettres inédites de Sigmund Freud à Georg Hermann", *Revue Internationale d'Histoire de la Psychanalyse*, n° 2, 1989, P.U.F., p. 257.

104 *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 418.

105 *Ibidem*, p. 418.

106 Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 32.

107 *Ibidem*, p. 37.

108 Freud, *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 80.

phylogénèse. Le passage d'un stade à un autre constitue en lui-même un "progrès" ¹⁰⁹ indispensable au développement harmonieux de l'individu.

Cette dernière conception assigne un sens au progrès, sens inéluctable en général qui trouve sa justification dans la nature humaine, produit d'une histoire phylogénétique. Au contraire, le progrès technico-sociologique dont parle Freud par ailleurs n'obéit à aucun sens, n'est présidé par aucune nécessité ; d'où la possibilité d'en freiner la marche en avant sans pour autant faire obstacle à l'évolution générale de la société. Le progrès pour l'histoire individuelle, le développement psychosexuel, peut se comprendre comme la reprise du sens de l'histoire phylogénétique, lequel sens n'est jamais postulé au préalable mais toujours construit dans l'après-coup.

La conception du progrès chez Freud s'apparente plus à celle de Fontenelle dans ses *Essais sur l'histoire* qui étudient l'histoire de l'esprit humain, de ses passions, de sa morale, plutôt qu'à l'historiographie événementielle, et à ces philosophies de l'histoire qui ignorent les réalités concrètes des hommes. Si Freud peut s'apparenter au Turgot du *Plan sur l'histoire universelle* pour lequel le savoir est accumulation, il se refuse à en être dupe, et à ériger le progrès en principe idéal. S'il accepte de considérer, tel Kant, la liberté comme un progrès, il reste réfractaire à toute philosophie ou à toute politique qui trouverait un sens à l'histoire, fut-ce sous l'égide du progrès — ses considérations sur le communisme dans ses *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* en font foi.

La critique lévi-straussienne du progrès, son idéalisation rousseauiste, parfois naïve, des cultures primitives et ses jugements négatifs du monde occidental manquent souvent de discernement et, en fait, de démonstrations rigoureuses. Ses appréciations s'énoncent parfois comme des jugements, que la méthode structuraliste ne semble guère capable d'étayer, d'où l'impression que l'anthropologue s'érige dans ce domaine plus en "humaniste" qu'en scientifique. Comment d'ailleurs, avec une approche qui exclut délibérément tout recours à la dynamique des affects et ne privilégie que la logique formelle de l'inconscient au détriment de ses représentations, peut-on étudier des différences qualitatives et démontrer la supériorité morale des uns sur les autres ?

Bien que Lévi-Strauss affirme à plusieurs reprises qu'il s'interdit de juger, son oeuvre témoigne de l'illusion de croire que l'ethnologue puisse se protéger de tout jugement moral dans ses recherches. *De Tristes tropiques* à *Regarder, écouter, voir* nous sommes souvent gênés par les appréciations et les jugements émis sur telle société par rapport à telle autre sans que soit au préalable clairement définie l'universalité de la morale — au sens kantien du terme. Lévi-Strauss s'en garde bien. Il manifeste dans ce domaine une attitude théorique que la pratique a beaucoup de difficulté à confirmer. Raymond Aron a bien perçu la question essentielle que soulève la position lévi-straussienne du relativisme culturel "Est-il impensable,

109 "Un enfant est battu". Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles" (1919), in *Névrose, psychose et perversion*, op. cit., p. 243.

pour M. Lévi-Strauss, qu'en dépit de la diversité des moralités (au sens hégélien) ce qui est bon dans une société le soit aussi dans toutes les autres? Des jugements universels sur des comportements moraux sont-ils incompatibles avec le relativisme culturel?

Pour la vérité scientifique, l'acceptation de l'universalité ne soulève probablement pas d'objections majeures ; pour la qualité morale, la négation me paraît presque impossible, la modalité de l'affirmation incertaine" 110.

Après avoir reconnu la difficulté de répondre à cette question et affirmé que l'ethnologue s'interdit de juger, Lévi-Strauss conclut par ces termes dont il nous semble avoir eu parfois quelques difficultés à s'y conformer lui-même : "Je n'essaierai donc pas de répondre à cette question. Je dirai que c'est une aporie, que nous devons vivre avec elle, tâcher de la surmonter dans l'expérience du terrain, en renonçant, par sagesse, à lui donner une réponse théorique." 111.

Conclusion

Il y a chez Lévi-Strauss un refus, voire une impossibilité, de prendre en considération la spécificité de l'oeuvre de Freud. Cette attitude de "bricolage" à l'égard de la psychanalyse le conduit à ne jamais entamer de véritable dialogue avec elle, même quand celle-ci aborde des champs théoriques identiques. Lévi-Strauss ne s'est jamais situé dans une perspective complémentariste 112 propre à déterminer si son structuralisme pouvait éclairer la psychanalyse ou, inversement, si celle-ci pouvait compléter sa propre méthode. Il s'est voulu occupant les mêmes *topos* que Freud. La réussite de sa démarche devait exclure la psychanalyse. A l'égard de l'oeuvre de Freud, son discours de négation-exclusion est perceptible depuis toujours, quoique de façon moins explicite au début. R. Bastide semble avoir perçu ce mouvement, mais il n'en tire pas les conclusions voulues, lorsqu'il écrit que "*L'anthropologie structurale* ne conquiert son autonomie scientifique que par le rejet du freudisme" 113. Ce constat limité peut s'appliquer pertinemment à toute l'oeuvre de Lévi-Strauss.

Un aspect capital de la cure psychanalytique n'a jamais été abordé dans ce travail : l'affect. Le refus lévi-straussien de prendre en considération l'affect dans ses analyses marque l'impossibilité d'un véritable

110 Discussion à Lévi-Strauss, "Culture et nature. La condition humaine à la lumière de l'anthropologie", *Commentaire*, n° 15, automne 1981, p. 372.

111 Discussion avec Lévi-Strauss, "Culture et nature. La condition humaine à la lumière de l'anthropologie", *Commentaire*, n° 15, automne 1981, p. 372

112 Devereux tentera par contre ce travail avec l'oeuvre de Lévi-Strauss au sujet de la parenté dans "Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté" (1965), in *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, pp. 169-199. Le mythe a fait l'objet de la part d'André Green d'une conceptualisation qui tient compte des acquis freudien, winnicottien et lévi-straussien : "Le mythe : un objet transitionnel collectif", in *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard 1980, n° 1, pp. 99-131.

113 R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, P.U.F., 1972, p. 200.

dialogue avec la psychanalyse. Dans "l'efficacité symbolique" et dans "Le sorcier et sa magie" la question n'est jamais soulevée, alors qu'elle constitue à nos yeux l'élément essentiel qui aurait permis un approfondissement sérieux de la parenté entre la cure shamanique et la cure psychanalytique. Le statut que Lévi-Strauss assigne à l'affect dans "Le final" de *L'Homme nu* éclaire après-coup tant l'incompréhension qu'il témoigne à l'égard de Freud que sa difficulté à offrir une analyse convaincante des enjeux dans la cure shamanique et dans la cure psychanalytique ¹¹⁴. Ce "Final" énonce clairement une "métapsychologie structuraliste".

Ce refus, indispensable à son structuralisme ¹¹⁵, rend illusoire une complémentarité sérieuse entre l'anthropologie structuraliste et la psychanalyse de Freud.

Un raisonnement récurrent chez Lévi-Strauss le conduit à assimiler savoir des peuples sans écriture et conceptions psychanalytiques : il s'appuie sur une analogie de surface entre les descriptions des uns et la théorisation de l'autre, comme si concepts et méthode y étaient identiques. La notion même de science dans ses dimensions épistémologique et historique, et celle de modèle logique parvenue à maturité sont récusées implicitement, mais nettement. Entre l'oeuvre de Freud et celle des "primitifs", aucune différence ou nouveauté n'est dans ce domaine perceptible.

Si tout un courant historiographique, au mépris de l'originalité de Freud, voit en la psychanalyse l'aboutissement sans rupture d'un savoir plus ou moins reconnu qui s'organise surtout au XIXème siècle, Lévi-Strauss, lui, ne peut évidemment postuler une quelconque filiation entre le discours des "primitifs" et la psychanalyse. L'antériorité de l'un sur l'autre ne résulte donc pas d'une évolution, d'une mutation, ou, pour parler comme Bachelard, d'obstacles épistémologiques. Bien que l'anthropologue ne le fasse pas, il aurait été opportun pour sa démonstration d'utiliser le terme de structure et d'énoncer l'idée que les découvertes freudiennes étaient présentes *antérieurement* et dans une *autre topique* culturelle. Ceci qui lui permettrait d'en gommer l'originalité et résume à peu près son point de vue implicite.

Nous nous confrontons là à l'aspect le plus obscur de l'oeuvre de Lévi-Strauss, formulé, par exemple, de façon littéraire ou philosophique dans l'"Ouverture" de *Le cuit et le cru* et dans le "Final" de *L'Homme nu*. Ceci est pourtant son voeu affirmé à maintes reprises mais son épistémologie, telle qu'elle s'observe dans la "confrontation" qu'il mène à l'égard de la psychanalyse, s'apparente en fait moins au modèle de la science de la nature qu'à *l'esprit* d'une épistémologie. Celle-ci serait défendue par exemple par Feyerabend qui insiste surtout sur la relativité des théories scientifiques dans la mesure où elles sont fondées sur des croyances

114 Nous aborderons dans un prochain travail à paraître cette question.

115 Il est intéressant de noter que Lacan témoigne également d'une même attitude à l'égard de l'affect "Dans le champ freudien ... l'affect est inapte à tenir le rôle du sujet protopathique, puisque c'est un service qui n'a pas de titulaire" ("Subversion du sujet et dialectique du désir" (1960) in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 799).

collectives. Dans son *Contre la méthode* ¹¹⁶, Feyerabend tente de montrer surtout à propos de la physique que la science ne saurait être supérieure à d'autres formes de savoir. Ce constat peut apparaître plus pertinent encore dans le domaine des sciences humaines. Le "tout est bon" méthodologique de Feyerabend, devient un "tout est bon" théorique chez Lévi-Strauss. Plus que toutes ses autres confrontations avec les oeuvres des penseurs modernes, celle avec les oeuvres des psychanalystes est imprégnée d'idéologie, ainsi que nous avons tenté de le montrer ¹¹⁷. Il ne s'agit pas tant de savoir si la psychanalyse est vraie ou fausse, mais plutôt de montrer qu'elle n'a rien d'une science.

Son idéologie résulte beaucoup plus d'une définition selon Raymond Aron insistant surtout sur l'importance des jugements de valeur et exprimant une conception du monde et de l'avenir où évidemment le savoir psychanalytique ne saurait perdurer ¹¹⁸. En se tournant vers le savoir des "primitifs" sans s'interroger sur sa validité, Lévi-Strauss croit alors posséder les armes qui au mieux corrigent les égarements de Freud, au pire démontrent leurs inconséquences historiques.

Si la psychanalyse n'est que l'expression moderne d'un savoir ancien, de telle sorte qu'on puisse considérer le savoir des primitifs comme un précurseur partiel de la théorie psychanalytique, comment se fait-il que ceci soit resté ignoré jusqu'à ce que Lévi-Strauss nous le signale ? Refus d'admettre par ethnocentrisme la "supériorité" des primitifs sur l'homme occidental moderne, ou impossibilité, par manque de connaissances, de saisir l'originalité et la portée de la culture primitive ? Quelles que soient les raisons qui nous auraient aveuglés, il apparaît évident que la richesse de la culture primitive ne pouvait être appréhendée dans toute sa spécificité que dans l'après-coup, une fois établi le savoir psychanalytique qui en permet la lecture, à la manière de Lévi-Strauss.

Qu'un savoir vienne éclairer la pertinence d'un autre savoir qui le précède ne signifie évidemment pas qu'il l'inclut, lui est supérieur ou possède une valeur scientifique plus grande. Pour Lévi-Strauss, la dialectique peut s'inverser et le savoir primitif peut compléter le savoir psychanalytique : "La comparaison avec la psychanalyse nous a permis d'éclairer certains aspects de la cure shamanique. Il n'est pas certain qu'inversement, l'étude du shamanisme ne soit pas appelé, un jour, à élucider des points restés obscurs de la théorie de Freud. Nous pensons particulièrement à la notion de mythe et à la notion d'inconscient" ¹¹⁹.

116 Feyerabend, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance* (1975), Paris, Seuil, 1979. Nous insistons sur la parenté de Lévi-Strauss avec l'esprit de l'épistémologie de Feyerabend ; l'argumentation méthodologique est évidemment différente chez les deux penseurs.

117 Le structuralisme n'étant plus de mode, il est peut-être possible aujourd'hui d'interroger l'idéologie présente dans l'oeuvre de Lévi-Strauss et d'en déterminer l'impact sur les formulations scientifiques ou pseudo-scientifiques.

118 Cf. à ce sujet *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy.

119 "L'efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 223.

Freud ne se serait probablement pas opposé à cette analyse. Tout est question d'interprétation. Pour qu'une comparaison soit valable, il est nécessaire qu'elle s'exerce sur des postulats identiques. Ce n'est pas le cas entre le savoir psychanalytique et le savoir primitif. C'est pour cette raison que Freud découvrit la psychanalyse, mais sans prétendre, bien au contraire, que ses idées restassent complètement ignorées.

Dans les réflexions finales de *Les mots et les choses*, Foucault, après avoir établi la spécificité de ces "contre-sciences" que sont la psychanalyse et l'ethnologie — toutes deux cherchent à étudier les processus inconscients — esquisse leur recoupement, leur complémentarité : "On devine l'importance symétrique d'une psychanalyse, qui, de son côté, rejoindrait la dimension d'une ethnologie, non pas par l'instauration d'une "psychologie culturelle", non pas par l'explication sociologique de phénomènes manifestés au niveau des individus, mais par la découverte que l'inconscient lui aussi possède — ou plutôt qu'il *est* lui-même une certaine structure formelle. Par là, ethnologie et psychanalyse viendraient, non pas se superposer ni même peut-être se rejoindre, mais se croiser comme deux lignes orientées différemment : l'une allant de l'élimination apparente du signifié dans la névrose, à la lacune dans le système signifiant par où celle-ci vient à se manifester ; l'autre allant de l'analogie des signifiés multiples (dans les mythologies, par exemples) à l'unité d'une structure dont les transformations formelles délivreraient la diversité des récits." ¹²⁰.

Cette ethnologie à laquelle se réfère Foucault est bien celle élaborée par Lévi-Strauss. Mais cet appel à l'entrecroisement de l'ethnologie et de la psychanalyse est resté complètement étranger à ce dernier : son attitude indique qu'il a plutôt cherché à déloger ce que son ethnologie est susceptible, croit-il, de remplacer.

Jacquy CHEMAUNI
Université de Caen

120 M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1977, p. 391-392.