Université Bordeaux Montaigne

Ecole Doctorale Montaigne Humanité (ED 480)

THESE DE DOCTORAT EN « PHILOSOPHIE »

UMRU 4574 Sciences, Philosophie, Humanités

Le transcendantal au prisme de l'anthropologie

Étude sur le destin du kantisme dans l'anthropologie française, de Durkheim à Lévi-Strauss

Présentée et soutenue publiquement le 24 octobre 2024 par

Dimitri ROBIN

Sous la Direction de Etienne BIMBENET

Membres du Jury :

Mélanie PLOUVIEZ, MCF, Université Cote d'Azur

Florence WEBER, Professeur, École Normale supérieur

Antoine GRANDJEAN, Professeur, Université de Lille

Gildas SALMON, Chargé de recherche, CNRS

UNIVERSITÉ BORDEAUX MONTAIGNE

ÉCOLE DOCTORALE MONTAIGNE HUMANITÉS

THÈSE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

LE TRANSCENDANTAL AU PRISME DE L'ANTHROPOLOGIE

ÉTUDE SUR LE DESTIN DU KANTISME DANS L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISE, DE DURKHEIM À LÉVI-STRAUSS

DIMITRI ROBIN

SOUS LA DIRECTION DE M. ÉTIENNE BIMBENET

Remerciements

Je remercie tout d'abord M. Étienne Bimbenet, pour avoir accepté de diriger ce travail, avec un soutien sans faille, tout au long de ces six années, et avec des conseils avisés, tant sur le fond que sur la forme. C'est quand je pensais ma thèse terminée qu'il m'a incité à remettre sur le métier l'ouvrage : ce fut le conseil le plus judicieux, qui m'a permis d'exprimer au mieux ce que je voulais. Je lui en suis reconnaissant.

Je suis également très reconnaissant à M. Antoine Grandjean, Mme Mélanie Plouviez, M. Gildas Salmon et Mme Florence Weber d'avoir accepté de faire partie de mon jury de thèse.

Je remercie le centre de recherche SPH, pour le contrat doctoral et la bourse de fin de thèse qui m'ont été accordés, et qui m'ont permis de mener à bien ce travail ; je remercie également les membres de mon comité de suivi de thèse, M. Jean-Philippe Narboux et M. Christophe Bouton, pour les conseils qu'ils m'ont dispensés.

Je dois dire aussi ma reconnaissance aux professeurs qui furent les miens à l'Université de Nantes, ainsi qu'à M. Jean-Claude Allano et M. Jean-Luc Nativelle.

Les avis éclairés et les relectures d'Henri Wagner me furent précieux ; les discussions et le soutien de mon ami Vincent Wistrand le furent tout autant : je les en remercie tous les deux vivement. Mes autres amis, ainsi que ma cousine, savent ce que ma thèse doit, directement ou indirectement, à leur amitié.

J'en viens, enfin, au dernier cercle de Hiéroclès, qui comprend ma mère, ma sœur et mon père : leur soutien indéfectible appelle encore bien davantage que des remerciements et de la reconnaissance.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements ... 2
TABLE DES MATIÈRES ... 3
CONVENTIONS D'ABRÉVIATIONS ... 10
INTRODUCTION. LE CONTEXTE PHILOSOPHIQUE DE LA NAISSANCE DE LA SOCIOLOGIE ET DE L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISES ... 14
1. La formation philosophique des sociologues et anthropologues français ... 16
2. Un accès au kantisme médiatisé par le néocriticisme ... 25
3. Conventionnalisme et genèse de l'analyse socio-anthropologique des catégories ... 29
4. Holisme, structuralisme et kantisme ... 33
5. L'anthropologie française comme champ ... 37
6. Présentation du plan ... 39
PROLOGUE. KANTISME ET ANTHROPOLOGIE : INCOMPATIBILITÉS ... 43
Introduction. *Quid juris ?* ... 44
1. Mode d'acquisition des catégories ... 46
2. Pureté, forme et contenu des catégories ... 49
3. Universalité et nécessité des catégories ... 52
4. Unicité de la table des catégories et possibilité de l'altérité ... 57
PARTIE 1. GÉNÉALOGIE DU RAPPORT CRITIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISE AU KANTISME : LA MÉDIATION DU NÉOCRITICISME ET DU CONVENTIONNALISME ... 63
CHAPITRE 1. NÉOCRITICISME, KANTISME ET ANTHROPOLOGIE ... 64
Introduction. Les intermédiaires entre les premiers anthropologues français et le kantisme : Renouvier, Hamelin et Boutroux ... 65
A. La critique de l''‘Analytique transcendantale'' ... 69
1. Débat à quatre : durkheimisme, néocriticisme, kantisme et aristotélisme ... 69
1.1. L'analyse socio-anthropologique des catégories, entre kantisme et aristotélisme ... 69
1.1.1. Le contenu des listes de catégories ... 71
1.1.2. La nature des catégories ... 74
1.1.3. Rapport des catégories avec la langue ... 77
1.1.4. Liste incomplète, table exhaustive ... 82
1.2. Analyse socio-anthropologique des catégories et néocriticisme ... 85
1.2.1. La catégorie de « substance » : vérité et croyance en la vérité ... 86
1.2.2. La catégorie de « relation » : nulle part et partout ... 90
2. La critique renouviériste de la table kantienne des catégories ... 94
2.1. Critique du « fil conducteur » ... 94
2.2. La psychologie de Kant et celle de Renouvier ... 97

2.2.1. Critique du psychologisme kantien 97
2.2.2. Psychologie renouviériste, critique de la raison impure, « homme total » maussien 99
3. Méthode de l'analyse néocriticiste des catégories 103
3.1. Divergences avec le point de départ et la méthode de Kant 103
3.1.1. Le point de départ kantien 103
3.1.2. Déduction des catégories ou vérification 105
3.2. L'universalité des catégories en question 111
B. La critique de l''‘Esthétique transcendantale'' 116
1. Par-delà intuition et concept : l'espace et le temps comme catégories 116
1.1. Critique de l'espace et du temps compris comme intuitions pures 116
1.2. Les divisions comme conditions de l'espace et du temps 119
1.3. Le problème de l'homogénéité de l'espace 122
2. Universalité et nécessité des propriétés de l'espace et du temps 125
CHAPITRE 2. CONVENTIONNALISME, KANTISME ET ANTHROPOLOGIE 129
Introduction. Le contexte conventionnaliste de la naissance de l'anthropologie française : Boutroux et Poincaré 130
A. La critique de la dichotomie kantienne entre *a priori* et *a posteriori* 134
1. La critique conventionnaliste de la dichotomie kantienne entre *a priori* et *a posteriori* 134
1.1. Les catégories, et *a priori* et *a posteriori*, ou ni *a priori* ni *a posteriori* (Boutroux et Poincaré). 134
1.2. Du conventionnalisme à la conception anthropologique des catégories comme institutions 137
2. Le renversement conventionnaliste de la vérité et de la nécessité kantiennes 141
2.1. La substitution du critère de la commodité à celui de la vérité 141
2.1.1. Le rapport des conventions à l'expérience 141
2.1.2. Exemple du principe de causalité compris comme un axiome (Durkheim) 146
2.2. Le rejet de la nécessité, au risque de l'arbitraire 149
2.2.1. Ni nécessité kantienne, ni arbitraire 149
2.2.2. Nécessité et arbitraire dans l'approche conventionnaliste de Mauss 153
B. La critique conventionnaliste du concept kantien d' « espace » 157
1. La fonction sociale des conventions spatiales 157
2. La fonction intellectuelle des conventions spatiales 160
2.1. Espaces pluriels 160
2.1.1. Possibilité et concevabilité d'autres espaces 160
2.1.2. Éducation, apprentissage tacite, espaces 163
2.2. Conventions et continuum 168
CHAPITRE 3. LES KANTISMES HYBRIDES DE DURKHEIM ET DE MAUSS 172
Introduction. Deux versions originales du kantisme 173
A. Le transcendantal chez Durkheim 175
1. La théorie durkheimienne de la connaissance comme théorie transcendantale 175

1.1. Une critique de l'empirisme dans le sillage de Kant 175
1.2. L'apriorisme de Durkheim comme continuation de l'apriorisme de Kant 177
1.3. Le transcendantal (sociologique) et sa preuve (sociologique) 179
2. Les catégories comme conditions : une réhabilitation du transcendantal 183
2.1. Catégories et représentations individuelles 185
2.2. Catégories et représentations collectives 189
2.3. L'espace, le temps et la genèse de la pensée conceptuelle 192
2.3.1. L'espace 192
2.3.2. Le temps 195
B. La réconciliation du conventionnalisme et du kantisme dans l''‘Esquisse d'une théorie de la magie'' d'Hubert et Mauss 199
1. Les points d'accord entre le conventionnalisme et le kantisme 199
1.1. L'esprit actif 199
1.2. L'existence des jugements synthétiques *a priori* 201
2. « La racine jaune guérit la jaunisse » 204
2.1. L'approche conventionnaliste et kantienne de la magie comme critique de l'empirisme 204
2.1.1. Jugements magiques et tripartition kantienne des jugements 204
2.1.2. Approche kantienne des jugements magiques 206
2.1.3. Critique conventionnaliste de l'empirisme 207
2.2. Kantisme sauvé, kantisme hybridé, kantisme éclaté 211
2.2.1. Les jugements synthétiques *a priori* comme quasi-conventions 211
2.2.2. Éclatement de la tripartition kantienne des jugements 213
PARTIE 2. RECONSTITUTION DU RAPPORT COMPLEXE DE L'ANTHROPOLOGIE DE LÉVI-STRAUSS AU KANTISME 219
CHAPITRE 4. LÉVI-STRAUSS ET LE KANTISME : DE PRÈS ET DE LOIN 220
Introduction. Complexité du rapport de Lévi-Strauss au kantisme 221
1. Au fondement du kantisme des anthropologues français : la distance entre le donné et l'ordonné 223
1.1. L'activité de l'esprit : opérer des choix, introduire un ordre 223
1.1.1. La distance entre le donné et l'ordonné chez Kant 223
1.1.2. La distance entre le donné et l'ordonné chez Durkheim et Mauss 225
1.1.3. La nature, produit de la culture : choix et ordre 227
1.2. Critique de l'empirisme et de l'associationnisme 231
1.2.1. Contre la passivité de l'esprit et l'individualisme gnoséologique 231
1.2.2. Ressemblance ou génération 235
1.2.3. L' « associationnisme rénové » de Lévi-Strauss 239
1.3. La distance entre le donné et l'ordonné chez Lévi-Strauss 245
1.3.1. Un donné déjà structuré 245
1.3.2. Donné et mythe 247

1.3.3. Le donné, la donne, le jeu 249
1.3.4. Universalité kantienne et universalité lévi-straussienne 253
2. Kantisme et théorie de la représentation 257
2.1. Le donné et la théorie kantienne de la représentation 257
2.2. Côté sujet : le problème des représentations inconscientes 261
2.3. Côté objet : le problème du rapport à la réalité 267
3. Conclusion : faits de survivance ou système ? 271
CHAPITRE 5. CONDITIONS ET SPÉCIFICITÉS DU CONCEPT LÉVI-STRAUSSIEN DE « NÉCESSITÉ » 273
Introduction. Lévi-Strauss critique de Mauss et de Saussure 274
1. Nécessité et arbitraire dans le structuralisme 276
1.1. « Le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents » 277
1.1.1. Présomption d'arbitraire 277
1.1.2. Le structuralisme accusé (Pavel) 282
1.2. Le rejet du principe de l'arbitraire du signe comme présupposition transcendantale 285
1.2.1. Arbitraire de l'extérieur, nécessité de l'intérieur 285
1.2.2. Apparence d'arbitraire et limitation de l'arbitraire 289
1.2.3. Mythologiques et arbitraire 295
2. Une nécessité inscrite dans les choses 300
2.1. Nécessité *de dicto* ou nécessité *de re* 300
2.2. Nécessité kantienne et « contraintes mentales » lévi-straussiennes 303
3. Analytique et synthétique dans le structuralisme 306
3.1. Analytique et synthétique dans l'approche conventionnaliste 307
3.1.1. Exemple de la théorie du symbolisme de Sperber 308
3.1.2. La critique de Lévi-Strauss par Sperber 311
3.2. Par-delà analytique et synthétique 313
3.2.1. Raisons du dépassement de la dichotomie kantienne par Lévi-Strauss 313
3.2.2. Le dépassement de la dichotomie kantienne comme condition de la « nécessité *a posteriori* » 316
4. L'objectivité selon Kant et selon Lévi-Strauss 321
4.1. Objectivité et arbitraire chez Kant 321
4.2. Ordre et arbitraire chez Lévi-Strauss 323
CHAPITRE 6. UNE THÉORIE HOLISTIQUE DE L'EXPÉRIENCE ET DE LA SIGNIFICATION 326
Introduction. Du conventionnalisme au holisme : Duhem et Quine 327
1. Le concept d' « expérience » du point de vue du holisme épistémologique 328
1.1. Le holisme épistémologique de Durkheim et de Duhem 329
1.1.1. La critique de l'idée de « faits décisifs » 329
1.1.2. La notion de « système » 331

1.1.3. Le rapport des théories à l'expérience 333
1.2. Rejet de la dichotomie kantienne entre analytique et synthétique (Quine, Lévi-Strauss) 335
2. Le concept de « signification » du point de vue du holisme sémantique 340
2.1. La critique des conceptions conventionnalistes de la signification et de la langue 341
2.1.1. L'argument de l'indétermination de la traduction (Quine, Jakobson) 342
2.1.2. La langue comme nomenclature et le concept de « valeur » (Saussure) 347
2.1.3. Sortir de la langue, sortir du concept 352
3. Le holisme structural de Lévi-Strauss 354
3.1. La sous-détermination empirique des systèmes de classification 355
3.2. Signification arbitraire et équivocité des termes classificatoires 359
4. Les conditions de la nécessité *a posteriori* 364
4.1. Descriptivisme et nécessité *a posteriori* (Lévi-Strauss) 364
4.2. Référence directe et nécessité *a posteriori* (Kripke) 368
PARTIE 3. LE KANTISME DANS L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISE CONSIDÉRÉE COMME CHAMP 375
CHAPITRE 7. LE KANTISME DANS LE CHAMP DE L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISE : EXCLUSION, INCLUSION ET EFFETS DE CHAMP 376
Introduction. La notion de « champ » (Bourdieu) 377
1. Le kantisme aux frontières 380
1.1. Les frontières du champ anthropologique 380
1.2. Esquisse d'une analyse réflexive des frontières 385
2. Le kantisme comme lexique commode 389
2.1. Le *Vocabulaire* de Lalande 391
2.2. Commodité et incommodité du lexique kantien 395
2.2.1. Commodité et communauté 395
2.2.2. Obscurité et contresens 397
2.2.3. « L'illusion de l'absence d'illusion » 400
2.3. *Illusio* et allégeance au kantisme 403
3. Le kantisme comme document 406
3.1. L'objectivité philosophique en question 406
3.2. Le kantisme comme document ethnographique et comme mythe (Lévi-Strauss) 409
3.3. Le kantisme comme « pensée anonyme » : réponse à Goody 414
CHAPITRE 8. ORTHODOXIE KANTIENNE OU HÉRÉSIE 419
Introduction. L'anthropologie française comme champ de luttes entre les kantiens et les autres 420
A. Le triptyque des ''anthropologues kantiens'' : discontinuités réelles, continuum psychique, discontinuités conceptuelles 422
1. Le triptyque de Durkheim 423
2. Le triptyque de Lévi-Strauss 426

3. Comparaison avec le triptyque kantien 431
B. Du côté de chez Lévy-Bruhl : le renversement du kantisme 438
1. Continu et discontinu, irrationnel et rationnel 438
2. La participation comme concept anti-kantien 441
2.1. Participation et synthèse 441
2.2. Participation et donné 445
2.3. Participation et conditions de possibilité 448
3. La réalité fluide 453
4. Une pensée sans concepts 457
C. Au fondement du dépassement du kantisme : l'antériorité logique du continu sur le discontinu .. 466
CHAPITRE 9. LE KANTISME COMME IMAGE DE « NOTRE » PENSÉE : UNE DISTORSION DE L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISE 470
Introduction. Distorsions kantiennes, distorsions scolastiques 471
1. Modes d'accès au « nous » et connaissance implicite 474
1.1. Écriture et introspection 475
1.2. Évidences et connaissance réflexive 479
1.2.1. Principe de charité inversé 479
1.2.2. Visée réflexive de l'anthropologie 480
1.3. Les conditions de possibilité du « nous » 483
1.3.1. L'oubli de la diversité 483
1.3.2. Le déni d'historicité 488
2. L'image de notre pensée comme image de type kantien (Lévy-Bruhl) 492
2.1. Temporalité, causalité, rationalité 493
2.2. Durée bergsonienne contre temporalité kantienne 496
3. L'image de notre pensée comme image de type kantien (Lévi-Strauss) 500
3.1. Reconduction de l'image kantienne de la pensée 500
3.1.1. Un autre grand partage 500
3.1.2. Problèmes de cette reconduction 503
3.2. « Logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre » 505
4. Une distorsion scolastique : le kantisme comme philosophie et comme sens commun 508
4.1. Le kantisme de « monsieur tout-le-monde » 509
4.2. Différences entre le sens commun et la philosophie 512
CONCLUSION GÉNÉRALE ET PERSPECTIVES 520
1. L'œuvre philosophique de l'anthropologie française : la fin des grands partages kantiens 521
2. Les embarras de l'universel 525
2.1. La prétention à l'universalité comme particularisme 526
2.2. L'universel, le commun, le civilisationnel 528
2.3. L'universel hors-sol 532

3. Unité du champ de l’anthropologie française 534
BIBLIOGRAPHIE 537

CONVENTIONS D'ABRÉVIATIONS

KANT

D.1770	*Dissertation de 1770*
CRP	*Critique de la raison pure*
CRPr	*Critique de la raison pratique*
CFJ	*Critique de la faculté de juger*
Prolégomènes	*Prolégomènes à toute métaphysique future*
APP	*Anthropologie du point de vue pragmatique*
OSH	*Opuscules sur l'histoire*

DURKHEIM

DTS	*De la division du travail social*
RMS	*Les règles de la méthode sociologique*
Suicide	*Le suicide*
FEVR	*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*
Pragmatisme	*Pragmatisme et sociologie*
SP	*Sociologie et philosophie*
JS	*Journal sociologique*

DURKHEIM ET MAUSS

QFPC	‘‘De quelques formes primitives de classification’’

MAUSS

ME	*Manuel d'ethnographie*
SA	*Sociologie et anthropologie*

MAUSS ET HUBERT

''Esquisse''	''Esquisse d'une théorie générale de la magie''

LÉVY-BRUHL

FMSI	*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*
MP	*La mentalité primitive*
SNMP	*Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*
Mythologie	*La mythologie primitive*
EMSP	*L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*

LÉVI-STRAUSS

SEP	*Les Structures élémentaires de la parenté*
IOMM	''Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss''
TT	*Tristes tropiques*
AS	*Anthropologie structurale*
AS II	*Anthropologie structurale II*
TA	*Le Totémisme aujourd'hui*

PS	*La Pensée sauvage*
CC	*Le Cru et le cuit*
HN	*L'Homme nu*
RE	*Le Regard éloigné*
DPDL	*De Près et de loin. Entretiens avec D. Eribon*

INTRODUCTION. LE CONTEXTE PHILOSOPHIQUE DE LA NAISSANCE DE LA SOCIOLOGIE ET DE L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISES

Il est difficile de lire un ouvrage, un article ou un entretien d'un sociologue ou d'un anthropologue français, sans être saisi par cette étonnante impression – que l'expression, sinon la pensée, y présentent presque toujours une affinité, d'un degré variable, certes, avec le kantisme. En imitant la célèbre formule du *Manifeste* de Marx, nous dirions qu'*un spectre hante la sociologie et l'anthropologie françaises – le spectre du kantisme*. Cela dure depuis plus de deux siècles – et ces disciplines ne sont évidemment pas les seuls lieux hantés par ce spectre : le spectre du kantisme, en effet, a toujours hanté l'Europe, dès lors que l'Europe a cherché à connaître les êtres humains, de manière philosophique ou scientifique[1].

Le travail que nous présentons ici vise primordialement à élucider, et à spécifier, la nature des rapports que la sociologie et l'anthropologie françaises entretiennent avec le kantisme. Le spectre[2] du kantisme fait des apparitions un peu partout dans le champ de ces disciplines – là où on l'attend, mais aussi là où on l'attend moins. C'est cette *présence spectrale* – qui semble souvent déroutante et mystérieuse, dont on ne saisit pas d'emblée les raisons, et qui influence en sous-main les analyses des sociologues et anthropologues français –, que notre travail a vocation à expliquer.

Présence, voire *omniprésence du kantisme*. Il n'est pas exagéré de le dire – donnons, pour s'en convaincre, quelques exemples choisis parmi d'autres possibles : Hubert et Mauss comprennent les jugements magiques comme des « jugements synthétiques *a priori* presque parfaits »[3], reprenant ainsi le concept kantien de « jugements synthétiques *a priori* », dont la *Critique de la raison pure* visait à déterminer les conditions. Lévi-Strauss parle, quant à lui, dans ses *Mythologiques* notamment, des « déductions transcendantales »[4] opérées par la pensée mythique, utilisant et détournant un concept que Kant avait forgé dans le but de justifier la validité objective des catégories. Un dernier exemple : lorsque Descola rencontre pour la première fois Lévi-Strauss en 1973, il se souvient de s'être dit que « c'était

[1] Citons Ferraris, dont nous ne pouvons qu'agréer, dans ses grandes lignes, le propos : « [un] spectre hante l'Europe. (…) [Si] Kant a réussi une chose (…), c'est à être le penseur de loin le plus influent, de manière directe ou indirecte, de la philosophie des deux derniers siècles (…). Sans oublier que l'anthropologie, la psychologie, les sciences humaines en général, et même les sciences cognitives, tirent leur impulsion de fond d'un mouvement kantien : si l'on veut connaître le monde, il faut connaître les hommes, leur esprit et leurs sens » (*Goodbye Kant !, ce qu'il reste aujourd'hui de la Critique de la raison pure*, p.153-154).

[2] L'usage que nous faisons, dans le cadre d'une étude de l'anthropologie et de son histoire, de ce terme de « spectre », n'est pas isolé. Désveaux l'utilise, lui aussi, pour caractériser deux des grands courants qui traversent, ou ont traversé, l'anthropologie (à savoir : le diffusionnisme et le fonctionnalisme). Cf. Désveaux, *Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine*.

[3] La formule apparaît dans l''‘Esquisse'', p.117 : « les jugements magiques sont, comme on dit, des jugements synthétiques *a priori* presque parfaits. »

[4] Cf., par exemple, *HN*, p.498, ou encore *La Potière jalouse*, p.166.

comme aller rendre visite à Kant à Königsberg ! »[5] ; dans cette anecdote, la référence à Kant n'a sans doute rien d'anecdotique…

Omniprésence de Kant, et usage insistant des concepts du kantisme, de son lexique, de ses tournures de phrase, de sa grammaire peut-être. Pour saisir la nature des rapports que les sociologues et les anthropologues français entretiennent avec le kantisme, nous devrons alors procéder à ce que Clastres appelle, dans un autre contexte, une « archéologie du langage anthropologique »[6] et sociologique. Pourquoi Durkheim, les durkheimiens et ceux qui viennent après, jusqu'à Lévi-Strauss, et au-delà – parlent-ils la langue de Kant ? Une langue qui s'impose avec une telle *force* et avec une telle *constance* s'apparente à une langue maternelle, qui s'impose à nous sans que l'on décide, et que l'on ne peut décider de désapprendre ; elle s'apparente, au moins, à une langue apprise très tôt – une langue apprise à l'école.

Première hypothèse, donc : *usage vigoureux et constant de la langue de Kant par les sociologues et anthropologues français, car ceux-ci l'ont apprise, dans leur jeunesse, à l'école* ; or, l'on se défait difficilement de ce qui nous a été inculqué de bonne heure.

1. La formation philosophique des sociologues et anthropologues français

De prime bord, la présence et la persistance d'éléments kantiens dans le discours des sociologues et anthropologues français semblent pouvoir s'expliquer, purement et simplement, par la formation philosophique qu'ils ont tous reçue. On enseignait Kant et le kantisme, que Victor Cousin (1792-1867) avait introduits en France[7] ; Kant et le kantisme imprègnent donc naturellement l'œuvre des sociologues et anthropologues français.

Les sociologues et anthropologues de la tradition française ont, en effet, ceci de commun qu'ils sont tous agrégés de philosophie : Lévy-Bruhl obtient l'agrégation en 1879, Durkheim en 1882, C. Bouglé en 1893, Mauss en 1895, F. Simiand en 1896, M. Halbwachs en 1901, R. Hertz en 1904, jusqu'à Lévi-Strauss, en 1931. La plupart, de surcroît, ont été élèves à l'École normale supérieure[8], ce qui donne

[5] *La Composition des mondes*, p.60.

[6] *La Société contre l'État*, p.17.

[7] Cf. Durkheim, ''L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie'' (1895), in *Textes 3*, p.410. Sur le programme de philosophie de Cousin, cf. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, p.45*sq*.

[8] Si notre travail ne couvrait pas déjà une vaste période de l'histoire de l'anthropologie française, il pourrait se prolonger avec l'étude de l'œuvre de Ph. Descola, qui s'inscrit lui aussi dans cette tradition des anthropologues français ayant commencé par étudier la philosophie à l'École normale supérieure

à penser qu'il y avait pour la sociologie et l'anthropologie françaises une sorte de *fatalité* à subir l'influence de Kant, pour la raison que l'École normale dispensait alors un savoir philosophique imprégné de kantisme. De cette prédominance du kantisme dans l'enseignement philosophique de l'époque, voici ce que l'on peut dire :

> « La diffusion du kantisme et de l'idéalisme ne se comprend que par l'enseignement dispensé à l'École Normale Supérieure et à la Sorbonne, ce qui se vérifie par une comparaison de l'influence, énorme, de Lachelier et Boutroux et de celle, tardive, de Renouvier, lequel publie plus, plus tôt que les deux premiers, mais n'enseigne pas »[9].

Qui s'est formé à l'École normale s'est formé au kantisme ; mais qui ne s'est pas formé à l'École normale s'est, malgré tout, également formé au kantisme. Mauss, en effet, n'a pas étudié à l'École normale ; certes, mais c'est son oncle Durkheim qui assure sa formation philosophique[10], ainsi qu'Hamelin (1856-1907)[11], grande figure du néocriticisme français, et ami intime de Durkheim. Lévi-Strauss n'est pas, lui non plus, nourri dans le sérail, pour ainsi dire ; certes, mais il suit à la Sorbonne les cours de Brunschvicg sur Kant[12]. Tout, dans la formation des anthropologues français, ramène donc à Kant et au kantisme. La formation intellectuelle de Durkheim et de ses successeurs, jusqu'à Lévi-Strauss et même au-delà – aura ainsi été, pour une bonne part, un apprentissage de la manière kantienne de penser et de la manière kantienne de poser les problèmes philosophiques.

Outre cet enseignement kantien, ces penseurs français ont été, au cours de leurs études, influencés par des philosophes néocriticistes ou néokantiens. Durkheim, en effet, se reconnaît deux maîtres parmi les philosophes dont il a côtoyé l'œuvre, ou dont il a suivi l'enseignement – à savoir, Charles Renouvier (1815-1903) et Émile Boutroux (1845-1921). Le premier est l'auteur d'une philosophie néocriticiste qui entend poursuivre l'œuvre de Kant : « j'avoue donc nettement que je continue Kant », écrit Renouvier[13]. Dans ses imposants *Essais de critique générale* (1854-1864),

---

(de Saint-Cloud), et qui, à l'instar de Lévi-Strauss – de la pensée duquel il se réclame – fait un constant usage du vocabulaire et des concepts de Kant. Il nous arrivera de nous référer à l'œuvre de Descola, mais seulement en passant. Sur la formation philosophique de Descola, cf. Descola, *ibid*., p.18*sq*.

[9] Capeillères, ''Généalogie d'un néokantisme français à propos d'Émile Boutroux'', p.438. – Plus généralement, sur le kantisme en France, l'étude la plus complète à ce jour est celle de Fedi, *Kant, une passion française, 1795-1940*.

[10] Sur ce point, voir Fournier, *Marcel Mauss*, p.64*sq*.

[11] *Ibid*., p.55*sq*.

[12] Sur ce point, voir Loyer, *Lévi-Strauss*, p.76.

[13] Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle. Essais de critique générale, t.1*, p. XV. – C'est bien comme un continuateur de Kant que Renouvier était perçu à cette époque. Cf., par exemple, Ravaisson, dans ses rapports sur *La Philosophie en France au XIXe siècle* (1867) : « M. Renouvier s'est proposé de continuer l'entreprise du célèbre auteur de la *Critique de la raison pure* » (p.156) ; « l'auteur

Renouvier échafaude une critique de la représentation, en s'inspirant des principes du criticisme kantien. À la fin des années 1870, il est considéré comme « le maître le plus écouté des jeunes universitaires »[14], et ses idées se diffusent notamment grâce à *L'Année philosophique* – revue qu'il fonde en 1867. L'œuvre de Renouvier est donc à l'origine de la diffusion du kantisme dans les Écoles et dans les Universités françaises.

Quant à Boutroux, il est considéré lui aussi comme un philosophe néokantien[15], et son enseignement à l'École normale, dont bénéficie Durkheim, participe grandement à la diffusion du kantisme en France. Il professe un cours sur *La Philosophie de Kant* à la Sorbonne, qui a été publié dans la *Revue des Cours et Conférences* à partir de 1894. Ce cours donne une bonne image de la manière dont Kant était compris par ces philosophes qui ont exercé une influence sur la formation des premiers sociologues et anthropologues français : un Kant théoricien de la connaissance et de la science positive, comme nous le verrons en temps voulu[16].

Les affinités que Durkheim – père fondateur de la sociologie en France, et par conséquent aussi de l'anthropologie sociale à la française – a avec le kantisme par l'intermédiaire de l'œuvre de Renouvier et de l'enseignement de Boutroux, expliquent que l'anthropologie française ne se soit jamais départie des manières kantiennes de son père fondateur. Si, en effet, Durkheim peut être considéré comme ce que Foucault appelle un « fondateur de discursivité »[17], alors tous les auteurs qui se sont inscrits, à sa suite, dans le champ disciplinaire qu'il a rendu possible, ont dû suivre les règles qu'il lui a données. Durkheim n'est pas seulement l'auteur de ses propres textes : il a produit « la possibilité et la règle de

---

de la *Critique générale* » chemine « sur les traces de l'auteur immortel de la *Critique de la raison pure* » (p.160).

[14] A. Jacob, ''La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui'', *Revue de Métaphysique et de morale*, 1868, p.170 ; cité par Mucchielli, *La Découverte du social*, p.91.

[15] Nous reviendrons plus tard sur cette appréciation, qui, s'avérera-t-il, est erronée.

[16] Très brièvement, l'on peut caractériser la manière dont l'œuvre de Kant est comprise par les philosophes néocriticistes français, en disant qu'elle correspond à ce que Heidegger entend fermement rejeter. Heidegger écrit que « [l'intention] de la *Critique de la Raison pure* est donc foncièrement méconnue lorsqu'on explique cette œuvre comme une ''théorie de l'expérience'', ou encore comme une théorie des sciences positives. La *Critique de la raison pure* n'a rien à voir avec une ''théorie de la connaissance'' » (*Kant et le problème de la métaphysique*, p.76-77). *A contrario*, le cours sur *La Philosophie de Kant* de Boutroux présente la *Critique de la raison pure* comme une ''théorie de l'expérience'', comme une ''théorie des sciences positives'', ou comme une ''théorie de la connaissance''.

[17] Pour Foucault, les fondateurs de discursivité « ont ceci de particulier qu'ils ne sont pas seulement les auteurs de leurs œuvres, de leurs livres. Ils ont produit quelque chose de plus : la possibilité et la règle de formation d'autres textes. En ce sens, ils sont fort différents, par exemple, d'un auteur de romans, qui n'est jamais, au fond, que l'auteur de son propre texte » (Foucault, ''Qu'est-ce qu'un auteur ?'', in *Dits et Écrits, I,* p. 832).

formation d'autres textes », pour reprendre les mots de Foucault. Durkheim ayant donné à la discipline qu'il a fondée un cadre kantien, ses continuateurs ont dû conformer leur pensée à ce cadre kantien. En raison de l'influence de l'œuvre de Renouvier et de l'enseignement de Boutroux sur la pensée de Durkheim, les textes que l'anthropologie française a produits ont dû être écrits dans le respect des règles d'une grammaire kantienne. Durkheim donna un « la » kantien au champ disciplinaire qu'il fonda ; ses successeurs durent se mettre au diapason.

Les habitudes de pensée contractées au cours de leur formation philosophique par ces penseurs français constituent une première explication du fait que le spectre du kantisme hante leur discipline.

Précisons-le : ce spectre est celui du kantisme, non celui de Kant. On pourrait, en effet, qualifier le kantisme des anthropologues français de « kantisme sans Kant », pour faire écho au *Kant sans kantisme* de G. Lebrun : il s'agit d'un « kantisme résumable en quelques pages comme autant de feuilles mortes que les manuels ramassent à la pelle », c'est-à-dire d'un « ''kantisme'' scolaire (celui du ''devoir'', de la ''bonne volonté'', des noumènes, de la liste des catégories – à apprendre par cœur pour la semaine prochaine) »[18]. C'est sans doute de ce kantisme que Lévi-Strauss se réclame, lorsqu'il se qualifie lui-même de « kantien vulgaire »[19] : ce *kantisme vulgarisé*, ou cette *vulgate kantienne*, ne sont pas l'œuvre de Kant, mais plutôt le fruit d'une élaboration *collective* et *anonyme*, faite dans les classes de philosophie par les professeurs, et transmis de génération en génération. Personne, donc, n'en est à proprement parler l'auteur : ce « kantisme » désigne un ensemble d'*évidences philosophiques* apprises et admises de manière préréflexive, à la manière des évidences du sens commun. Évidences apprises à l'école, et que l'on ne songe plus à interroger par la suite.

Le « kantisme » dont nous parlons là est une version édulcorée, et plus ou moins fidèle, de l'œuvre de Kant. Sans doute, en effet, le degré d'infidélité à une œuvre, ou de méconnaissance de celle-ci, est-il proportionnel au degré de sa diffusion et de sa vulgarisation : plus large est la diffusion dont une œuvre fait l'objet, plus important est le risque qu'elle soit méconnue, déformée ou mal interprétée. Ce qui s'enseigne de manière massive ne peut être qu'approximatif. Or, le kantisme a été largement diffusé dans les classes de philosophie ; il ne saurait donc être parfaitement fidèle à l'esprit de l'œuvre de Kant. En effet, le kantisme – ou plus précisément, le *criticisme*, qui comprend l'œuvre de Kant aussi bien que celle des néocriticistes français[20] – a représenté en France un *fait social* majeur, dont

[18] Ces formules sont celles de Clavier et de Wolff, dans leur « Préface » à Lebrun, *Kant sans kantisme*, p.7.

[19] Cf. Lévi-Strauss, *DPDL*, p.152.

[20] Sur ce que l'on appelle « criticisme », cf. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, p.92 : le criticisme « recouvre à la fois l'importation en France de l'œuvre de Kant, dont Lachelier et Boutroux, entre autres, ont intégré des éléments dans la philosophie spiritualiste, et l'héritage de Renouvier… ».

l'importance se mesure tant sur un plan institutionnel que sur le plan de l'enseignement dont il fait l'objet.

Ce fait social qu'est le criticisme se traduit, par exemple, par le fait que des proches de Renouvier accèdent à des fonctions importantes : c'est le cas, notamment, de Louis Liard, disciple de Renouvier, qui deviendra l'ami de Durkheim[21], et qui est nommé directeur de l'enseignement supérieur au ministère de l'Instruction publique en 1884[22]. Ce fait social qu'est le criticisme se traduit aussi sur la plan de l'enseignement : le criticisme y acquiert une place de plus en plus importante, et finit par supplanter l'éclectisme cousinien. La place du criticisme devient prépondérante, comme le souligne Lévy-Bruhl – et il n'est pas le seul :

> « De plus en plus la doctrine criticiste se répand : les preuves de son influence deviennent chaque jour plus grandes, et pour qui connaît un peu nos étudiants, il n'est pas douteux qu'une bonne partie de la jeunesse philosophique ne s'en nourrisse. De même, à l'étranger, en Angleterre, en Suisse, aux États-Unis, la philosophie de M. Renouvier est étudiée : elle trouve des lecteurs et des disciples. (…) Dans l'histoire des doctrines philosophiques pendant la seconde moitié du XIXème siècle, le criticisme paraît devoir occuper un des premiers rangs. »[23]

Ce raz-de-marée criticiste nous conduit à considérer le kantisme comme un *fait social* : selon nous, il ne s'agit pas seulement d'un fait intellectuel, ou d'un moment marquant dans l'histoire de la philosophie. Il s'agit d'un fait social, qui excède le champ de la pensée et des livres, puisqu'il détermine l'évolution des institutions, des programmes scolaires, des concours de recrutement, etc.

Or, affirmer que le criticisme kantien ou néokantien a été, en France, un fait social, c'est affirmer que *le kantisme a représenté une forme de pensée obligatoire*. En effet, tout fait social se signale, ainsi que le théorise Durkheim au premier chapitre de ses *Règles de la méthode sociologique*, par son caractère *obligatoire* : il aura ainsi été, dans une certaine mesure, *obligatoire d'être kantien*, ou, à tout le moins, de subir l'influence[24] du kantisme. En tant que fait social, le kantisme aura été contraignant, et l'anthropologie française, qui est née dans ce contexte, n'aura pas pu ne pas être kantienne, dans une certaine mesure du moins.

---

[21] Cf. Fournier, *Émile Durkheim,* p.89-91.

[22] Cf. Fournier, *ibid*., p.89*sq*., ainsi que Mucchielli, *ibid*., p.92. – Louis Liard (1846-1917) reste à la direction de l'enseignement supérieur de 1884 à 1902, date à laquelle il est nommé vice-directeur de l'académie de Paris.

[23] ''Compte rendu de F. Pillon (dir.), *L'Année philosophique, Revue philosophique* (1892)'', p.72, cité par Mucchielli, *ibid.*, p.91.

[24] Nous revenons dans la dernière partie de notre travail sur cette notion d' « influence », qui n'est pas pleinement satisfaisante pour caractériser ce dont il s'agit ici.

Le kantisme était enseigné à l'École, et c'est pour cela qu'il imprègne la sociologie et l'anthropologie françaises. Mais, dira-t-on, ne peut-on pas se départir de ce que l'on a appris ? Penser autrement ? Ou oublier ? Repartir à zéro ? Ne plus vouloir penser comme on nous a appris à penser ?

Les penseurs que nous étudions ont pensé à ces questions. Ainsi Durkheim affirme-t-il qu'on ne se défait jamais complètement des habitudes scolaires que l'on a acquises : dans ''L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie'' (1895), il s'inquiète de ce que l'enseignement que les futurs agrégés reçoivent, et les dispositions à la pratique de la dissertation qu'ils développent, ne déforment irréparablement leur pensée. À ses yeux, la *formation* philosophique est une *déformation*, et toute *transformation* devient, par la suite, difficile, sinon impossible :

> « [Nous] avons quelque mal à comprendre comment le candidat [*sc*. à l'agrégation] de la veille peut ainsi se transformer du jour au lendemain ; comment l'entraînement forcé auquel il s'est soumis pendant plusieurs années en vue du concours peut cesser tout à coup de produire ses effets. Une telle discipline marque trop profondément les esprits pour qu'on puisse s'en affranchir aussi aisément une fois qu'on s'y est plié. »[25]

Pas plus que les autres candidats à l'agrégation de philosophie, les sociologues et anthropologues français ne sont en mesure de se départir de ce que Stoczkowski appelle leur « habitus cognitif normalien »[26]. Cet « habitus cognitif normalien » n'est autre qu'un *habitus cognitif kantien* – le concept d' « habitus » étant à comprendre ici dans le sens que lui donne Bourdieu[27].

Développons ce point. L'habitus cognitif normalien-kantien peut être défini comme un « système acquis de schèmes générateurs »[28] : la doctrine kantienne peut être considérée, en effet, comme un « système acquis » par les anthropologues français au cours de leurs études, dont les « schèmes » (par exemple, les grandes oppositions conceptuelles kantiennes entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, entre l'analytique et le synthétique, etc.) sont « générateurs » de la théorie anthropologique.

---

[25] *Textes 3,* p.417. – De cette incapacité à se défaire de ce que l'on a appris, on trouvera des formules tout à fait similaires dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* : pas plus que le candidat à l'agrégation ne peut « s'affranchir » aisément des dispositions scolaires qu'il a acquises, la pensée en général ne peut « s'affranchir sans se détruire » des catégories (*FEVR*, p.13). La raison est simple : c'est que la société tout entière, et de tout son poids, s'y oppose.

[26] Stoczkowski, *La Science sociale comme vision du monde,* p.336.

[27] Très brièvement, l' « habitus » au sens de Bourdieu peut être compris comme un système de dispositions générant des pratiques conformes aux règles d'un certain champ social, permettant donc aux agents d'élaborer des stratégies cohérentes et d'opérer des choix judicieux. C'est « une grammaire génératrice de pratiques conformes aux structures objectives dont il est le produit » (Pinto, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social,* p.51). Pour une présentation claire et succincte de cette notion, cf. Bourdieu, *Questions de sociologie,* p.133-136).

[28] Bourdieu, *Le Sens pratique,* p.92.

Les habitudes de pensée kantienne, contractées au cours de leurs études, conduisent les sociologues et anthropologues français à mettre au monde des théories qui, sans elles, n'auraient pas vu le jour. Cet habitus cognitif-kantien est ainsi, historiquement, une des conditions de possibilité de la sociologie et de l'anthropologie françaises.

Une des caractéristiques de l'habitus, note Bourdieu, c'est qu'il s'agit d'une disposition acquise, mais dont on ne voit pas, ou plus, qu'elle est acquise : avec l'habitus, l'acquis passe pour de l'inné[29]. Et c'est problématique. En effet, il faut absolument être conscient que l'habitus cognitif kantien n'est pas une forme innée, naturelle et spontanée de la pensée : du conditionnement scolaire de leur pensée, nos auteurs ne doivent pas demeurer inconscients, pour le bien et la scientificité de leur discipline. Ils doivent prendre la mesure du fait qu'en pensant au moyen de concepts forgés par Kant, et dans les mots de son vocabulaire, dont ils ont acquis la maîtrise au cours de leur formation philosophique, leur appréhension et leur explication des phénomènes sociaux et culturels ne peuvent jamais prétendre à la *neutralité* ou à l'*objectivité* parfaites.

Voici pourquoi nous faisons cette remarque. Dans le livre aussi intéressant qu'acrimonieux qu'il consacre à l'œuvre de Durkheim, Stoczkowski va jusqu'à soutenir que l'habitus cognitif normalien-kantien développé par Durkheim au cours de ses études invalide l'objectivité de l'ensemble de sa théorie du monde social : les conclusions auxquelles Durkheim aboutit ne proviendraient pas de la considération des données empiriques, c'est-à-dire des faits rapportés par les ethnographes, mais de ses propres habitudes, normaliennes et kantiennes, de pensée. La formation kantienne reçue par Durkheim détruirait donc l'objectivité de ses travaux et la scientificité de son travail. De son kantisme estudiantin, Durkheim n'aurait jamais su se départir. Épluchant ses copies d'agrégation, Stoczkowski y décèle une adhésion sans réserve au contenu de la philosophie kantienne – une « allégeance au kantisme », écrit-il[30]. Or, de cette « allégeance au kantisme », Durkheim ne se défera jamais. Kantien étudiant, kantien adulte. Pour Stoczkowski, ce sont les grandes dichotomies, grâce auxquelles sont construites les copies d'agrégation de Durkheim, qui trahissent son « allégeance au kantisme » : il soutient, en effet, qu'à l'École normale, « l'enseignement de la philosophie accordait alors une place prépondérante au kantisme, où *la pensée binaire* s'affirmait radicalement »[31]. Durkheim en conservera un goût prononcé pour les oppositions

[29] Cf. Bourdieu, *Questions de sociologie*, p.134 : « l'habitus est un capital, mais qui, étant incorporé, se présente sous les dehors de l'innéité. »

[30] Stoczkowski, *ibid.*, p.336. – On retrouvera une semblable adhésion au kantisme dans la copie d'agrégation de Lévi-Strauss : cf. Loyer, *ibid.*, p.85.

[31] Stoczkowski, *ibid.*, p.338 ; nous soulignons. – Pour nous, la démonstration de Stoczkowski n'est pas convaincante ici, parce que la pensée de Kant n'est pas plus une pensée *binaire* qu'une pensée *ternaire*. Les copies d'agrégation sur lesquelles Stoczkowski s'appuie pour étayer son propos desservent son argument : lorsque le sujet porte sur l'*imagination* (cf. p.338*sq.*) les candidats convoquent la pensée de Kant pour concevoir l'imagination comme faculté médiane (c'est-à-dire comme *troisième* terme) permettant de relier la sensibilité et l'entendement, donc de dépasser la *dualité* entre ces deux facultés.

binaires (individuel/collectif, organique/mécanique, sacré/profane, cultes positifs/cultes négatifs, etc.)[32], qui perdurera tout au long de son œuvre.

L'enseignement philosophique reçu par Durkheim invaliderait donc la scientificité de son travail. Plus généralement, le fait que les anthropologues français aient subi l'influence du kantisme au cours de leurs études de philosophie compromettrait grandement l'objectivité de leurs travaux. Pour assurer à leur discipline l'objectivité qu'ils y visent, il leur faut mener ce que Bourdieu appelle un « *travail d'objectivation du sujet de l'objectivation* »[33], c'est-à-dire un travail de *réflexion* sur les conditions historiques de possibilité de l'anthropologie[34]. Il leur faut prendre conscience de ce que leur pensée doit à la formation philosophique, notamment kantienne, qu'ils ont reçue. En prenant conscience de ce que la possibilité de leur discipline doit à cette formation philosophique kantienne, ils pourraient ainsi corriger les déformations, ou les distorsions, causées par cette formation. Pour le dire dans les termes de Bourdieu, l'anthropologie française doit mettre au jour ce que « ses particularismes nationaux, ses problématiques obligées, ses habitudes de pensée, ses croyances et ses évidences partagées (…), sans parler de tout l'ensemble de présupposés inscrits dans l'histoire collective de la spécialité (l'inconscient académique) »[35] doivent au kantisme – que les anthropologues ont appris et pratiqué au cours de leurs années d'études.

*

Jusqu'à présent, nous n'avons fait que souligner l'importance du kantisme dans la formation philosophique des sociologues et anthropologues français. Certes, la présence remarquable d'éléments

---

Le kantisme est donc moins une pensée binaire qu'une pensée ternaire, et de nombreux éléments vont dans ce sens : chez Kant, les catégories sont présentées selon *trois* moments ; il y a *trois* types de jugements ; les schèmes sont le *troisième* terme permettant de rendre adéquates les catégories aux objets de l'expérience, etc. Au sujet des catégories, cf. Kant, *CRP*, B110 : « [il] y a partout un même nombre de catégories de chaque classe, à savoir trois, ce qui demande également réflexion, puisque autrement toute division *a priori* par concepts doit être une dichotomie. »

[32] Cf. la longue liste de ces oppositions binaires dressée par Stoczkowski (*ibid.*, p.310).

[33] Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, p.183.

[34] Plus précisément, d'après Bourdieu, cette « objectivation du sujet de l'objectivation » anthropologique doit s'échelonner sur trois niveaux, selon le degré d'évidence avec lequel apparaissent les présupposés implicites de l'anthropologie. Le *premier niveau* est celui de la position occupée par les anthropologues dans l'espace social, ainsi qu'à leur trajectoire, notamment scolaire. Le *deuxième niveau* est celui des habitudes de pensée, des croyances, des préjugés et des présupposés en général, qui sont propres au champ de l'anthropologie française. Le *troisième niveau* est celui de l'objectivation des effets, sur la compréhension anthropologique, des conditions de cette compréhension elle-même. Sur ces trois niveaux, voir Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, p.183, et *Méditations pascaliennes*, p.24.

[35] *Science de la science et réflexivité*, p.183.

kantiens dans leur discours s'explique, à l'origine, par cette formation philosophique qui fut la leur. Cela est indéniable, aussi bien qu'évident. Ces auteurs, qui se forment au temps du kantisme, ont une forte propension à penser de manière kantienne, de même que ceux qui naissent au temps du marxisme utiliseront des concepts comme ceux d' « infrastructure », de « praxis », etc.[36]. L'école, et donc l'époque, déterminent la pensée.

Néanmoins, du kantisme des sociologues et anthropologues français, ce n'est pas là la seule explication, ni la plus satisfaisante. Pour la rendre acceptable, il faut y inclure la modalité : l'école, et donc l'époque, *peuvent* déterminer la pensée. Elles ne le font pas nécessairement.

En effet, dire que nos auteurs seraient kantiens en raison de leur formation philosophique seulement, c'est refuser d'admettre qu'ils pourraient avoir fait le *choix*, conscient, rationnel, volontaire, et motivé par des raisons philosophiques, d'être kantiens. Si, comme le dit Stoczkowski, Durkheim prête « allégeance au kantisme », peut-être, après tout, le fait-il volontairement, et non pas seulement parce qu'un jeune étudiant ne songe pas, habituellement, à remettre en question l'enseignement qu'on lui dispense. Prétendre que les sociologues et anthropologues français seraient kantiens en raison de leur formation philosophique seulement, c'est, *mutatis mutandis*, comprendre l'origine de l'adhésion à une doctrine philosophique de la même manière que Montaigne comprenait l'origine de la croyance en un dogme religieux.

Pour Montaigne, en effet, nous n'adhérons à une religion que parce que « [nous] nous sommes rencontrés au pays où elle était en usage »[37] : notre religion aurait été tout autre, si nous nous étions rencontrés dans un autre pays ; c'est donc l'usage du pays dans lequel nous sommes nés qui explique qu'elle soit la nôtre. On se fonde sur une explication de ce genre lorsque l'on explique le kantisme des anthropologues français par leur habitus cognitif normalien-kantien : on dit alors qu'ils n'adhèrent à la philosophie kantienne que parce qu'ils ont étudié dans une École « où elle était en usage ».

Or il est intéressant, et philosophiquement plus consistant, de faire une autre hypothèse que celle-ci. C'est à savoir, que les sociologues et anthropologues français n'adhèrent pas à la doctrine kantienne seulement parce qu'ils se sont rencontrés à l'École normale, où celle-ci « était en usage », mais qu'il y va d'une affinité plus profonde entre leur discipline et la philosophie de Kant. C'est cette hypothèse qui nous guidera dans notre travail : le spectre du kantisme ne hante pas seulement

[36] Ces concepts sont utilisés par Lévi-Strauss, dans *La Pensée sauvage* notamment. Sur le marxisme de Lévi-Strauss, cf. Godelier, *Lévi-Strauss*, p.141-142. – Godelier, justement, représente un excellent exemple d'anthropologue ayant étudié la philosophie dans un contexte différent de celui des anthropologues que nous étudions, et dont la formation philosophique détermine donc différemment l'œuvre : né en 1934, il est agrégé de philosophie en 1959, après avoir étudié à l'École normale supérieure de Saint-Cloud. L'heure est alors au marxisme ; dès lors, son œuvre, inévitablement, s'en ressent, qui concilie le structuralisme et le marxisme.

[37] Montaigne, *Essais*, II, 12, p.169.

l'anthropologie française parce qu'il hantait les salles de classe de l'École normale supérieure, mais parce que *le kantisme est une doctrine dans laquelle l'anthropologie peut puiser des concepts utiles et adéquats pour comprendre les phénomènes sociaux et culturels qu'elle étudie*.

Ainsi, la formation philosophique de nos auteurs mérite toute notre attention, mais elle ne doit pas être comprise dans une perspective *déterministe*. En suivant Bourdieu, on dira qu'à l'instar de n'importe quel autre habitus, l'habitus cognitif normalien-kantien ne se comprend qu'à la condition de dépasser l'alternative entre déterminisme et liberté[38] : les sociologues et anthropologues français sont tout à la fois *conditionnés* par un kantisme qui donne en partie à leur discipline les règles de son jeu, et *libres* dans l'usage qu'ils en font et dans le degré d'adhésion qu'ils veulent bien accorder au kantisme. Il faut donc revenir sur ce que nous avons dit plus tôt : l'école, et donc l'époque, ne *déterminent* pas la pensée. Elles les *conditionnent* historiquement, mais la pensée pense ce qu'elle veut – si, du moins, ces conditions le permettent, ou ne l'interdisent pas. S'il y a eu, pour les anthropologues français, une sorte d'obligation à penser de manière kantienne, cette obligation ne les a pas empêchés d'engendrer librement leurs théories – quitte même, parfois, à penser avec Kant contre Kant[39].

2. Un accès au kantisme médiatisé par le néocriticisme

Nous avons vu que la formation philosophique des sociologues et anthropologues français s'était faite dans un contexte philosophique et institutionnel fortement marqué par le kantisme, par le criticisme ou par le néocriticisme – bref, par tout ce qui, philosophiquement, a trait à l'œuvre de Kant. D'une manière générale, la philosophie française de la fin du XIXème siècle et du début du XXème siècle se singularise par ce rapport critique au kantisme. Kant est partout, qu'on s'en inspire ou qu'on le critique.

Deux courants de pensée nous intéresseront tout particulièrement dans notre travail : il s'agit, d'une part, du *néocriticisme*, qui prétend *continuer* le kantisme, et qui, pour ce faire, doit le *réformer* ;

[38] Cf. Bourdieu, *Le Sens pratique*, p.92 : « l'habitus n'est difficile à penser qu'aussi longtemps qu'on reste enfermé dans les alternatives ordinaires, qu'il vise à dépasser, du déterminisme et de la liberté, du conditionnement et de la créativité, de la conscience et de l'inconscient ou de l'individu et de la société. Parce que l'habitus est une capacité infinie d'engendrer en toute liberté (contrôlée) des produits – pensées, perceptions, expressions, actions – qui ont toujours pour limites les conditions historiquement et socialement situées de sa production, la liberté conditionnée et conditionnelle qu'il assure est aussi éloignée d'une création d'imprévisible nouveauté que d'une simple reproduction mécanique des conditionnements initiaux. »

[39] Comme nous le verrons au cours de ce travail, Lévy-Bruhl est celui qui s'est le plus servi du répertoire des concepts kantiens pour penser contre Kant.

et il s'agit, d'autre part, du *conventionnalisme*, qui entend *dépasser* le kantisme. Dans les deux cas, on se positionne par rapport au kantisme, qui sert donc de référentiel pour situer le système philosophique que l'on bâtit. Ce rapport critique au kantisme est constitutif d'un certain *moment*[40] de la philosophie française. Moment de la critique de l'œuvre de Kant, le débat portant principalement sur les thèses kantiennes relatives aux catégories, à leur nature, à leur nombre et à la déduction *a priori* qui peut en être faite.

Notre travail tentera de démontrer que ce sont ces deux courants de pensée – néocriticisme et conventionnalisme – qui *médiatisent* le rapport des premiers sociologues et anthropologues français à l'œuvre de Kant. Parler de « médiation », c'est dire que leur rapport à l'œuvre de Kant n'est pas *direct* : il y a tout un travail d'interprétation, d'exégèse, de critique, entre les anthropologues français et l'œuvre de Kant. Lorsque, donc, l'on s'interroge sur les rapports qu'entretient l'anthropologie française avec le kantisme, l'on ne doit pas chercher à se figurer quelles ont pu être les réactions de Durkheim à la lecture de la *Critique de la raison pure*, quelles annotations Mauss a griffonnées sur son exemplaire, ou ce que Lévi-Strauss a retenu de l''‘Analytique transcendantale'' : le Kant des anthropologues français est *de seconde main*. Même au cours de leurs études, il n'est pas toujours évident qu'ils aient eu la *Critique de la raison pure* entre les mains[41]. Leurs enseignants l'ont lue pour eux, et il n'est pas certain qu'ils l'aient relue par après.

Le métier des anthropologues n'étant pas celui des philosophes, il est tout à fait légitime qu'ils se dispensent d'un rapport *direct* et personnel à l'œuvre de Kant ; il est tout à fait légitime qu'ils se réfèrent moins à sa philosophie directement, qu'à la manière dont elle a été comprise et débattue par tel ou tel philosophe contemporain d'eux. Donnons-en un exemple : lorsqu'il discute la conception kantienne de l'espace et du temps dans l'Introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim ne renvoie pas au texte de l''‘Esthétique transcendantale'' de Kant, mais à la critique qui en est faite par Hamelin. Le texte de Kant n'est pas cité directement. Il n'est d'ailleurs jamais cité dans l'œuvre des anthropologues français, qui se souviennent seulement de formules apprises ou de bribes de doctrine, et qui se réfèrent plutôt à ses exégètes.

Cette absence de rapport direct à l'œuvre de Kant explique le fait que les références à Kant ou les emprunts opérés de ses concepts peuvent parfois être assez imprécis : les anthropologues ne sont jamais dans la stricte orthodoxie kantienne lorsqu'ils parlent de Kant. Par exemple, les « jugements

[40] Nous empruntons cette notion de « moment » à Worms (*La Philosophie en France au XXème siècle. Moments*). Dans *Kant, épistémologue français du XIXe siècle*, Braverman parle, de manière analogue, d'une « ambiance kantienne » (p.337), que Renouvier a fortement contribué à installer en France.

[41] Dans les copies de l'agrégation de l'année où Durkheim passe le concours, Stoczkowski remarque que tous les candidats « se référaient à Kant, mais un seul et unique candidat était capable de citer une notion clé de son système dans la langue du philosophe (*reine Vernunft*) » (*ibid.*, p.329).

synthétiques *a priori* » tels que Hubert et Mauss les conçoivent ne présentent qu'une ressemblance lointaine avec les « jugements synthétiques *a priori* » de Kant, comme nous le verrons en temps voulu.

Cette absence d'orthodoxie, ou ces écarts par rapport à la lettre et à l'esprit du kantisme, s'expliquent également, et surtout, par le fait que le néocriticisme de Renouvier, qui médiatise l'accès des premiers anthropologues français au kantisme, ne se tient jamais lui-même au plus près du texte kantien. En effet, lorsqu'en 1854, dans la Préface de son premier *Essai de critique générale*, Renouvier affirme qu'il continue Kant[42], seule la traduction défectueuse de C.-J. Tissot de la *Critique de la raison pure* est disponible en France ; celle de J. Barni paraît en 1869. Renouvier ne lit donc pas Kant dans le texte[43], et cette *distance* entre son commentaire, ou sa critique de Kant, et le texte kantien, ne fera que s'accroître chez les anthropologues inspirés par le néocriticisme.

Mais ce mot de « distance » que nous employons est un euphémisme, car bien davantage que d'écarts par rapport au kantisme, le néocriticisme s'établit sur une critique radicale de Kant. Certes, Renouvier présente sa philosophie comme une continuation du criticisme kantien. Pourtant, il en sape davantage les fondements que s'il en était le contempteur. Renouvier entend, en effet, débarrasser le criticisme kantien des dogmes qui le détournent de l'idée maîtresse d'une critique : il écrit que « [la] Critique de la raison pure est (…) dominée par des dogmes qui échappent à la critique puisqu'elle les prend pour guides. »[44] Selon Renouvier, Kant aurait manqué sa critique, parce qu'il serait demeuré fidèle à des dogmes admis sans l'ombre d'une critique. Le fait que Durkheim ou Mauss aient lu Kant comme Renouvier le lisait, et aient adhéré aux critiques qu'il lui adressait, explique qu'ils aient toujours entretenu un rapport critique au kantisme.

Donnons-en un exemple : parmi les dogmes kantiens que Renouvier révoque en doute, Renouvier compte notamment la distinction opérée par Kant entre les *formes de l'intuition*, qui relèvent du domaine de l'*intuition*, et les *catégories*, qui relèvent du domaine de l'*entendement*. Le refus opposé par Renouvier à cette distinction kantienne l'amène à compter parmi les catégories les deux concepts que Kant considérait comme des formes de l'intuition pure, à savoir l'*espace* et le *temps*. C'est cette critique renouviériste du kantisme qui est à l'origine de la manière durkheimienne de comprendre l'espace et le temps, dans l'Introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Durkheim fait donc reposer son analyse des catégories sur une critique du criticisme kantien. En médiatisant l'accès des anthropologues français au kantisme, le néocriticisme les enjoint à développer un point de vue critique sur le criticisme kantien. On ne trouve pas, parmi eux, de kantiens orthodoxes.

---

[42] Cf. la phrase du *Traité de logique générale et de logique formelle* citée ci-dessus.

[43] Cf. Fedi, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, p.14, note 7.

[44] Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, p.5.

Cette critique néocriticiste du kantisme sera poursuivie par Hamelin, qui dédicace son *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1907) à la mémoire de Renouvier. Hamelin a d'autres maîtres que Renouvier : il reconnaît Hegel, plutôt que Kant, comme le premier maître de la méthode synthétique dont il se sert[45] – Hamelin s'employant à « construire par synthèse la représentation »[46] selon la loi de la progression ternaire : thèse, antithèse et synthèse. Pour le reste, les critiques qu'il adresse au criticisme kantien reprennent ou prolongent celles de Renouvier, dans une attention portée au contexte scientifique et épistémologique contemporain. Par exemple, Hamelin rejette, lui aussi, la distinction kantienne entre l'espace et le temps d'un côté, et les catégories de l'entendement de l'autre ; mais pour ce faire, il prend appui sur l'épistémologie conventionnaliste d'Henri Poincaré (1854-1912), notamment pour ce qui touche à l'analyse qu'il fait de l'espace de la géométrie euclidienne. Nous ne faisons qu'évoquer ces points dans notre introduction, car nous y reviendrons longuement au cours de notre travail.

Renouvier et Hamelin, philosophes néocriticistes. C'est pas leur œuvre que Durkheim et Mauss accèdent à celle de Kant ; c'est au prisme de celle-ci qu'elle est lue. Mais ce néocriticisme, par la médiation duquel ils accèdent au kantisme, ne laisse jamais le kantisme indemne, bien au contraire : il le *déforme* et il le *réforme*.

Aux noms de Renouvier et d'Hamelin, il faut ajouter celui de Boutroux, que nous avons déjà évoqué. En effet, ce dernier joue un rôle majeur dans l'accès de Durkheim et de Lévy-Bruhl, notamment, à l'œuvre de Kant. Or, de même que Renouvier et Hamelin ne se tiennent jamais dans la stricte orthodoxie kantienne, l'enseignement du kantisme, tel qu'il est prodigué par Boutroux à l'École normale supérieure, n'est jamais, lui non plus, exempt de critiques à l'encontre de cette doctrine. Par exemple, pour Boutroux, la conception kantienne de la loi scientifique est rendue caduque par les avancées récentes de la science[47]. Boutroux ne récite pas son Kant : il dialogue avec lui, le reprend, le critique, le confronte aux avancées de la science, etc. Boutroux ne récite pas son Kant, parce qu'il n'est tout simplement pas kantien. Comme l'écrit Gilson dans sa préface au cours de Boutroux sur *La Philosophie de Kant*, on y voit Boutroux « ne suivre Kant jusqu'au bout, et ne défendre son œuvre contre toutes les interprétations déformantes qui l'ont sollicitée en des sens divers, que pour mieux se poser lui-même en dehors d'une doctrine qui ne fut jamais la sienne »[48]. Boutroux n'est pas kantien, et il n'a jamais été kantien : dès sa thèse sur *La Contingence des lois de la nature* (1874), il remet en cause le synthétique

[45] Cf. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p.34*sq*.

[46] *Ibid*., p.2.

[47] Cf. Boutroux, *La Philosophie de Kant*, p.129*sq*.

[48] *Ibid*., p.4.

a priori kantien, pour ce que rien ne lui correspond dans la science telle que la pratiquent les scientifiques.

Ainsi, Boutroux, Renouvier et Hamelin ne médiatisent-ils l'accès des anthropologues français au kantisme qu'en le soumettant à un sérieux travail critique.

3. Conventionnalisme et genèse de l'analyse socio-anthropologique des catégories

Il en va de même de ce deuxième courant de pensée qui structure, selon nous, le rapport de la sociologie et de l'anthropologie françaises au kantisme – à savoir, le *conventionnalisme*, que Poincaré théorise avec le plus de rigueur et de cohérence, et qu'il inaugure en 1891, avec la publication de son article sur ''Les géométries non euclidiennes'' (repris dans *La Science et l'hypothèse*, en guise de chapitre 3).

Dans la littérature critique que nous avons pu consulter pour réaliser ce travail, nous n'avons jamais trouvé trace du rapprochement que nous y proposerons entre l'anthropologie française naissante et le conventionnalisme. Nous avons trouvé, tout au plus, une étude de ses liens avec le pragmatisme, dont certaines thèses sont proches de celles du conventionnalisme, et auquel Durkheim consacre son cours de 1913-1914 à la Sorbonne (*Pragmatisme et sociologie*). Mais les liens possibles entre la pensée de Durkheim et celle de Poincaré n'ont fait, à notre connaissance, l'objet d'aucune étude approfondie, et sont passés inaperçus. Pourtant, Durkheim connaissait personnellement Poincaré, grâce à Xavier Léon[49], fondateur de la *Revue de métaphysique et de morale*, dans laquelle publient régulièrement les conventionnalistes, et ami commun à eux deux. Il n'est donc pas improbable que Durkheim ait connu la pensée de Poincaré, voire, peut-être, qu'il s'en soit inspiré.

Mais il y a plus. Puisque, de l'aveu de Durkheim lui-même, c'est Boutroux qui a joué un rôle fondamental dans son parcours intellectuel, c'est du côté de Boutroux qu'il faut chercher les raisons du rapprochement que nous suggérons entre l'anthropologie française et le conventionnalisme. Boutroux est, en effet, très lié au cercle des conventionnalistes pour des raisons, d'abord, personnelles : en 1878, il épouse Aline Poincaré, sœur d'Henri Poincaré, qu'il a rencontrée à Nancy, ville de naissance des Poincaré. Cela ne demeura pas sans incidence sur sa pensée : dans sa philosophie des sciences, en effet, Boutroux développe une théorie conventionnaliste des lois et de la connaissance scientifiques. Dans le cours, notamment, qu'il professe en 1892-1893 à la Sorbonne, sur *L'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, il soutient que les lois scientifiques sont et *a priori*, et *a posteriori*, et qu'elles ne sont connues ni exclusivement *a priori*, ni exclusivement *a posteriori*. Or c'est là le

[49] Cf. sur ce point Fournier, *Émile Durkheim*, p.514.

fondement de la théorie poincaréenne des conventions : celles-ci ne sont ni *a priori*, ni *a posteriori*. Boutroux et Poincaré ont une vision similaire de la science. Durkheim connaît donc la pensée de Poincaré, en connaissant celle de Boutroux.

Quel est, alors, le rapport avec le kantisme ? – Le conventionnalisme naît d'un « sentiment d'insatisfaction à l'égard des diverses théories de la connaissance »[50] que la philosophie avait jusqu'alors élaborées pour rendre compte de l'origine et de la nature des énoncés scientifiques. Et donc, forcément, le kantisme représente l'une de ses cibles. En proclamant, en effet, que les axiomes de la géométrie sont de nature *conventionnelle*, Poincaré et Boutroux refusent d'enfermer la compréhension de ces axiomes dans le cadre kantien de la tripartition des jugements : les axiomes de la géométrie ne sont ni des jugements analytiques, ni des jugements synthétiques *a priori* ou *a posteriori* – ce sont des *conventions*, qui font l'objet d'un *choix* de la part des géomètres. Kant prétendait que les axiomes de la géométrie sont des jugements synthétiques *a priori*, et non des jugements analytiques ; les conventionnalistes répondent : ni l'un, ni l'autre. Kant prétendait qu'ils sont connus *a priori*, et non *a posteriori* ; les conventionnalistes répondent : ni l'un, ni l'autre.

Le conventionnalisme représente donc un dépassement du kantisme et de l'empirisme : dire « ni l'un, ni l'autre », c'est dire « ni empirisme, ni kantisme ». Or, un *dépassement de l'alternative entre l'empirisme et l'apriorisme* – telle est très précisément la tâche que la sociologie de la connaissance de Durkheim prétend, elle aussi, accomplir : « [jusqu'à] présent, deux doctrines seulement étaient en présence »[51], écrit-il, – à savoir, l'empirisme et l'apriorisme. Sa théorie, prétend-il, échappe à cette alternative : Durkheim comprend les catégories comme étant et *a priori* (par rapport à l'individu) et *a posteriori* (car c'est l'expérience collective qui en détermine le contenu). Sous ce rapport, les catégories peuvent être comprises comme des *conventions*.

L'hypothèse que nous développerons sera donc celle-ci : *le conventionnalisme de Boutroux et de Poincaré a servi de modèle théorique permettant à l'anthropologie française de rendre compte de la nature conventionnelle des catégories*. Le conventionnalisme, qui considère les conventions sur un plan *épistémologique*, ouvre la voie à l'analyse de celles-ci sur un plan *sociologique* ou *anthropologique*. Le conventionnalisme épistémologique a servi de modèle théorique pour l'élaboration du conventionnalisme sociologique et anthropologique. La possibilité de ce passage de l'un à l'autre, de la convention scientifique à l'institution sociale, de Poincaré-Boutroux à Durkheim-Mauss, a été bien perçue par Bourdieu : « Poincaré introduit le loup sociologique dans la bergerie mathématique et dans la vision toujours un peu pastorale qu'elle encourage, avec ce mot de ''convention'' »[52]. Il y a du

[50] Brenner, *Les Origines françaises de la philosophie des sciences*, p.15.

[51] *FEVR*, p.18.

[52] Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, p.156.

sociologique dans la science – parce que les conventions sont des institutions – et, en retour, les conventions scientifiques offrent un modèle de compréhension des institutions sociales.

Ce contexte conventionnaliste jette une lumière nouvelle sur le rapport des anthropologues français au kantisme : les anthropologues français, qui n'ont pas un rapport direct à l'œuvre de Kant, le comprennent à travers le prisme de la critique que les conventionnalistes en font. De cette critique conventionnaliste du kantisme, les anthropologues français ont été, de près ou de loin, informés.

C'est de cette critique conventionnaliste du kantisme qu'est née une théorie fondamentale de l'anthropologie française – à savoir, l'« approche conventionnaliste »[53] des catégories kantiennes et, plus généralement, de l'ensemble des phénomènes sociaux et culturels. Les catégories, que Kant considère comme des notions inhérentes au sujet transcendantal qui se représente la réalité, et qui rendent possible cette représentation de manière universelle et nécessaire, sont, pour l' « approche conventionnaliste » des anthropologues, des *institutions*, c'est-à-dire des *conventions*[54].

Dans le sillage de Durkheim, en effet, les anthropologues français considèrent les catégories comme des « représentations collectives », c'est-à-dire comme des manières de penser *instituées*, c'est-à-dire comme des *institutions*. Par exemple, le contenu de la catégorie du « temps » dépend de ce que la société dont c'est une des catégories a voulu y mettre : telle société se représente le temps comme une succession linéaire d'événements sans retour en arrière possible, et telle autre se représente un retour régulier des choses. La manière de se représenter le temps est donc instituée, puisqu'elle est variable, c'est-à-dire qu'elle dépend des sociétés et des époques. Du point de vue des anthropologues, les catégories kantiennes sont à la fois des *structures mentales* et des *institutions*[55]. Les catégories ne sont pas inhérentes au sujet : elles sont le produit d'une élaboration collective ; parce qu'elles sont des faits sociaux, elles sont des institutions.

Dès lors que l'anthropologie et la sociologie s'emparent de la notion kantienne de « catégories », elles ne peuvent pas ne pas en faire l'analyse dans une perspective conventionnaliste. En effet, sociologie et anthropologie sont des *sciences des institutions*, comme l'affirment Durkheim, que nous citons d'abord, puis Mauss :

---

[53] Nous empruntons cette expression à Douglas, dans des pages qu'elle consacre à l'analyse de l'œuvre de Durkheim (cf. *Comment pensent les institutions*, p.80).

[54] Cf. Douglas, *ibid*., p.80 : « réduite à sa plus simple expression, une institution n'est qu'une convention ».

[55] Pour Descombes, la question, formulée de manière très générale, que pose le structuralisme de Lévi-Strauss, est celle-ci : « Comment étudier à la fois des institutions et des structures mentales » (*La Denrée mentale*, p.75) ? Selon nous, l' « approche conventionnaliste » a en propre de ne faire de ces deux objets qu'un seul. La question qui oriente cette approche est alors celle-ci : comment étudier les institutions *comme* des structures mentales ? Et comment étudier les structures mentales *comme* des institutions ?

« On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler *institution*, toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité ; la sociologie peut alors être définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement. »[56]

« [Sont] sociales toutes les manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies et dont la transmission se fait le plus généralement par la voie de l'éducation. Il serait bon qu'un mot spécial désignât ces faits spéciaux, et il semble que le mot *institutions* serait le mieux approprié. Qu'est-ce en effet qu'une institution sinon un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux ? »[57]

Sociologie et anthropologie sont des sciences des institutions ; quand elles analysent les catégories, elles les analysent donc comme des institutions. Les institutions étant des conventions, il paraît ainsi utile et opportun de rapporter l'émergence de *l'analyse socio-anthropologique des catégories*[58] à l'épistémologie conventionnaliste dont elle est contemporaine.

[56] Durkheim, *RMS*, préface à la deuxième édition (1901), p. XXII.

[57] Fauconnet et Mauss, ''Sociologie'' (1901), in Mauss, *Œuvres 3*, p.150.

[58] Cette locution – « analyse socio-anthropologique des catégories » – a été forgée par nous : on ne la rencontre nulle part, à notre connaissance, chez les auteurs que nous étudions, non plus que dans la littérature critique. L' « analyse socio-anthropologique des catégories » désignera, pour nous, *l'enquête au sujet des catégories en général, instruite par la sociologie et par l'anthropologie françaises*. Cette enquête est d'abord menée dans le cadre d'une théorie sociologique de la connaissance, par Durkheim, lorsque celui-ci aborde les questions de sociologie de la religion (d'abord dans ''De la définition des phénomènes religieux'', paru en 1898 dans *L'Année sociologique*, puis dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, publié en 1912). Cette enquête occupe parallèlement une place importante au sein des études anthropologiques, depuis l'article inaugural écrit conjointement par Durkheim et par Mauss (''De quelques formes primitives de classification'', paru dans *L'Année sociologique* en 1903). Cet article inspire les travaux de Lévy-Bruhl – lequel cherche à cerner les différences entre les mentalités et leurs spécificités. Mauss revient tout au long de son œuvre sur cette question des catégories, tout en ne la restreignant pas à une dimension seulement gnoséologique ou épistémologique : son enquête au sujet des catégories déborde le cadre durkheimien d'une théorie sociologique de la connaissance. C'est dans cette lignée maussienne que Lévi-Strauss participera, lui aussi, à cette « analyse socio-anthropologique des catégories » : pour Lévi-Strauss comme pour Mauss, les catégories sont des instruments de connaissance, mais pas seulement : plus généralement, ce sont des instruments servant à l'élaboration des classifications sur la base desquelles s'organisent le monde totémique et le monde mythique. – Enfin, ce qui fait l'unité de ce que nous appelons « analyse socio-anthropologique des catégories », c'est que cette analyse repose sur le principe selon lequel les catégories sont les produits d'une intelligence collective ; par conséquent, on ne peut pas les étudier, à la manière de la philosophie, comme des éléments présents dans la conscience de l'individu, et explicables par elle. En un mot, *les catégories sont des institutions* – tel est le principe sur lequel repose toute « analyse socio-anthropologique des catégories », quelle que soit l'orientation qu'on lui donne ensuite.

4. Holisme, structuralisme et kantisme

Notre travail commence avec Durkheim, il se termine avec Lévi-Strauss. Leur rapport au kantisme est inévitablement différent : l'époque n'est pas la même, les professeurs non plus, et les modes philosophiques changent, comme n'importe quelle mode. L'accès au kantisme de Lévi-Strauss n'est médiatisé ni par le néocriticisme, qui le *déforme* et le *réforme*, ni par le conventionnalisme, qui entend le *dépasser*.

Le néocriticisme amenait Durkheim et d'autres, parmi ses collaborateurs, à comprendre à nouveaux frais la notion kantienne de « catégorie » ; le conventionnalisme les amenait à considérer les catégories comme des institutions, avec tout ce que cela implique. Lévi-Strauss est étranger à ces questions : chez lui, ni réforme, ni dépassement de l'analyse kantienne des catégories. Lévi-Strauss ne se pose tout simplement pas le même problème que Durkheim et ses collaborateurs. Durkheim, en effet, pose le « problème de la connaissance »[59], qui n'est autre que le problème philosophique de l'origine et de la nature de la *raison*. Quant à Lévi-Strauss, il n'étudie pas la raison, mais le *sens*[60]. Et les problèmes qu'il se pose n'ont pas, comme chez Durkheim, une origine philosophique. C'est d'ailleurs cet arrière-fond philosophique qui le rebute dans la pensée de Durkheim : au début de sa carrière, il s'est trouvé, écrit-il, « en état d'insurrection ouverte contre Durkheim et contre toute tentative d'utiliser la sociologie à des fins métaphysiques. »[61]

Lévi-Strauss, critique de la philosophie durkheimienne (et de la philosophie en général). Critique, également, de l'approche conventionnaliste des faits sociaux et culturels, dont nous venons de dire quelques mots. En effet, ce que Lévi-Strauss rejette chez Mauss, c'est son approche conventionnaliste excessive des faits de culture. Si tout est convention, tout est arbitraire ; et si tout est arbitraire, aucune science sociale rigoureuse n'est possible. Lévi-Strauss rejette donc le conventionnalisme.

Mais on ne saurait en rester là. En effet, l'épistémologie conventionnaliste ne se réduit pas aux théories de Poincaré et de Boutroux, qui ont inspiré Durkheim et Mauss. Au sein de ce courant de pensée, une théorie se singularise par le fait qu'elle ne semble pas être spécialement concernée par les problèmes soulevés par la philosophie kantienne de la connaissance, qu'elle n'entend, apparemment, ni réformer ni dépasser : il s'agit de la théorie épistémologique de Pierre Duhem (1861-1916). Durkheim connaissait personnellement Duhem : ils se fréquentaient lorsqu'ils enseignaient tous les deux à l'Université de

[59] *FEVR*, p.18.

[60] Cf. Lévi-Strauss, *TT*, p.58 : « au-delà du rationnel il existe une catégorie plus importante et plus fertile, celle du signifiant qui est la plus haute manière d'être du rationnel… ».

[61] *Ibid*., p.63.

Bordeaux[62], où Durkheim exerça de 1896 à 1902, et d'où Duhem ne parvint pas à s'échapper, de 1895 jusqu'à sa mort.

Au cours de ce travail, nous tâcherons de démontrer, d'une part, que l'épistémologie de Duhem a pu influencer celle de Durkheim, et, indirectement, celle de Lévi-Strauss ; et, d'autre part, que cela est important pour comprendre le rapport lévi-straussien au kantisme.

Faisons brièvement le point sur les spécificités de la théorie de Duhem, et sur ce qui la rend différente des théories des autres conventionnalistes. Par rapport à ceux-ci, la voix de Duhem détonne, parce qu'il ne s'agit pas pour lui de déterminer la nature et l'origine des hypothèses scientifiques, mais d'établir s'il est possible, ou non, de les confirmer ou de les infirmer par l'expérience. Dans *La Théorie physique, son objet, sa structure* (1906), Duhem critique le concept baconien d'« expérience cruciale », c'est-à-dire d'une expérience capable d'indiquer si une hypothèse scientifique est meilleure que l'ensemble des autres hypothèses concurrentes. Pour ce faire, il démontre que ce n'est jamais un énoncé *seul* qui affronte le tribunal de l'expérience, mais la théorie scientifique *tout entière*.

Duhem développe ainsi une épistémologie *holistique*, qui diffère du conventionnalisme de Poincaré pour deux raisons, essentiellement. D'une part, dans la théorie de Duhem, le *choix* qu'opère le scientifique ne porte pas, comme dans celle de Poincaré, sur les conventions, mais sur les opérations d'ajustement de la théorie que l'expérience ne peut, à elle seule, trancher. D'autre part, dans la théorie de Duhem, si certains énoncés sont imperméables à l'expérience, ce n'est pas parce que, comme dans la théorie de Poincaré, ce sont des conventions, mais parce qu'ils font partie d'une théorie qui ne peut être appréhendée qu'en bloc.

Nous démontrerons au cours de ce travail que sur certains points fondamentaux, la théorie de Duhem est utile pour comprendre la pensée de Durkheim, de Mauss, puis de Lévi-Strauss. En effet, à l'instar de Duhem, ceux-ci sont amenés à développer une *théorie holistique de l'expérience*, ce dont nous trouvons trace en plusieurs endroits de l'œuvre de Durkheim : une certaine proximité avec les idées de son collègue bordelais apparaît.

Mais c'est chez Lévi-Strauss que l'on rencontre le développement le plus achevé d'une conception holistique du rapport des systèmes en général à l'expérience. Or, nous pouvons soutenir que c'est de Duhem que Lévi-Strauss hérite, lointainement et indirectement, des principes sur lesquels se fonde son holisme. Non qu'il reconnaisse cette filiation de manière explicite ; mais la théorie de Duhem était connue de lui, au moins par l'intermédiaire de son ami intime Roman Jakobson (1896-1992), fondateur de la phonologie structurale, qu'il rencontre à New York en 1942[63]. Jakobson, en effet, a

[62] Fournier, *ibid*., p.117.

[63] Cette rencontre est décisive pour la formation de la pensée de Lévi-Strauss et du structuralisme en général : comme l'écrit Dosse, « le succès du structuralisme en France est, entre autres, le résultat d'une rencontre particulièrement féconde en 1942 à New York entre Claude Lévi-Strauss et Roman Jakobson »

connaissance la thèse de Duhem, au moins sous la forme que lui a donnée W. O. Quine (1908-2000), tous deux ayant été collègues à l'Université Harvard[64]. Lors d'une conférence donnée en 1952, à laquelle assiste Lévi-Strauss[65], Jakobson expose des arguments proches de ceux sur lesquels repose cette thèse appelée « thèse Duhem-Quine ».

Lévi-Strauss a donc pu s'en inspirer : Duhem démontre qu'un énoncé théorique n'a pas de signification, isolément de la théorie dont il fait partie ; Quine ajoute que la signification des énoncés sur le monde extérieur en général – y compris, donc, ceux du langage ordinaire – dépend du système de la langue dont ces énoncés font partie. Lévi-Strauss importe cette thèse holistique dans le domaine de l'analyse anthropologique des classifications : les termes des classifications totémiques et les réalités qu'ils signifient ne se correspondent pas « deux à deux »[66], dit-il ; c'est tout le système de classification qui leur donne leur signification. Il est clair que cette conception lévi-straussienne du rapport des systèmes à l'expérience est de type holistique. Elle s'appuie peut-être sur ce que Lévi-Strauss a entendu au sujet de la « thèse Duhem-Quine ».

Au reste, même si Lévi-Strauss n'avait aucunement eu connaissance de la « thèse Duhem-Quine », sa théorie des classifications ne pouvait pas ne pas être de type holistique. En effet, l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss s'établit sur le fondement d'une application aux phénomènes culturels et sociaux des principes de la linguistique structurale développée d'abord par Ferdinand de Saussure (1857-1913), dont le *Cours de linguistique générale* est publié de manière posthume en 1916, et de ceux de la phonologie structurale développée par Nikolaï Troubetskoï (1890-1938) et par Jakobson. Or la linguistique et la phonologie structurales reposent, pour des raisons essentielles, sur une *théorie holistique de la signification* : une des idées maîtresses de Saussure est, en effet, celle de *la langue comprise comme système*, dont les éléments (*i.e.* les signes) sont interdépendants pour ce qui est de la détermination de leur valeur. Le mot « cochon » n'a de sens que parce qu'il diffère du mot « coton » ; il ne peut donc pas être compris isolément du système linguistique dont il fait partie, et sans lequel il ne

(*Histoire du structuralisme*, t.1 : *Le Champ du signe*, p.72). Sur l'importance de cette rencontre, voir, également, Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, p.92-97.

[64] Quine y est nommé professeur en 1936 et Jakobson en 1949. – Dans ses livres, Quine mentionne les discussions qu'il a avec Jakobson. Cf. par exemple *Le mot et la chose*, p.202, au sujet de l'ambiguïté de la portée des termes et de la nécessité de recourir à la paraphrase : « [ce] paragraphe est né d'une discussion avec Jakobson. »

[65] ''Le langage commun des linguistes et des anthropologues'', texte conclusif de la Conférence des Anthropologues et Linguistes tenue à l'Université d'Indiana en 1952, repris en guise de premier chapitre des *Essais de linguistique générale I*, p.25*sq*.

[66] Lévi-Strauss, *PS*, p.297.

signifierait rien. Un signe n'a pas de signification isolément du reste des signes du système : la conception structuraliste de la langue se fonde donc sur une sémantique holistique[67].

En étudiant, dans notre travail, le « holisme structural »[68] de Lévi-Strauss, nous chercherons à évaluer l'impact de cette théorie sur le rapport de son anthropologie au kantisme. D'un côté, nous pouvons voir le holisme comme une critique de la théorie kantienne de l'expérience, et donc du criticisme kantien dans son entièreté. Mais d'un autre côté, le holisme constitue tout aussi bien une critique du conventionnalisme : nous pouvons, dès lors, l'envisager comme l'occasion, pour l'anthropologie structurale, de prendre ses distances avec le conventionnalisme, et, ce faisant, de réhabiliter une certaine conception de la *nécessité*, que l' « approche conventionnaliste » des phénomènes culturels et sociaux excluait forcément. En effet, cette « approche conventionnaliste » amenait les anthropologues – c'est le cas, de manière paroxysmique, dans la théorie de Mauss – à postuler que l'ensemble de ces phénomènes sont *arbitraires*, ce qui est incompatible avec la notion d'une nécessité objective. Dès lors, en récusant cette notion d' « arbitraire », Lévi-Strauss réhabilite en partie le kantisme : sa quête, en effet, est celle des « contraintes mentales », c'est-à-dire d'une certaine nécessité ; il soutient donc que sa « problématique rejoint celle du kantisme »[69], et il peut dire de lui-même qu'il est un « kantien vulgaire »[70].

Pour autant, comme nous l'analyserons en détail, cette réhabilitation du kantisme – si tant est qu'elle en soit vraiment une, tant elle est singulière – est complexe, car Lévi-Strauss avance des thèses qui contredisent, indubitablement, le kantisme. Si, notamment, la vue selon laquelle des « contraintes mentales » s'exercent sur l'esprit, et restreignent la liberté qu'il a à façonner ses productions, est kantienne – la manière dont Lévi-Strauss comprend la nécessité qu'il sonde comme une « nécessité *a posteriori* », contrevient aux grandes dichotomies kantiennes entre « *a priori* » et « nécessaire » d'un côté, et « *a posteriori* » et « contingent » de l'autre.

---

[67] Cf. Descombes, *Les Institutions du sens*, p.156, au sujet du structuralisme de Lévi-Strauss : « [le] holisme structural nous invite donc à pratiquer l'analyse structurale sous la forme d'une analyse holiste, donc d'une recherche des relations qui sont au fondement du système. »

[68] Nous empruntons cette terminologie à Descombes (cf. *ibid.*, p.155*sq*). Descombes distingue plusieurs types de holisme : parmi celles qui nous intéresseront dans ce travail, il différencie notamment le *holisme épistémologique* (qui a pour objet les théories scientifiques, comme c'est le cas de la théorie de Duhem) du *holisme sémantique* (qui a pour objet les propriétés sémantiques des signes du langage, comme c'est le cas de la théorie de Quine). Cf. *ibid.*, p.108*sq*. – Dans la mesure où Lévi-Strauss considère les classifications comme des systèmes sémiologiques, son « holisme structural » relève davantage du holisme sémantique que du holisme épistémologique.

[69] *CC*, p.18.

[70] *DPDL*, p.152.

5. L'anthropologie française comme champ

Les anthropologues français n'ont pas tous le même rapport au kantisme, ni n'en font le même usage. La plus grande différence est entre les durkheimiens et les structuralistes. C'est une affaire d'époque, sans doute : contrairement à l'époque de Durkheim et des durkheimiens, le néocriticisme n'est plus à la mode à l'époque où Lévi-Strauss se forge intellectuellement ; le kantisme non plus, d'ailleurs. Cela explique que Lévi-Strauss n'ait pas le même rapport au kantisme que ses prédécesseurs.

Pourtant, malgré ces différences, de la pensée de Durkheim jusqu'à celle de Lévi-Strauss, on décèle toujours quelque chose de kantien. Reprenons quelques exemples : lorsqu'il aborde le problème de la connaissance, Durkheim se range du côté de l'apriorisme kantien ; Hubert et Mauss expliquent la magie par le truchement de la théorie kantienne des jugements ; Lévi-Strauss se qualifie de « kantien vulgaire »… Ce rapport au kantisme paraît donc être structurant dans le *champ* de l'anthropologie française.

Cette notion de « champ », comme tout à l'heure celle d' « habitus », nous l'empruntons à Bourdieu. Pour le dire brièvement, avant d'y revenir plus tard, les champs désignent, pour lui, « des espaces structurés de positions »[71]. Comme n'importe quel autre champ (le champ économique, le champ politique, le champ littéraire, etc.), l'anthropologie française est un espace dont la structure repose sur la position relative de ses acteurs : parmi ceux-ci, certains, tels que Lévy-Bruhl, occupent une position assez marginale ; d'autres, tels que Mauss, occupent la position prestigieuse et inaliénable de père fondateur, etc.

Or, selon nous, un des aspects importants de ce champ de l'anthropologie française est celui-ci, qu'il est structuré en fonction du rapport de ces positions au kantisme. En effet, il y a, d'un côté, le groupe des positions des *anthropologues kantiens* – tels que Durkheim ou Lévi-Strauss –, et, d'un autre côté, celui des positions des *anthropologues non kantiens* – tels que Lévy-Bruhl et ceux qui, comme M. Leenhardt, se réclament de sa pensée[72]. Caractérisons sommairement ces groupes de positions : les premiers attribuent une rationalité, de type kantien, à l'ensemble des êtres humains. *Ils universalisent le kantisme*. Les seconds attribuent à certains êtres humains – ceux de qui nous différons – une mentalité différente de la nôtre – la nôtre étant de type kantien. *Ils localisent le kantisme*. Cette ligne de partage entre anthropologues kantiens et anthropologues non kantiens peut être comprise comme une ligne de

[71] *Questions de sociologie,* p.113.

[72] Sur la relation entre Leenhardt et Lévy-Bruhl, cf. Keck, *Préparer l'imprévisible. Lévy-Bruhl et les sciences de la vigilance,* p.178*sq*.

partage entre ceux qui se fient à un *principe de charité*[73], et ceux qui le rejettent : les premiers attribuent à tous les êtres humains la même rationalité, ce qui n'est pas le cas des seconds.

Cette ligne de partage structure le champ de l'anthropologie française. Elle est une des conditions pour comprendre l'œuvre des anthropologues français, parce que les positions qu'elle sépare se définissent en fonction des positions qui leur sont opposées : dans un « espace structuré de position », une position n'est jamais que la négation d'une autre position. Une œuvre acquiert son sens en différant d'une autre œuvre – elle constitue la négation d'un de ses éléments[74]. Pour prendre un exemple évident, l'œuvre de Lévi-Strauss doit être comprise comme la négation de certains éléments essentiels de celle de Lévy-Bruhl : Lévi-Strauss rejette l'idée de Lévy-Bruhl selon laquelle ceux que ce dernier appelle les « primitifs » ne pensent pas comme nous, c'est-à-dire, ne pensent pas de manière rationnelle, c'est-à-dire, encore, ne pensent pas de manière kantienne. C'est parce qu'il nie le caractère non kantien ou anti-kantien que Lévy-Bruhl attribue à ses « primitifs », que Lévi-Strauss, malgré les écarts importants qu'il commet par rapport à l'esprit du kantisme, peut être considéré comme un anthropologue kantien.

Lévi-Strauss aura beaucoup œuvré, par divers moyens, pour faire oublier l'œuvre de Lévy-Bruhl[75], afin de redonner aux peuples qu'étudie l'anthropologie une rationalité, une capacité à penser et à faire de la science, identiques aux nôtres. Ainsi aura-t-il contribué à tracer une ligne de partage entre les anthropologues kantiens et les autres, jugeant que seuls ceux qui sont de son côté de la ligne sont de bons anthropologues. Dès lors, après Lévi-Strauss, et pendant qu'il règne en maître sur l'anthropologie française, il est préférable d'être de son côté de la ligne plutôt que de celui de Lévy-Bruhl. En effet, le côté de chez Lévy-Bruhl passe alors pour celui du paternalisme, du colonialisme, du racisme, etc.[76] ; *a*

[73] Le « principe de charité » est un principe sur lequel repose la compréhension anthropologique de l'autre, qui consiste à admettre, d'une part, que « les autres humains, si radicalement différente de la nôtre que soit leur langue, se représentent le monde à peu près comme nous » ; et, d'autre part, « qu'il n'y a pas de raison majeure de penser (…) que la plupart des croyances des autres humains sont fausses » (Bazin, *Des clous dans la Joconde*, p.469-470). – Pour une mise au point concise et précise sur le principe de charité, cf. l'article de Wagner, ''Principe de charité''. Sur l'utilisation du principe de charité par Quine pour critiquer Lévy-Bruhl, cf. Deprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, p.79-84.

[74] Cf. Pinto, *ibid.*, p.93 : « on ne peut considérer une œuvre sans considérer ce dont elle enferme tacitement la négation : le sens qu'elle possède est dans cette différence même… ».

[75] Cf. Deprez, *ibid*., p.56 : « la tactique de Lévi-Strauss vis-à-vis de notre auteur [*sc*. Lévy-Bruhl] consiste (1) à le passer sous silence ; (2) à dénigrer le caractère scientifique de la théorie de la mentalité primitive ; (3) à déplacer le champ de l'anthropologie sans répondre aux questions posées par Lévy-Bruhl. »

[76] Sur la complexité du rapport de Lévy-Bruhl au colonialisme, qui soutient certains mouvements indépendantistes tout en conservant un point de vue paternaliste, voir Keck, *ibid*., p.151*sq*.

contrario, le côté de chez Lévi-Strauss[77] est vu comme celui de « l'humanisme scientifique »[78], pour reprendre les termes de Bourdieu.

C'est dire les enjeux de cette ligne de partage entre anthropologues kantiens, ou considérés comme tels, et anthropologues qui ne le sont pas : ils sont intellectuels, certes ; mais ils sont également moraux et politiques.

6. Présentation du plan

Pour clore cette introduction, nous présentons brièvement le plan de notre travail : il suit, globalement, l'ordre de celle-ci. Un prologue est consacré à la présentation des points de divergences théoriques entre le kantisme et l'anthropologie.

Puis, dans une première partie, nous étudions la naissance de l'anthropologie française à la lumière du contexte néocriticiste, puis conventionnaliste.

Premièrement, en ce qui concerne le néocriticisme, nous analysons ce que le traitement durkheimien et maussien des *catégories*, et son rapport au kantisme, doivent au néocriticisme de Renouvier et d'Hamelin. Le néocriticisme français prétend continuer Kant, tout en le réformant, sur trois points majeurs. Premièrement, il refuse de dresser la *table des catégories* en suivant le *fil conducteur* de la *table des formes logiques du jugement*. Deuxièmement, il considère les catégories comme les *faits primitifs*, dont la justification se trouve dans une *expérience* non démentie plutôt que dans une *déduction a priori*. Troisièmement, il comprend l'*espace* et le *temps* comme des *catégories*, et rompt ainsi avec la division kantienne entre une ‘‘Esthétique’’ et une ‘‘Analytique’’ transcendantales. De ces trois réformes du kantisme, l'analyse socio-anthropologique des catégories a tiré profit – nous tâcherons d'expliquer comment.

Notre deuxième chapitre porte sur le conventionnalisme. Boutroux et Poincaré comprennent les axiomes de la science comme n'étant ni des jugements analytiques ou synthétiques *a priori*, ni des jugements *a posteriori*. Pour eux, ce sont des conventions. Ce contexte conventionnaliste dans lequel l'anthropologie française voit le jour lui permet de penser à nouveaux frais le grand partage kantien entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. Ce faisant, ce sont les questions de la *validité objective* des catégories, de leur *variabilité* et de leur *nécessité* qui doivent être posées en des termes différents.

---

[77] C'est à Viveiros de Castro que nous empruntons ces expressions : le « côté de chez Lévi-Strauss », et « le côté de chez Lévy-Bruhl » (*Métaphysiques cannibales*, p.49).

[78] Bourdieu, *Le Sens pratique*, p.9.

Le troisième chapitre étudie la manière dont Durkheim et Mauss proposent, chacun à leur manière, une version rénovée du kantisme, afin qu'il échappe aux critiques des néocriticistes et des conventionnalistes. Guidé par le conventionnalisme, Durkheim réconcilie l'*a priori* kantien et l'*a posteriori*, et, ce faisant, propose une compréhension inédite du transcendantal kantien ; guidé par le néocriticisme, il réforme le kantisme et élabore une théorie sociologique de la connaissance. Quant à Mauss, il élabore, dans son essai sur la magie qu'il écrit avec Hubert, une interprétation conventionnaliste du kantisme – ce qui, encore une fois, est très novateur. Pour Durkheim comme pour Mauss, il n'est donc pas question de rejeter, purement et simplement, le kantisme, prêtât-il le flanc à de sérieuses critiques. On préfère inventer des kantismes hybrides.

Dans la deuxième partie de ce travail, notre attention se porte plus spécifiquement sur le rapport qu'entretient l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss avec le kantisme.

Nous commençons par définir, au quatrième chapitre, ce qu'est, selon nous, un « anthropologue kantien » – c'est-à-dire, en quoi réside l'affinité profonde entre une certaine anthropologie et le kantisme. De cette affinité, nous faisons la généalogie, puis nous en traçons le canevas à partir de l'œuvre de Lévi-Strauss. L'affinité profonde entre kantisme et anthropologie a son fondement dans la *distance* que tous deux conçoivent entre le *donné* et l'*ordonné*. Cette assomption fondamentale explique leur rejet commun de l'empirisme et la similarité de leur compréhension de l'activité de l'esprit humain. Tout anthropologue qui, à l'instar de Lévi-Strauss, fait sienne cette assomption, pourra être considéré comme un anthropologue kantien, même si son anthropologie présente des divergences importantes avec le kantisme.

Le cinquième chapitre apporte une première précision, ou une première nuance : si nous qualifions Lévi-Strauss d' « anthropologue kantien », son kantisme est, pour le moins, déroutant. En effet, il affirme que sa quête est la même que celle de Kant – à savoir, celle des lois *universelles* et *nécessaires* de l'esprit. Mais le concept de « nécessité » qu'il élabore est conditionné par la rupture avec les grandes dichotomies kantiennes – entre *a priori* et *a posteriori*, et entre *analytique* et *synthétique*. Nous tâcherons de retracer le chemin qui mène Lévi-Strauss à son concept de « nécessité » : d'abord, le rejet de l'*arbitraire* des phénomènes culturels ; ensuite, le rejet de la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique. Ce rejet lévi-straussien de l'arbitraire et de la dichotomie entre l'analytique et le synthétique, est à entendre comme une critique de l'approche conventionnaliste des phénomènes culturels, dont nous aurons esquissé les contours dans la première partie de notre travail. Lévi-Strauss cherche à penser une nécessité objective, là où les conventionnalistes fondaient la nécessité sur des conventions. Pour autant, l'objectivité qu'il attribue à la nécessité qu'il théorise est à distinguer de celle de Kant, ainsi que nous tâcherons de le démontrer.

Notre sixième chapitre apporte une autre précision, ou une autre nuance : si nous qualifions Lévi-Strauss d' « anthropologue kantien », son kantisme est déroutant parce qu'il développe une

conception de la nécessité qui n'a plus grand-chose de commun avec celle de Kant. Ou, plus exactement, sa conception de la nécessité représente la négation même des grands partages kantiens séparant l'*a priori* de l'*a posteriori*, et toutes les notions dichotomiquement distribuées d'un côté et de l'autre (la nécessité du côté de l'*a priori*, le contingent de l'autre côté, etc.). La nécessité dont Lévi-Strauss cherche les conditions se présente, en effet, comme une « nécessité *a posteriori* ». Nous tâcherons d'expliquer cette « nécessité *a posteriori* » par ses *conditions holistiques de possibilité* : la conception holistique que développe Lévi-Strauss – dont on trouve les prémices chez Durkheim – du rapport des systèmes de classification à l'expérience, explique en partie le sens de cette notion. En effet, le holisme de Lévi-Strauss permet de renvoyer dos-à-dos le kantisme et le conventionnalisme, en faisant valoir qu'ils partagent une conception voisine de l'expérience. Ce n'est donc qu'à la condition de dépasser, dans une perspective holistique, *et* le kantisme *et* le conventionnalisme, que l'idée lévi-straussienne d'une « nécessité *a posteriori* » devient concevable.

Dans la troisième et dernière partie de notre travail, nous prenons un peu de recul, afin de considérer non plus tel aspect de l'œuvre de tel anthropologue, mais l'anthropologie française en elle-même : nous l'étudions comme un *champ*, au sens de Bourdieu, dont une des propriétés est celle-ci, que le rapport des anthropologues français au kantisme le structure.

Au septième chapitre, nous analysons ce que l'inclusion du kantisme dans le champ de l'anthropologie française fait au kantisme ; pour le dire autrement, nous analysons les *effets de champ* sur la philosophie kantienne. Notre idée est celle-ci, qu'en entrant dans le champ de l'anthropologie, le kantisme cesse d'être ce qu'il est lorsqu'il se trouve dans le champ de la philosophie. Lorsque le kantisme n'est pas purement et simplement exclu du champ de l'anthropologie, il cesse d'être un discours pouvant prétendre à l'objectivité et à la vérité. Ou bien il devient un simple dictionnaire commode dont les anthropologues peuvent se servir avec avantage. Ou bien il est considéré comme un simple document, qui n'explique rien, mais témoigne seulement de la manière dont fonctionne l'esprit humain.

Notre huitième chapitre poursuit cette étude de l'anthropologie comme champ. Nous faisons apparaître la structure de l'espace des relations, en quoi consiste ce champ. La répartition des positions y est binaire et simple : d'un côté, les anthropologues kantiens, tels que Durkheim et Lévi-Strauss ; d'un autre côté, les anthropologues qui rejettent le kantisme lorsqu'il s'agit d'expliquer les façons qu'ont les autres de se représenter la réalité : Lévy-Bruhl, notamment. Cette ligne de partage s'explique, comme nous tâchons de le démontrer, par la manière dont est conçu *le rapport entre le continu et le discontinu*. Il y a la manière kantienne : le réel est en lui-même discontinu, la vie psychique est continue, et l'activité de l'entendement consiste à introduire des discontinuités conceptuelles dans ce continuum psychique. À l'opposé, il y a la manière de Lévy-Bruhl : pour la « mentalité primitive », l'activité de l'esprit consiste à introduire de la continuité entre des éléments qui, sans cela, ne seraient rien pour l'esprit. Cette continuité, Lévy-Bruhl l'appelle « participation ». Cette conception du rapport entre le continu et

le discontinu marque la rupture entre Lévy-Bruhl et les anthropologies kantiennes, quelles qu'elles soient. Elle contribue ainsi à dessiner, du champ de l'anthropologie française, la physionomie singulière.

Le neuvième et dernier chapitre de notre travail s'inscrit dans la continuité du précédent. Soit que l'on fasse radicalement différer les « autres » de « nous », à la manière de Lévy-Bruhl, soit que l'on dise de leur pensée qu'elle est logique comme la « nôtre » – il faudrait s'entendre sur ce qu'est cela qui est dit « nôtre », et sur ce que signifie ce « nous » dont l'autre diffère. Or le « nous » est bien le parent pauvre des comparaisons anthropologiques, ou des grandes dichotomies au sein desquelles le « nous » est opposé à l' « autre ». Nous tâcherons de pallier ce manque de précisions quant au « nous » que nous sommes supposés être, en faisant apparaître que l'*image de la pensée* que les anthropologues supposent, de manière le plus souvent implicite, être la nôtre, peut être vue comme une image de type kantien. Surgit alors un problème : cette image de notre pensée est aussi bien une image *philosophique* de la pensée, qu'une image de notre pensée dans ce qu'elle a de plus *quotidien*, *spontané* et *préréflexif*. Les anthropologues supposent donc implicitement une congruence entre notre sens commun et la description philosophique – en l'occurrence kantienne – de notre pensée : nous penserions naturellement de manière kantienne. Cette congruence, ou cette confusion, entre la pensée quotidiennement pratiquée et la pensée philosophiquement théorisée sera, finalement, analysée comme un *effet de champ* : comprendre la pensée de « monsieur tout-le-monde » comme une pensée se conformant à la théorie philosophique que Kant en propose, relève, en effet, de ce que Bourdieu appelle une « distorsion scolastique ». Autrement dit, les anthropologues français imputent à la pensée de ceux qui composent le « nous » – mais également à la pensée des « autres » – ce qui appartient à la manière philosophique de décrire cette pensée. Ils projettent en prétendant décrire ; ou plutôt, ils projettent parce qu'ils négligent de décrire précisément ce qu'ils entendent par ce « nous » dont l' « autre » diffère.

PROLOGUE. KANTISME ET ANTHROPOLOGIE : INCOMPATIBILITÉS

Introduction. *Quid juris ?*

Les premières pages de notre travail ont une fonction propédeutique : elles visent à rendre sensibles les difficultés théoriques du rapport au kantisme de l'anthropologie française, lorsque cette discipline prend en charge le *problème kantien des catégories*, et plus généralement le *problème de la connaissance* tel que Kant l'a posé. Ces pages liminaires visent donc à déterminer les conditions d'un usage légitime des concepts kantiens par les anthropologues français – quand rien, de prime abord, ne semble prédestiner ces concepts à un tel usage. Précisons, enfin, qu'elles sont écrites sous le signe de la naïveté : forçant volontairement le trait, nous faisons *comme si* le kantisme et l'anthropologie étaient purement et simplement incompatibles – ce qui correspond à l'impression première que l'on peut avoir, mais que l'analyse, petit à petit, dissipe, ou nuance, à tout le moins.

Il y a, en effet, apparemment, une incompatibilité entre l'anthropologie et le kantisme, qui rend étonnant le fait que, tout au long de son histoire, et aujourd'hui encore, l'anthropologie française ait emprunté à Kant les termes de son lexique ou les concepts de sa philosophie. On y parle de « catégories », de « jugements synthétiques *a priori* », etc., alors que tout devrait interdire d'en parler. Le terreau de l'anthropologie n'est pas propice à la prolifération des concepts kantiens.

Ce fait est d'autant plus intrigant, que la plupart des mentions explicites de Kant que l'on trouve chez les anthropologues français[79] sont destinées à le critiquer et à prendre des *distances* par rapport à sa philosophie : les textes essentiels, à cet égard, sont l'Introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, où Durkheim remet en cause le caractère non conceptuel que Kant attribue à l'espace et au temps, et l'Ouverture du *Cru et le cuit*, où Lévi-Strauss ne compare sa méthode à celle de Kant que pour mieux s'en séparer et s'en affranchir. On remarque, d'ailleurs, que ces deux textes (une Introduction et une Ouverture), se situent *au seuil* de l'œuvre proprement anthropologique – tout se passant comme si Kant était maintenu *à l'écart* de l'anthropologie, au moins par la matérialité de la page blanche qui *sépare* le texte anthropologique de ce que Genette appelle « le paratexte »[80]. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

Dès lors, puisque l'anthropologie française a régulièrement emprunté à Kant certains de ses concepts, la question se pose de savoir si, en appliquant à la compréhension des phénomènes sociaux et culturels, des concepts que Kant avait forgés pour rendre compte de la possibilité des connaissances *a priori*, elle n'a pas opéré, à chaque fois, une sorte d'*usurpation* de ces concepts – au sens où Kant qualifie de « concepts usurpés » les concepts qui « circulent grâce à une complaisance presque générale, mais

[79] Précisons que nous ne nous intéressons dans ce travail qu'à la philosophie kantienne de la connaissance, laissant de côté les références à Kant faites par les anthropologues dans le domaine de la morale – lesquelles sont nombreuses, notamment chez Durkheim.

[80] Cf. Genette, *Seuils*.

auxquels on pose parfois la question : *Quid juris* »[81]. L'anthropologie française, qui emploie *régulièrement* les concepts de Kant, les emploie-t-elle *régulièrement* (au sens juridique du terme) ?

La suspicion d'usurpation, que nous pouvons légitimement avoir, s'accentue lorsque l'on songe que les concepts kantiens sont utilisés par des anthropologues qui adhèrent à des doctrines philosophiques reposant sur une critique du kantisme (le néocriticisme et le conventionnalisme, comme nous le verrons dans la première partie de notre travail).

Adhésion à des philosophies bâties sur une critique du kantisme, mais emploi régulier de termes kantiens : comment faut-il entendre cela ?

Pour que les concepts kantiens utilisés par les anthropologues français ne soient pas soupçonnés ou accusés d'être des concepts usurpés, *il faudrait démontrer que leur emploi est légitime pour rendre compte de phénomènes à la compréhension desquels ils n'étaient pourtant pas destinés à l'origine*. Or cette démonstration semble, la plupart du temps, difficile à faire – et donc la légitimité de ces concepts difficile à garantir.

D'un point de vue anthropologique, en effet, les catégories sont des concepts *acquis*, dotés d'une universalité et d'une nécessité *locales*, et qui peuvent donc être différentes et variables selon les cultures et les époques. On est là aux antipodes de la compréhension kantienne des catégories : pour Kant, en effet, les catégories sont des concepts *a priori*, et leur nécessité et leur universalité *strictes* servent de critères pour en reconnaître, précisément, le caractère *a priori*. Les catégories kantiennes sont, de plus, les seules catégories possibles – du moins pour tout entendement structuré comme le nôtre, c'est-à-dire pour tout entendement humain. L'incompatibilité entre l'anthropologie et le kantisme porte sur des points évidents : le *mode d'acquisition des catégories*, leur *universalité* et leur *nécessité*. On se demande donc de quel droit (*quid juris*) les concepts kantiens ont circulé dans le champ de l'anthropologie française, et continuent à y circuler.

Détaillons davantage, en première approximation, toutes ces divergences, dont nous dressons d'entrée de jeu la liste :

Kantisme	**Anthropologie**
Catégories = originairement acquises	Catégories = socialement transmises
Catégories = concepts purs, formes sans contenu	Catégories = concepts impurs, mélanges de forme et de contenu
Catégories = concepts strictement universels et nécessaires	Universalité et nécessité restreintes
Une seule table des catégories	Possibilité d'autres tables de catégories ; variabilité dans l'espace et dans le temps

[81] *CRP*, A84 / B117.

1. Mode d'acquisition des catégories

La première incompatibilité entre le kantisme et l'anthropologie a trait au *mode d'acquisition des catégories* : il semble que l'analyse socio-anthropologique des catégories, et de la façon dont elles sont acquises, doive déboucher nécessairement sur une critique du kantisme.

En effet, la tâche que s'assigne Kant dans la *Critique de la raison pure* est celle de donner une explication du fait que nous soyons en possession de connaissances *a priori*, c'est-à-dire de connaissances fondées sur des catégories qui conditionnent la possibilité de l'expérience, mais qui n'en dérivent pas. Cette détermination kantienne des catégories comme concepts *a priori* interdirait, dès lors, que l'on attribue, comme le fait l'anthropologie, un rôle à la *société* ou à la *culture* – à l'*éducation* en général – dans l'acquisition de celles-ci, car le fait d'en subordonner la possession à un apprentissage implique de les comprendre comme des *concepts acquis*, donc de leur attribuer une origine *a posteriori*. Si c'était la société, dont nous faisons partie, qui nous enseignait les catégories, et plus généralement nos façons de penser et de nous représenter le monde – alors celles-ci n'auraient plus rien d'*a priori*. Certes, Kant écrit que l'homme « n'est que ce que l'éducation fait de lui »[82] ; mais l'éducation développe, pour partie, ce qu'il a déjà en lui[83]. Le système des catégories et des principes purs de l'entendement est en lui : il ne lui est pas inculqué.

Or c'est bien là ce que prétend, contre Kant, l'anthropologie française. Pour faire valoir le rôle de la société et de la culture dans l'acquisition des catégories, et plus généralement dans la formation de la pensée conceptuelle, l'anthropologie française s'ouvre, en toute logique, sur une *critique de l'innéisme* : l'essai de Durkheim et Mauss, ''De quelques formes primitives de classification'' (1903), s'amorce ainsi avec une critique de la thèse de l'*innéité* des concepts et de la faculté de juger – thèse qu'ils attribuent vaguement aux « logiciens »[84]. Or, puisque Durkheim ne fait pas de distinction entre l'*innéisme* et l'*apriorisme*[85], on peut supposer que cette thèse est tout autant, de son point de vue, celle des logiciens que celle de l'apriorisme kantien. En critiquant l'innéisme, Durkheim et les durkheimiens critiquent Kant. Innéisme et apriorisme sont confondus.

Confusion que Kant a, tout au long de son œuvre, voulu éviter – nous y reviendrons –, mais que sa théorie de la « logique transcendantale » amène des lecteurs peu scrupuleux, ou pressés, à commettre. Pour Kant, en effet, la logique transcendantale recherche l'origine de la connaissance des objets en tant

[82] *Réflexions sur l'éducation*, Introduction, tr.fr., p.98.

[83] Cf. Kant, *ibid*., p.99 : « l'éducation d'une part ne fait qu'apprendre certaines choses aux hommes et d'autre part ne fait que développer en eux certaines qualités… ».

[84] *QFPC*, p.13-14.

[85] Cf. *FEVR*, p.21, note.

qu'elle ne peut être attribuée qu'à l'entendement[86] – ce qui favorise la confusion de son apriorisme avec une espèce d'innéisme. Les catégories, pour Kant, ne proviennent pas du dehors, mais du dedans de l'entendement. L'on a donc vite fait d'en conclure que ces catégories, présentes dans l'entendement avant toute expérience, sont des catégories innées. Kant admet d'ailleurs qu'elles peuvent être connues par un exercice d'introspection[87].

Durkheim et les durkheimiens critiquent ardemment un tel recours à l'introspection, jugée inutile et incertaine. Ainsi, en critiquant l'innéisme, Durkheim et Mauss critiquent, tout autant, le kantisme.

Il y aurait donc, en premier lieu, une incompatibilité apparemment infranchissable entre le *point de vue transcendantal* et le *point de vue anthropologique* sur les catégories. Selon le premier, les catégories ne sont pas acquises depuis l'extérieur, elles ne viennent pas à l'entendement du dehors ; selon le second, c'est la société qui les enseigne à l'individu.

Comment ? Par le langage. Plus spécifiquement, en effet, le reproche adressé à Kant par les anthropologues serait celui d'avoir occulté *l'importance du langage dans l'acquisition des catégories*. La problématique du langage serait ignorée par Kant : cela est mis en évidence dans le syllogisme suivant, que R. Ehrsam reconstruit, dans son étude sur la conception kantienne du langage :

> « a) Toute théorie de l'acquisition des connaissances *a priori* (concepts, jugements, Idées), en relation avec l'apprentissage du langage, implique une volonté de procéder à une dérivation empirique du contenu et de la validité de ces connaissances
>
> b) Or Kant refuse formellement une telle dérivation, au motif qu'elle supprimerait la nécessité et l'universalité qui définissent le champ des connaissances *a priori*
>
> c) Toute perspective génétique doit être frappée d'anathème – on ne saurait soutenir que les capacités et connaissances rationnelles sont acquises de pair avec le développement du langage. »[88]

A contrario, les anthropologues estiment que c'est par l'éducation que les catégories sont inculquées à l'individu – plus précisément, comme l'affirme Durkheim dans *Éducation et sociologie*,

---

[86] Cf. *CRP*, A55-56 / B80 : la logique transcendantale recherche « l'origine de nos connaissances des objets, en tant qu'elle ne peut être attribuée aux objets ».

[87] Cf. Kant, *APP*, AK., VII, 133, tr.fr., p.95 : l' « observation en moi-même des différents actes du pouvoir de représentation (…) est nécessaire et utile pour la Logique ».

[88] Ehrsam, *Le Problème du langage chez Kant*, p.31. – Tout le propos d'Ehrsam à ce moment de son étude consiste à contester la majeure de ce syllogisme.

par l'apprentissage de *la langue*, qui n'est autre que l'apprentissage d'un système de classification[89]. Les catégories sont *acquises* grâce à l'éducation, et non pas possédées de manière *a priori*. Les catégories étant acquises en même temps que la langue que l'on est amené à parler, elles sont donc *variables* selon les sociétés et selon les époques. *Catégories acquises, catégories variables*.

Le langage, grâce auquel s'acquièrent les catégories, n'est pas seulement le moyen grâce auquel elles sont transmises. C'est aussi l'instrument qui les façonne : « il ne faut pas perdre de vue qu'aujourd'hui encore la très grande généralité des concepts dont nous nous servons ne sont pas méthodiquement constitués ; nous les tenons du langage… »[90]. Les catégories sont façonnées par le langage, ce qui implique que plusieurs systèmes de catégories sont possibles, puisque plusieurs langues[91] existent. *Catégories variables parce qu'acquises et façonnées par la langue*.

*

Toutefois, si l'écart entre le *point de vue transcendantal* et le *point de vue anthropologique* sur les catégories paraît, sur ce point, irréductible, il ne faut pas se méprendre sur ses raisons. Cet écart n'est peut-être pas exactement celui qu'on croit.

En effet, contrairement aux innéistes, Kant admet que les catégories sont *acquises*, même si l'acquisition des catégories est à entendre en un sens bien particulier. Voici ce que dit Kant : les catégories doivent être comprises « non comme des concepts *innés* mais comme des concepts abstraits des lois se trouvant dans l'esprit (en faisant attention à ses actes à l'occasion de l'expérience), et donc comme des concepts *acquis* »[92], plus précisément *originairement acquis*[93]. Pour Kant, les catégories ne sont pas innées, elles sont acquises à mesure que l'esprit fait réflexion sur lui-même dans son effort pour mettre en ordre le donné. L'assimilation du kantisme à une espèce d'innéisme est donc tout à fait erronée : Kant n'est pas opposé à l'idée que les catégories sont acquises, bien au contraire.

Par conséquent, ce n'est pas au niveau du caractère *inné* ou *acquis* des catégories que se joue la disjonction entre le kantisme et l'anthropologie ; il serait donc erroné de la comprendre comme une

[89] Cf. *Éducation et sociologie*, p.57 : « [en] apprenant une langue, nous apprenons tout un système d'idées, distinguées et classées, et nous héritons de tout le travail d'où sont sorties ces classifications qui résument des siècles d'expérience. » – Saussure formulera une idée tout à fait semblable : la langue est « un principe de classification » (*Cours de linguistique générale*, p.25).

[90] Durkheim, *FEVR*, p.624.

[91] Nous ne tenons pas compte, dans ce chapitre liminaire, de la distinction saussurienne entre *langue* et *langage* (distinction qui, du reste, n'est pas faite par Durkheim). Nous y reviendrons en temps utile.

[92] *D.1770.*, §8, AK. II, 395, tr.fr., p.95.

[93] Sur le concept d' « acquisition originaire », cf. Ehrsam, *ibid*., p.53-56.

disjonction entre *la philosophie transcendantale* d'un côté, et, de l'autre côté, *l'enquête génétique* menée par l'anthropologie sur les catégories[94].

La disjonction se joue plutôt au niveau de l'*explication du mode d'acquisition des catégories*. Pour Kant, les catégories sont *originellement acquises* par une *réflexion* de l'esprit sur le donné – réflexion en quoi réside tout le contenu des catégories[95]. L'acquisition des catégories se fait *en première personne*, ce qui est donc radicalement différent de la transmission, explicite ou tacite, des catégories, dont les anthropologues attribuent la charge à la *société* ou à la *culture* en général[96]. Les catégories sont acquises en première personne, pour Kant ; *a contrario*, pour les anthropologues, il faut que les autres – la société – les apprennent à l'individu. Par les seules forces de son entendement, il demeure incapable.

2. Pureté, forme et contenu des catégories

Cette divergence dans la manière de concevoir la façon dont les catégories sont acquises est inséparable d'une autre divergence, non moins importante.

D'un point de vue anthropologique, les catégories ne seraient pas acquises *a posteriori* si leur contenu n'était pas lui-même déterminé *a posteriori*. Le fait, par exemple, que la représentation que nous avons du temps nous soit socialement transmise indique que la catégorie du temps elle-même contient des éléments *a posteriori*, élaborés au cours du temps : s'il n'était pas besoin de la transmettre, nous l'aurions alors en nous à la naissance ; elle serait donc innée, ou *a priori*. Ce qui explique que les catégories ne sont pas des concepts innés, et ce qui rend donc nécessaire l'intervention de la société dans le processus de leur acquisition, c'est précisément qu'*elles ne sont pas des concepts purs*. Ainsi, non seulement l'acquisition des catégories se fait *a posteriori*, mais le contenu même des catégories est déterminé *a posteriori*, par l'expérience – que l'anthropologie spécifie comme expérience *collective*.

Ainsi, pour Durkheim, les catégories ne sont pas pures, car elles sont modelées sur l'organisation sociale – les *catégories* différant des simples *concepts* par cela que « ce sont des aspects différents de

[94] Pour une déconstruction de l'idée selon laquelle l'apriorisme kantien serait incompatible avec une enquête génétique sur les catégories, cf. Ehrsam, *ibid.*, ch.1.

[95] Sur cette « réflexion originaire », cf. Grandjean, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, p.82-86. La réflexion « précède les concepts réfléchis qu'elle rend possible, même si elle ne peut jamais advenir sans la donation d'une matière empirique à réfléchir » (p.85).

[96] Cf. Ehrsam, *ibid.*, p.54 : pour Kant, « l'acquisition originaire d'une représentation ou d'un concept signifie qu'elle est acquise en première personne sans qu'il y ait l'intervention décisive d'une transmission, d'une tradition… ».

l'être social qui leur servent de contenu »[97]. En raison de leur origine sociale, les catégories ne sont jamais pures – tout au plus peuvent-elles être *épurées* :

> « [Les] notions essentielles de la logique scientifique sont d'origine religieuse. Sans doute, la science, pour les utiliser, les soumet à une élaboration nouvelle ; *elle les épure* de toute sorte d'éléments adventices (…). »[98]

La divergence est radicale avec le point de vue transcendantal de Kant, puisque pour Kant, non seulement les catégories ne sont pas acquises grâce à l'expérience, mais *leur contenu ne comprend rien d'empirique : ce sont des concepts purs*. Ainsi l'analyse anthropologique des catégories est-elle incompatible avec le concept kantien de « pureté », qu'elle est amenée à rejeter. Du point de vue des anthropologues, quelles que soient les théories qu'ils défendent et leurs divergences, il n'existe pas de représentations pures.

Citons Lévy-Bruhl, qui l'affirme sans ambages, puis Mauss. Malgré les divergences qui existent entre leurs théories, sur lesquelles nous aurons à revenir, ils sont d'accord au sujet de l'inexorable impureté des phénomènes mentaux qu'ils étudient :

> « Il faut entendre, par cette forme de l'activité mentale chez les primitifs, non pas un phénomène intellectuel ou cognitif pur, ou presque pur, mais un phénomène plus complexe, où ce qui pour nous est proprement ‘‘représentation’’ se trouve encore confondu avec d'autres éléments de caractère émotionnel ou moteur, coloré, pénétré par eux, et impliquant par conséquent une autre attitude à l'égard des objets représentés. »[99]

---

[97] *FEVR*, p.628.

[98] *FEVR*, p.613 ; nous soulignons.

[99] Lévy-Bruhl, *FMSI*, p.28-29. – Pour critiquer le kantisme, Lévy-Bruhl s'inspire de Ribot, comme Durkheim et Mauss avant lui (cf. Karsenti, *L'Homme total*, p.20*sq*.). Ces derniers soutiennent que c'est de l'*affectivité* que provient la pensée logique – ce qui revient à dire qu'aucune représentation ne provient de la pensée *pure*, et donc qu'il ne se rencontre nulle part de *représentation pure*. Cf. Durkheim et Mauss, *QFPC*, p.88 : « [aussi] l'histoire de la classification logique est-elle l'histoire même des étapes au cours desquelles cet élément d'affectivité sociale s'est progressivement affaibli, laissant de plus en plus de place à la pensée réfléchie des individus. Mais il s'en faut que ces influences lointaines (…) aient cessé de se faire sentir aujourd'hui ». Cf. également, dans le même sens, Lévy-Bruhl, *FMSI*, p.440*sq*. – C'est parce qu'il n'y a pas de pensée pure qu'il faut considérer les catégories comme des *faits* sociaux, c'est-à-dire comme des faits *a posteriori*. Là encore, Durkheim et Ribot se retrouvent : les *Règles de la méthode sociologique* (où Durkheim enjoint de considérer « les faits sociaux comme des choses ») paraissent en 1894 dans la *Revue philosophique* fondée par Ribot ; or le but de la *Revue philosophique* est « de venir en aide à tous ceux qui pensent que pour trouver il ne suffit pas de se renfermer en soi-même, en leur fournissant ce qu'elle demande avant tout à ses collaborateurs : des faits et des documents » (cité par Berthelot, *1895. Durkheim. L'avènement de la sociologie scientifique*, p.20). « Des faits et des documents », c'est-à-dire des éléments relevant du domaine de l'*a posteriori*, et non des éléments *a priori* de l'esprit, comme le sont les catégories kantiennes.

> « [La] masse des phénomènes mentaux [*sc*. compris dans la religion] apparaît relativement pure – relativement, car une mentalité n'est jamais ''pure''. »[100]

Point de pureté. La représentation, et la pensée en général, ne sont jamais pures, puisque les conditions nécessaires de leur existence et de leur objet sont des conditions matérielles et sociales. Mais ce qui se joue avec cette question de la pureté et de l'impureté est plus grave encore, d'un point de vue philosophique : il s'agit, ni plus ni moins, de l'*abandon de la distinction entre la forme et le contenu*. Cet abandon de la distinction entre la forme et le contenu est cause du fait qu'un schisme éclate entre l'anthropologie et le kantisme.

En effet, les anthropologues ont bien conscience que l'on ne peut être kantien qu'à la condition de respecter cette distinction ancestrale de la philosophie : Durkheim, par exemple, écrit qu'« [une] philosophie qui ne se rattache pas au kantisme ne croit pas avoir expliqué la connaissance quand elle en a déterminé les conditions formelles, et attache au contenu de l'esprit plus d'importance qu'au contenant »[101]. Toute théorie de la connaissance qui attache davantage d'importance à la *forme de la connaissance*, plutôt qu'à son *contenu*, peut être comprise comme l'héritière du kantisme. Par conséquent, toute théorie de la connaissance qui rejette la distinction entre la forme et le contenu rejette le kantisme. C'est le cas de la théorie anthropologique de la connaissance.

Donnons de l'abandon de la distinction entre la forme et le contenu plusieurs attestations. Halbwachs, par exemple, se demande comment, « [si] les représentations collectives sont des formes vides », elles peuvent être adéquates à « la matière colorée et sensible » de l'expérience individuelle[102]. Autrement dit, il se demande comment la forme peut être adéquate au contenu. Et il répond que lorsqu'il s'agit des représentations collectives, c'est-à-dire des catégories, la distinction entre le *contenant* (ou la *forme*) et le *contenu* (ou la *matière*) doit être rejetée[103]. Cela revient à dire que d'un point de vue anthropologique, *il n'y a pas de concepts purs, puisque la pureté implique la distinction entre le concept comme contenant, et la matière empirique qu'il est susceptible de contenir*. Il y a là divorce avec l'explication kantienne des catégories.

Un autre exemple de l'effacement de la frontière entre la forme et le contenu se rencontre chez Lévi-Strauss. Celui-ci affirme que les termes qui composent la « logique des qualités sensibles », qui est

---

[100] Mauss, *ME*, p.286.

[101] ''La philosophie dans les universités allemandes'' (1887), in *Textes 3*, p.455.

[102] *Les Cadres sociaux de la mémoire*, p.279. – L'expression « formes vides » renvoie très certainement à la caractérisation kantienne des concepts sans intuitions (cf. *CRP*, A51 / B75).

[103] Cf. *ibid*., p.281-282 : l'idée, pour Platon et Spinoza, « était à la fois le contenant et le contenu. Une représentation collective a tout ce qu'il faut pour répondre à une telle définition. »

celle de la « pensée sauvage », comportent toujours « une certaine dose de contenu »[104] incorporée à leur forme même. La distinction entre la forme et le contenu n'est plus de mise : « en matière d'analyse structurale il est impossible de dissocier la forme du contenu »[105], écrit-il. Par suite, les formes sur lesquelles repose la « logique des formes »[106] étudiée par Lévi-Strauss dans *Du Miel aux cendres*, ne sont pas des *formes pures*, puisque c'est l'opposition entre des *qualités* qui en détermine le contenu. Point de formes pures, point de formes qui se laissent distinguer du contenu – divorce, donc, avec le kantisme. À la *Critique de la raison pure* de Kant, Lévi-Strauss substitue une « critique de la raison impure », pour reprendre le mot d'Aron[107].

En bref, d'un point de vue anthropologique, les catégories sont acquises *a posteriori*, et leur contenu comporte des éléments empiriques ; *a contrario*, pour Kant, les catégories sont des concepts *a priori*, et ce sont des concepts purs, au sens où l'on appelle « pures » les représentations « auxquelles rien d'empirique n'est mélangé »[108]. En raison de ces divergences, l'usage de concepts kantiens par les anthropologues doit être considéré comme illégitime ; d'autant plus que de ces divergences naissent d'autres divergences, dont nous faisons état maintenant.

3. Universalité et nécessité des catégories

En rompant avec la tradition philosophique de la distinction entre la forme et le contenu, l'anthropologie française en vient, inéluctablement, à discuter les critères kantiens permettant d'attester le caractère *a priori* des catégories – à savoir, l'*universalité* et la *nécessité*. Si Kant, en effet, attribue une universalité et une nécessité aux catégories, c'est en raison du fait que les catégories ne souffrent

[104] *PS*, p.48. Cf. également *TA*, p.108. – En considérant les choses ainsi, le structuralisme évite toute compromission avec le *formalisme*. Le formalisme est critiquable parce qu' « à moins de réintégrer subrepticement le contenu dans la forme, celle-ci est condamnée à rester à un tel niveau d'abstraction qu'elle ne signifie plus rien, et qu'elle n'a, pas davantage, de valeur heuristique » (*AS II*, p.159).

[105] *TA*, p.113.

[106] Cf. *Du Miel aux cendres*, p.406 : avec la « logique des formes », les mythes procèdent « de la même façon » qu'avec la logique des « qualités sensibles », « c'est-à-dire par la mise en correspondance simultanée de plusieurs codes ». – Sur la différence entre la « logique des qualités sensibles », la « logique des formes » et la « logique des propositions » chez Lévi-Strauss, cf. Godelier, *Lévi-Strauss*, p.403*sq*.

[107] Cf. Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, p.177 : « en passant des structures de la parenté aux mythes, Lévi-Strauss semble s'être écarté du marxisme ; il vise non plus les modes de production (…) mais les invariants de l'esprit humain (…). Critique de la raison impure, et non plus analyse des modes d'organisation sociale ».

[108] *CRP*, B3.

aucun mélange avec des éléments empiriques. Le mélange avec l'expérience, c'est la déchéance de ce qui fait l'essence des catégories. Si la connaissance que nous en avons, et le contenu qui est le leur, n'étaient pas absolument indépendants de l'expérience, elles n'auraient pas d'autre *universalité* que *comparative*[109], et l'on pourrait en constater l'*existence*, mais non la *nécessité*[110].

L'universalité et la nécessité *strictes* que Kant confère aux catégories disparaissent, ou se transforment, lorsque les anthropologues en font l'analyse.

Il apparaît, tout d'abord, qu'en raison de la *méthode* qui est la sienne, l'anthropologie ne peut pas attribuer une universalité rigoureuse, de type kantien, aux catégories. Qu'elle confère, en effet, une universalité aux catégories sur la base de *comparaisons* entre les cultures (selon le raisonnement suivant : toutes les cultures observées jusqu'à présent font usage des mêmes catégories, donc les catégories doivent être universelles), ou sur la base d'une attribution à tous les êtres humains d'un système de catégories identique au nôtre – dans les deux cas, il ne s'agit pas de l'universalité que Kant attribue aux catégories. Il s'agit seulement, dans le premier cas, d'une *universalité comparative*, et, dans le second cas, d'une *généralisation*.

Mais ni l'universalité comparative, ni la généralisation, ne correspondent à l'universalité telle que Kant l'entend. L'universalité comparative, à laquelle on parvient par l'*induction*, est, selon Kant, « arbitraire »[111], en ce qu'il dépend du bon vouloir de celui qui compare d'arrêter ses comparaisons et de décréter que ce qui vaut pour les cas observés jusqu'à présent vaut pour tous. Les comparaisons sont proprement *interminables*, et n'effacent donc jamais la possibilité de l'exception : n'est alors considéré comme universel, que ce qui a toujours été observé *jusqu'à maintenant*, ce qui n'a rien à voir avec l'universalité rigoureuse de Kant. Quant à la *généralisation*, elle ne peut pas plus parvenir à cette universalité rigoureuse, puisque son point de départ réside dans le particulier. Les catégories des anthropologues sont universelles comparativement, ou générales ; pour Kant, elles ne sont ni l'un ni l'autre – elles sont universelles *a priori*.

*

L'anthropologie ne paraît donc pas être en mesure d'attribuer une universalité rigoureuse aux catégories. Cependant, elle ne renonce pas, pour autant, à leur attribuer *une certaine universalité et une certaine nécessité*, dont elle offre une compréhension différente de celle de Kant. En effet, dès lors que l'anthropologie fait reposer le contenu des catégories et leur acquisition sur le fondement de

[109] Cf. *CRP*, B3 : « l'expérience ne donne jamais à ses jugements une *universalité* vraie ou rigoureuse, mais seulement supposée ou comparative (par induction) ».

[110] Cf. *ibid.* : l'« expérience nous enseigne bien que quelque chose est fait ainsi ou autrement, mais non que ce ne puisse être autrement. »

[111] *CRP*, B4 : l'« universalité empirique n'est donc qu'une montée arbitraire de la valeur qui concerne la plupart des cas, à celle qui vaut dans tous. »

l'expérience, fût-elle collective, l'universalité et la nécessité kantiennes doivent forcément être reconsidérées.

Les sociologues et anthropologues d'obédience durkheimienne font ainsi dépendre la *nécessité* de la *morale* – la nécessité devenant donc *locale* – et ils repensent inductivement l'*universalité* : Durkheim, le premier, pense la nécessité des catégories sur le modèle de *l'obligation morale*[112], et leur universalité sur le modèle kantien de l'*universalisation* de la maxime de l'action, par quoi la maxime se conforme à la loi morale[113]. Durkheim *ne fait pas la distinction entre la raison théorique et la raison pratique*, et Mauss insistera, après lui, sur ce point[114] : c'est parce que la raison théorique et la raison pratique sont une seule et même faculté que la nécessité (qui relève de la raison théorique) est considérée comme une forme particulière d'obligation (qui relève de la raison pratique), à laquelle un certain groupe d'individus doit se conformer.

Les catégories, qui étaient pour Kant des notions universelles de l'entendement, deviennent des éléments dont les propriétés sont d'ordre moral, donc social ; l'universalité qu'on peut leur attribuer est donc restreinte à la société dont ce sont les catégories. La question est alors celle de savoir quel *degré d'universalité* attribuer aux catégories. Pour Durkheim, l'universalité kantienne, devenue locale, s'étend à la société prise comme un tout, voire à la civilisation, qui est un tout encore plus grand[115]. Mais les durkheimiens n'entendent pas tous les choses ainsi : pour Halbwachs, par exemple, la sphère de cette universalité est bien plus restreinte, puisqu'elle n'excède pas les limites des *groupes sociaux*[116]. L'universalité de Durkheim est maximale – même si ses limites ne sont pas celles de l'humanité, comme pour Kant –, et celle d'Halbwachs est minimale. Résumons les choses au moyen d'un exemple : pour

---

[112] Cf. *FEVR*, p.25 : « c'est une sorte particulière de nécessité morale qui est à la vie intellectuelle ce que l'obligation morale est à la volonté. »

[113] Cf. *FEVR*, p.619 : « le concept est, sinon universel, du moins universalisable ». – Sur ce point, cf. Paoletti, ''Durkheim et le problème de l'objectivité : une lecture des *Formes élémentaires de la vie religieuse*'', p.442*sq*.

[114] Cf. ''Mentalité primitive et participation'', in *Œuvres 2*, p.131 : « [la] raison a la même origine volontaire et collective dans les sociétés les plus anciennes et dans les formes les plus accusées de la philosophie et de la science ».

[115] Cf., par exemple, les affirmations de Durkheim au sujet de la catégorie de « temps » : « [ce] n'est pas *mon temps* qui est ainsi organisé ; c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'*une même civilisation* » (*FEVR*, p.14 ; nous soulignons les mots « une même civilisation »).

[116] Cf., par exemple, *La Psychologie collective*, p.150 : « la logique d'un raisonnement doit s'entendre en un sens tout relatif, d'abord parce que ce qui est logique pour un groupe ne l'est pas pour l'autre ». – Signalons que cette affirmation se trouve dans le cours, professé par Halbwachs pour la première fois en 1937-1938, sur la sociologie durkheimienne de la connaissance. Or cette relativisation de la logique aux groupes sociaux n'est pas fidèle à la pensée de Durkheim, pour qui la logique et les catégories sont sinon *universelles*, du *universalisables*.

Kant, tous les êtres humains disposent de la même catégorie de la causalité, en tant qu'ils sont dotés d'un entendement structurellement identique ; pour Durkheim, tous les membres d'une même société, ou d'une même civilisation, disposent d'une catégorie identique de la causalité ; pour Halbwachs, il faut considérer les groupes sociaux qui composent une société, et voir si des représentations singulières de la causalité les distinguent.

Or, quel que soit le degré d'universalité que l'on attribue aux catégories – en raison du fait que, pour les anthropologues, la nécessité et l'universalité des catégories sont considérées sous le signe de la morale, et non sous le signe de la logique ou de la métaphysique, ceux-ci doivent conclure que « [nous] ne pouvons plus admettre un système unique et invariable de catégories »[117], puisque la morale n'est pas la même partout et n'a pas été tout le temps la même. Dès lors, si les anthropologues maintiennent que les catégories sont universelles et nécessaires, elles ne le sont plus qu'à l'échelle d'une civilisation, d'une culture, d'une société, voire d'un groupe social plus restreint – et non, pour reprendre une formule qui apparaît au début de l''‘Esthétique transcendantale'' de Kant, « pour nous autres hommes »[118] – c'est-à-dire pour *tous* les hommes, en tant qu'êtres intuitionnant dans l'espace et dans le temps.

*

Il semble à première vue évident que sur ce point, les anthropologues français divergent radicalement du kantisme. *Universalité et nécessité strictes pour Kant, universalité et nécessité relatives pour les anthropologues*.

Pourtant, cette divergence ne fut pas toujours perçue comme telle par les anthropologues. En effet, Durkheim considère, étonnamment, que sa théorie de la connaissance se maintient dans la tradition kantienne, alors que tout paraît l'y opposer ! Voici ce qu'il affirme : « la nécessité logique ne serait qu'une autre forme de la nécessité morale ; la certitude théorique, de la certitude pratique. Nous restons par-là dans la tradition kantienne. »[119] En comprenant la nécessité kantienne comme une forme d'obligation morale – ce qui tend pourtant à la relativiser – la théorie durkheimienne de la connaissance se maintiendrait dans le giron du kantisme. Comment Durkheim justifie-t-il cela ? – C'est que pour lui, le lien inextricable entre la certitude théorique et la certitude pratique, c'est-à-dire entre la *raison* et la *volonté*, qui permet de comprendre la nécessité d'un point de vue moral, serait une thèse fondamentalement kantienne :

> « Ainsi, bien loin qu'il y ait, entre la science d'une part, la morale et la religion de l'autre, l'espèce d'antinomie qu'on a si souvent admise, ces différents modes de l'activité humaine dérivent, en réalité, d'une seule et même source. C'est ce qu'avait bien compris Kant, et c'est

[117] Durkheim, *Pragmatisme*, p.149.

[118] *CRP*, A19 / B33.

[119] *Pragmatisme*, p.202.

> pourquoi il a fait de la raison spéculative et de la raison pratique deux aspects différents de la même faculté. Ce qui, suivant lui, fait leur unité, c'est qu'elles sont toutes deux orientées vers l'universel. Penser rationnellement, c'est penser suivant des lois qui s'imposent à l'universalité des êtres raisonnables ; agir moralement, c'est se conduire suivant des maximes qui puissent, sans contradictions, être étendues à l'universalité des volontés. En d'autres termes, la science et la morale impliquent que l'individu est capable de s'élever au-dessus de son point de vue propre et de vivre d'une vie impersonnelle. (…) Seulement, ce que le kantisme n'explique pas, c'est d'où vient l'espèce de contradiction que l'homme se trouve ainsi réaliser. »[120]

Nous avons cité un peu longuement ce texte car l'accord et la divergence entre l'anthropologie française et le kantisme y apparaissent très nettement.

D'une part, l'accord porte sur l'unité de la raison théorique et de la raison pratique ; cette unité permet à Durkheim de concevoir l'universalité et la nécessité des catégories d'un point de vue moral.

Mais d'autre part, la fin de ce texte laisse présager que c'est dès lors qu'elle explique ce que Kant n'explique pas, que l'anthropologie contredit le kantisme. En effet, Kant ne conçoit que sur un mode hypothétique l'unité de la raison théorique et de la raison pratique. Dans la *Critique de la raison pratique*, il affirme seulement que l'on peut « à bon droit s'attendre à ce qu'un jour peut-être on parvienne jusqu'à la pénétration de l'unité du pouvoir de la raison pure tout entière (du pouvoir théorique aussi bien que pratique), et à ce que l'on puisse tout dériver d'un seul principe »[121]. Cette unité, c'est, selon Durkheim, la société qui la réalise, puisque la société est une organisation *morale* qui impose à ses membres des façons de penser *théoriques* obligatoires. Or, si c'est la société qui réalise l'unité de la raison théorique et de la raison pratique, cela implique que la nécessité et l'universalité deviennent relatives et locales, puisqu'il y a plusieurs sociétés, et donc plusieurs morales. Ainsi, en voulant expliquer ce que Kant n'explique pas, Durkheim est amené à contredire le kantisme, au moment, pourtant, où il se déclare d'accord avec lui.

En pensant l'universalité et la nécessité sous le signe de la morale, l'anthropologie rend concevable l'existence de systèmes de catégories différents du nôtre – la morale n'étant pas partout la même. Là est la dernière divergence avec le kantisme sur laquelle nous insisterons.

---

[120] *FEVR*, p.635-636.

[121] *CRPr*, V, 91.

4. Unicité de la table des catégories et possibilité de l'altérité

Cette ultime divergence entre l'anthropologie française et le kantisme, qui rend apparemment illégitime l'usage que fait la première des concepts du second, a trait à la reconnaissance de l'*altérité*, ou de l'« autre-mental », pour reprendre le mot de Déléage[122], que présupposent les comparaisons anthropologiques. Si, d'un point de vue kantien, une seule mise en ordre du donné est possible (du moins, « pour nous autres hommes »[123]) en raison de l'*universalité* et de la *nécessité* attribuées aux conditions *a priori* de la représentation – ce qui, en revanche, justifie que l'anthropologie s'intéresse aux catégories et aux systèmes de classification, c'est, comme l'affirme par exemple Durkheim, que « [nous] ne pouvons plus admettre un système unique et invariable de catégories »[124]. Le point de départ de l'anthropologie, qui conditionne la possibilité de ses comparaisons, réside dans la non-adhésion à la thèse philosophique de l'unicité de l'esprit humain. Lévy-Bruhl le dit sans ambages :

> « Les philosophes, les psychologues et les logiciens, faute de procéder par la méthode comparative, ont tous admis un postulat commun. Ils se sont donné, comme point de départ de leurs recherches, un esprit humain toujours et partout semblable à lui-même, c'est-à-dire un type unique de sujet pensant, soumis dans ses opérations mentales à des lois psychologiques et logiques partout identiques. (…) [L'unité] logique du sujet pensant, qui est prise pour accordée par les philosophes, est un *desideratum*, non un fait. »[125]

S'il ne se trouvait pas, entre les êtres humains, ou entre les différentes sociétés, des différences dans les manières de penser, il n'y aurait aucune comparaison à faire entre eux, et l'anthropologie serait tout simplement dépourvue d'objet. Autrement dit, les comparaisons anthropologiques sont conditionnées par l'existence de différences dans les façons de se représenter le monde et d'y agir ; elles sont conditionnées par le fait de l'altérité.

Cet « autre-mental », auquel nous pouvons comparer le nôtre (ou ces « autres-mentaux », que nous pouvons comparer entre eux) – l'anthropologie peut les considérer de plusieurs manières.

D'une part, l'autre, ce peut être l'autre compris comme *l'entendement de l'autre* : ainsi, par exemple, pour Durkheim et Mauss, nous pouvons comparer notre système de catégories avec d'autres systèmes de catégories, reposant sur des concepts formellement identiques aux nôtres, ce qui permet de

---

[122] Cf. *L'autre-mental. Figures de l'anthropologue en écrivain de science-fiction.*

[123] *CRP*, A19 / B33. Cette formule est employée au sujet des formes de l'intuition pure, mais également au sujet des catégories : si les phénomènes ne se conformaient pas aux catégories, ils ne seraient rien « pour nous » (A111). Sur le sens de ces formules, cf. Grandjean, *ibid*., p.195*sq*.

[124] *Pragmatisme*, p.149.

[125] *FMSI*, p.454.

retracer l'évolution de notre entendement[126]. D'autre part, l'anthropologie peut considérer cet « autre-mental » comme *le même que le nôtre*, obéissant aux mêmes lois logiques que le nôtre, mais s'attachant à la considération d'objets différents de ceux que nous considérons : c'est là ce qui distingue, pour Lévi-Strauss, la « pensée sauvage » de la « pensée domestiquée ». Enfin, cet « autre-mental » peut être compris comme *l'autre de notre entendement* : ainsi, par exemple, pour Lévy-Bruhl, la « mentalité prélogique » ou « primitive » est radicalement hétérogène à la pensée représentative qui est la nôtre, et qu'il caractérise de manière kantienne.

Or, quelle que soit la façon dont l'anthropologie comprend cet « autre-mental », le fait qu'elle admette que l'entendement d'un être humain puisse différer de celui d'un autre être humain, au sens où les systèmes de catégories sur lesquels ils se fondent seraient intrinsèquement différents – cela dénote une divergence profonde avec le kantisme. Pour le dire en un mot, *dans le kantisme, il n'y a pas d' « autre-mental »*. Précisons ce point.

*

Certes, Kant n'exclut jamais la possibilité d'un entendement d'une autre sorte que le nôtre. Mais en y songeant, son but n'est pas de s'interroger sur l'existence, non plus que sur la possibilité, de la différence ou de l'altérité radicale[127]. Bien plutôt, son but est de démontrer, premièrement, l'*universalité* de la manière spécifiquement humaine de se rapporter au *donné*, c'est-à-dire sur le mode de la *passivité* de la *réception* du divers dans l'intuition.

Pour faire cette démonstration, Kant forge le concept d'un *entendement intuitif* – qu'il spécifie parfois comme « entendement divin ». Cet « entendement intuitif » se donnerait à lui-même ses objets en les pensant. Ce concept d'un « entendement intuitif » permet, par différence, de comprendre notre intuition comme réceptivité et notre entendement comme entendement discursif[128]. Pour un tel entendement intuitif dont Kant fait l'hypothèse, les catégories n'auraient aucune signification, ce qui veut donc dire qu'elles ne sont nécessaires que *pour nous*. Le concept d'un entendement intuitif fait donc apparaître « la contingence »[129] de notre constitution. En plus de cet entendement intuitif infini, Kant utilise le concept d'un *entendement fini non-humain* afin de de faire apparaître la facticité de la

[126] Cette perspective évolutionniste correspond aux premiers travaux de Durkheim et de Mauss, notamment à l'essai ''De quelques formes primitives de classification'' (1903). – Sur l'évolutionnisme de l'essai de Durkheim et Mauss, cf. Lukes, *Émile Durkheim*, p.444-445, ainsi que p.438-439, sur ce qui distingue leur position de celle de Lévy-Bruhl, que tous deux critiquent. Cf. également Fournier, *Marcel Mauss*, p.251*sq*.

[127] Cf. par exemple *CFJ*, AK. V, 408 : « il n'est pas nécessaire (…) de démontrer qu'un tel *intellectus archetypus* est possible… ».

[128] Cf. *CRP*, A19 / B33, B72 et B145. Cf. Grandjean, *ibid*., p.195*sq*.

[129] Cf. *CFJ*, AK. V, 408. Cf. le commentaire de Grandjean, *ibid*., p.200 : « [la] figure de l'Autre est ce qui permet la réflexion de la facticité du soi. »

configuration spatio-temporelle de notre sensibilité, autrement dit de notre finitude[130]. On voit donc que Kant ne s'intéresse pas à la possibilité de la réalité de l'existence d'un entendement qui serait structuré différemment du nôtre – mais dans lequel on pourrait reconnaître un entendement humain[131].

Deuxièmement, cette pensée kantienne de l'altérité a pour but d'assoir la démonstration suivante : prétendre que notre mode d'intuition serait la seule façon possible de se rapporter aux choses, et que notre entendement serait le prototype de tout entendement possible – cela reviendrait à tenir les conditions universelles de notre expérience pour les conditions universelles des choses elles-mêmes[132]. L' « autre-mental », pour Kant, n'est rien d'autre que l'occasion et le moyen de justifier, sur un mode hypothétique, l'universalité des conditions de *notre* entendement – à nous autres, hommes.

Par conséquent, les réflexions kantiennes sur un entendement d'une sorte différente du nôtre conduisent bien moins à ménager la possibilité de la différence ou de l'altérité, qu'à attester l'unité, et donc l'universalité, de l'entendement humain.

La différence pointée par Kant, ce n'est pas celle qui existerait entre des entendements humains possiblement structurés de manière différente : c'est la différence, d'une part, entre le *concept* et l'*intuition* ; et c'est la différence, d'autre part, entre le *phénomène* et la *chose*, c'est-à-dire entre ce qui a une réalité pour le sujet et seulement pour lui, et ce qui pourrait avoir une réalité différente pour un sujet (non humain) différent, c'est-à-dire non assujetti à la nécessité de recevoir de l'intuition le divers que l'entendement synthétise.

Cet entendement autre est donc seulement envisagé par Kant sur un mode hypothétique, et il ne s'agit jamais d'un *entendement humain* : « l'Idée d'un autre entendement possible que l'entendement humain »[133] *n'est pas l'Idée d'un autre entendement humain possible*. Si donc, d'un point de vue kantien,

---

[130] Cf. *CRP*, A26 / B42, A35/B51, A45 / B62.

[131] Plus précisément, cette possibilité n'est pas exclue par Kant, mais elle reste sans effets théoriques. Il n'est d'aucune utilité, pour mener à bien une critique de la raison pure, de faire l'hypothèse d'entendements reposant sur des tables de catégories différentes. – Sur la possibilité d'autres tables de catégories, nous renvoyons aux analyses de Grandjean : « si les catégories sont les conditions de possibilité de la synthèse de l'intuition sensible, la Déduction l'établit de la catégorialité comme telle, et non des douze catégories dont nous sommes dotés. (…) Par suite, rien n'empêche qu'un être pensant soit doté d'une pensée dont la catégorialité (les fonctions de synthèse) prendrait des formes différentes. Personne ne saurait réputer impossible un être qui ne pense pas par substance ou causalité, par exemple » (*ibid*., p.203).

[132] Cf. Kant, *Prolégomènes*, §57, AK. IV, 351, tr.fr., p.162 : « il y aurait une absurdité plus grande encore (…) à prétendre donner notre expérience pour le seul mode de connaissance possible des choses, par conséquent notre intuition dans l'espace et le temps pour la seule intuition possible, notre entendement discursif pour le prototype de tout entendement possible, bref à prétendre savoir tenir les principes de la possibilité de l'expérience pour conditions universelles des choses en elles-mêmes. »

[133] *CFJ*, §77, AK. V, 405; nous soulignons.

il n'y a pas de différence ou d'altérité *réelles*, ou même seulement *possibles*, entre des entendements humains, alors il n'y a rien à comparer. Il n'y a à comparer que s'il y a différence ; mais s'il n'y a, comme le pense Kant, qu'une seule structure spatio-temporelle de l'intuition, et qu'une seule table des catégories, alors notre entendement ne peut être comparé à aucun entendement qui serait différent de lui.

Le point de vue transcendantal de Kant sur l'entendement humain, qui rend les comparaisons anthropologiques vides de tout contenu, ruine la possibilité d'une analyse anthropologique des catégories. *A contrario,* lorsque les anthropologues rencontrent, grâce au travail de terrain des ethnographes, d'autres systèmes différents de catégories et de classifications – c'est la possibilité des comparaisons anthropologiques qu'ils rencontrent.

*

L'apriorisme kantien interdit toute possibilité de comparaisons entre divers systèmes de catégories, si tant est qu'il puisse y en avoir. Car pour pouvoir comparer, il faudrait, pour ainsi dire, *sortir de table*, c'est-à-dire admettre qu'une autre table des catégories est possible ou concevable, et qu'il nous est possible de la traduire dans le langage de la nôtre afin de nous la rendre intelligible. Il faudrait pouvoir s'assoir à une autre table des catégories que la nôtre, et pouvoir adopter des manières de table qui ne sont pas les nôtres.

Or, pour Kant, quand bien même d'autres tables des catégories seraient possibles, « nous ne pourrions d'aucune façon nous en faire une idée et les rendre compréhensibles »[134]. Kant écrit ainsi dans sa Lettre à Marcus Herz du 26 mai 1789 :

> « [Comment] une intuition sensible (telle qu'espace et temps) est forme de notre sensibilité, ou comment des fonctions de l'entendement telles que celles que la logique développe à partir de lui sont elles-mêmes possibles, ou bien comment il se fait qu'une forme s'accorde à l'autre pour une connaissance possible, c'est ce qu'il nous est absolument impossible d'expliquer davantage, parce qu'autrement *il nous faudrait avoir encore un autre mode d'intuition que celui qui nous est propre et un autre entendement avec lequel nous pourrions comparer le nôtre*, mode d'intuition et entendement dont chacun présenterait de manière déterminée les choses en elles-mêmes : mais nous ne pouvons évaluer tout entendement que par notre entendement, et de même toute intuition que par la nôtre »[135].

D'un point de vue transcendantal, les comparaisons anthropologiques sont impossibles parce qu'elles impliqueraient de pouvoir comprendre l' « autre-mental » comme un *entendement autre*, et non

[134] *CRP,* A230 / B283.

[135] *Lettre à Herz* du 26mai 1789, AK. XI, 51 ; nous soulignons.

comme un *autre entendement* – c'est-à-dire comme l'*entendement d'un autre identique à moi* quant à l'humanité, mais *différent de moi* quant à sa représentation de la réalité.

Or, puisque « nous ne pouvons évaluer tout entendement que par notre entendement », il n'y a pas de compréhension possible de l'autre, qui en conserve l'altérité. Comprendre le radicalement autre, c'est en nier l'altérité radicale. *Comprendre*, c'est prendre avec soi, dans soi, et faire sien ce qui, dès lors, ne peut plus demeurer autre. « Nous ne pouvons évaluer tout entendement que par notre entendement » – cela veut dire, *in fine,* que nous ne pouvons évaluer que notre entendement. Il ne nous est pas possible de nous représenter un autre mode de représentation que le nôtre : un entendement qui n'obéirait pas aux mêmes lois logiques que le nôtre nous serait proprement incompréhensible. Pour le comprendre, il faudrait, comme le dit Wittgenstein, « penser les deux côtés de la frontière », donc penser ce que notre esprit n'est pas en mesure de penser : « pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). »[136]

D'un point de vue kantien, « l'autre-mental », le radicalement autre (« entendement intuitif », « entendement divin », entendement fini non-humain…) ne peuvent être pensés, ni compris, par notre entendement. Ce sont des concepts-limites, sans contenu pour nous, et qui permettent seulement de cerner les limites de notre entendement.

L'incapacité où nous sommes de nous représenter ce que se représenterait un entendement radicalement hétérogène au nôtre est une raison suffisante de considérer que notre entendement est le seul qui soit – du moins le seul dont on puisse dire qu'il est un entendement humain.

Vanité d'une compréhension de « l'autre-mental », donc, et vanité d'une comparaison de cet « autre-mental » avec le nôtre. Mais aussi, peut-être, vanité de la philosophie critique de Kant, qui trace des frontières entre ce que l'on peut penser (ou comprendre) et ce que l'on ne peut pas penser (ou comprendre) : comment tracer de telles frontières, si l'on ne connaît pas ce que de telles frontières départagent ? La connaissance d'une limite au connaissable paraît essentiellement contradictoire[137].

---

[136] *Tractatus logico-philosophicus,* avant-propos.

[137] Nous nous inspirons de la critique que Hegel adresse à Kant dans l'*Encyclopédie* : « [quelque] chose n'est su – et même ressenti – comme *borne*, manque, que pour autant que l'on est en même temps *au-delà* de lui. (…) Une borne, un manque de connaissance ne sont de même déterminés comme borne, manque, que par *comparaison* avec l'Idée *présente* de l'universel (…). Ce n'est, par suite, que de l'inconscience que de ne pas discerner (…) que le savoir d'une limite ne peut être que dans la mesure où l'illimité est *de ce côté-ci* dans la conscience » (*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, §60, Remarque, tr.fr. p.145-146).

L'anthropologie doit donc s'affranchir du kantisme si elle veut pouvoir comparer. Autrement dit, elle doit considérer cet entendement dont Kant prétend que les conditions sont universelles comme un entendement parmi d'autres – un système de concepts parmi d'autres.

*

Nous avons, en première approximation, dressé la liste des points de divergence entre l'analyse kantienne et l'analyse anthropologique des catégories. Les désaccords portent sur le *mode d'acquisition des catégories*, leur *contenu*, leur *universalité* et leur *nécessité* et, enfin, sur l'*unicité ou la diversité de la table des catégories*.

Or, comme nous avons déjà commencé à l'entrevoir, l'anthropologie française, de Durkheim jusqu'à Lévi-Strauss, a persisté, malgré ces divergences théoriques majeures, à faire usage des concepts de la philosophie kantienne de la connaissance. C'est ce paradoxe que nous tâcherons dorénavant d'expliquer.

Le fil conducteur de notre explication, dans la première partie de notre travail, sera le suivant : si l'anthropologie française a pu faire usage de concepts kantiens qui paraissent être *usurpés* (c'est-à-dire, au sujet desquels on serait fondé à poser la question : *quid juris*), c'est que ces concepts ne sont pas compris dans un sens strictement kantien. Lorsqu'ils parlent de « catégories », d' « *a priori* » et d' « *a posteriori* », d' « universalité » et de « nécessité », etc., les anthropologues français ne se maintiennent jamais dans la stricte orthodoxie kantienne. En effet, et tel sera l'objet de nos démonstrations, ces concepts ont été profondément retravaillés et modifiés dans leur contenu par les deux courants de pensée qui ont médiatisé l'accès des premiers anthropologues français à l'œuvre de Kant : le néocriticisme de Renouvier et d'Hamelin d'une part, et le conventionnalisme de Boutroux et de Poincaré d'autre part.

PARTIE 1. GÉNÉALOGIE DU RAPPORT CRITIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISE AU KANTISME : LA MÉDIATION DU NÉOCRITICISME ET DU CONVENTIONNALISME

CHAPITRE 1. NÉOCRITICISME, KANTISME ET ANTHROPOLOGIE

Introduction. Les intermédiaires entre les premiers anthropologues français et le kantisme : Renouvier, Hamelin et Boutroux

Le Kant des anthropologues français est *de seconde main*, suggérions-nous dans notre introduction. Ils le lisent comme on leur a appris à le lire. La première étape de notre travail doit donc être celle-ci : examiner par quelles mains est passé ce Kant de seconde main, c'est-à-dire rechercher quelles philosophies, ou quelles exégèses du kantisme, ont *médiatisé* l'accès des anthropologues français à l'œuvre de Kant. Or il s'avère que la *Critique de la raison pure* – œuvre de Kant sur laquelle notre attention se concentrera essentiellement – leur est parvenue par la médiation de philosophies bâties sur le fondement de critiques importantes du kantisme : deux courants de pensée nous intéresseront particulièrement dans la première partie de notre travail – celui du *néocriticisme* et celui du *conventionnalisme*.

Lorsque l'on cherche à rendre compte du rapport que l'anthropologie française à ses débuts entretient avec le kantisme, et plus spécifiquement avec le problème des « catégories », il est besoin, tout d'abord, de commencer par étudier cette médiation du néocriticisme et du néokantisme français. La solution nouvelle que l'anthropologie prétend apporter à ce que Durkheim appelle « le problème de la connaissance » – c'est-à-dire à la question de l'origine, de la nature et du fonctionnement des connaissances fondées sur des catégories *a priori* – n'est intelligible qu'à la condition d'en situer l'apparition dans ce contexte philosophique. Pour le dire en un mot : il n'y aurait pas eu d'analyse socio-anthropologique des catégories sans Renouvier, Hamelin et Boutroux.

Historiquement la naissance et le développement de l'anthropologie française dépendent étroitement de l'acceptation des principes de la philosophie néocriticiste de Renouvier et d'Hamelin notamment, à l'égard de laquelle les premiers anthropologues français se reconnaissent une dette considérable. En plusieurs endroits de son œuvre, en effet, Durkheim assure avoir découvert son principe fondamental selon lequel *un tout n'est pas égal à la somme de ses parties* dans la philosophie de Renouvier[138]. C'est sur ce principe que se fonde toute son explication des faits sociaux, dont le caractère social n'est pas le résultat de la somme des éléments qui le composent, mais constitue une réalité *sui generis* irréductible à ses conditions matérielles ou morphologiques d'existence. C'est dire l'importance de la philosophie de Renouvier dans le cheminement intellectuel de Durkheim. Quant à Hamelin, dont

[138] « [C'est] de Renouvier que nous est venu l'axiome : un tout n'est pas égal à la somme de ses parties, et c'est cet axiome qui est à la base de (…) notre réalisme social » (*Textes 1*, p.405). – L'étude la plus complète sur l'influence de Renouvier sur Durkheim est celle de Stedman Jones, in Pickering, *Durkheim and Representations*, p.37-79. On trouve également une liste des points sur lesquels Durkheim a été influencé par Renouvier dans l'*Émile Durkheim* de Lukes, p.54-57.

Durkheim fut l'ami intime et Mauss l'élève[139], il est partout présent dans l'Introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse* – dès lors que Durkheim construit son explication des catégories dans une perspective *critique* vis-à-vis du kantisme[140].

Car il faut le souligner d'entrée de jeu : le néocriticisme entretient avec le kantisme un rapport pour le moins ambigu. D'un côté, Renouvier prétend que son néocriticisme, ou son « néo-transcendantalisme »[141], repose sur les mêmes thèses fondamentales que celles de Kant : « j'avoue donc nettement que je continue Kant », écrit-il [142]. Mais d'un autre côté, le dernier livre qu'il avait en préparation, qui sera publié après sa mort et qui résume toute sa philosophie, est une *Critique de la doctrine de Kant* (1906) : les premières pages de l'Introduction recensent les six thèses que son néocriticisme hérite de Kant ; le reste du livre est consacré à en anéantir la doctrine[143]. Du criticisme kantien au néocriticisme français, il y a donc tout à la fois continuité et solution de continuité.

Le rapport qu'entretiennent les philosophes français de la fin du XIXème siècle et du début du XXème au kantisme recèle toujours cette surprenante ambiguïté : s'ils ont pu être considérés comme des philosophes kantiens, ç'aura été à leur corps défendant, et au prix d'une mécompréhension du sens profond de leurs doctrines. Cela est vrai du néocriticisme ; cela est vrai encore d'une autre philosophie qui a, elle aussi, joué un rôle primordial dans la naissance de l'anthropologie française – à savoir, le (soi-disant) néokantisme de Boutroux. Boutroux fut le maître de Durkheim à l'École normale supérieure[144] et membre du jury de sa thèse de doctorat (*De la division du travail social*, soutenue en1893). En plusieurs endroits de son œuvre, Durkheim dit tenir cet autre principe fondamental de sa sociologie, selon lequel il faut *expliquer le social par le social*, de Boutroux[145]. Dans *La Contingence des lois de la nature*

---

[139] Cf. Fournier, *Émile Durkheim*, p.122*sq*. et *Marcel Mauss*, p.55*sq*.

[140] Cf. *FEVR*, p.13 et p.15.

[141] C'est ainsi que Braverman étiquette sa philosophie (cf. *Kant, épistémologue français du XIXe siècle*, note p.362, où il explique pourquoi il préfère parler de « néo-transcendantalisme » plutôt que de « kantisme non transcendantal »).

[142] Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle (Essais de critique générale, t.1)*, p. XV. – Sur le sens de cette formule, cf. Fedi, *Kant, une passion française 1795-1940*, p.148-150. Pour un résumé des reproches adressés par Renouvier à Kant, cf. Fedi, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie de Renouvier*, p.14*sq*.

[143] Le titre de l'ouvrage de Verneaux dit bien cette attache ambigüe de la philosophie de Renouvier à celle de Kant : *Renouvier disciple et critique de Kant* (1944).

[144] Cf. Fournier, *Émile Durkheim*, p.49*sq*.

[145] La distinction entre la sociologie et la psychologie, affirme-t-il, « [je] la dois d'abord à mon maître, M. Boutroux, qui, à l'École normale supérieure, nous répétait souvent que chaque science doit s'expliquer par ''des principes propres'' comme dit Aristote, la psychologie par des principes psychologiques, la biologie par des principes biologiques » (''Lettre à Simon Déploige'' datée du 8 novembre 1907, in *Textes 1*, p.403).

(1874), Boutroux démontrait, en effet, que chaque nouvel étage de l'être contient une *qualité* nouvelle que ne peuvent expliquer les lois des étages ontologiques inférieurs[146]. Théorie émergentiste, dont Durkheim se contente d'étendre la portée au règne social[147] : le règne social est inexplicable par les lois de la psychologie et *a fortiori* par les lois de la biologie ; on doit donc le concevoir comme une réalité *sui generis*, caractérisé par une *qualité nouvelle*[148], irréductible aux autres niveaux du réel qui en conditionnent l'émergence. On mesure ainsi l'influence, sur la sociologie durkheimienne, de la pensée de Boutroux au sujet de l'irréductibilité des qualités nouvelles à leurs conditions matérielles, nécessaires mais non suffisantes, d'émergence[149].

À l'École normale supérieure, Boutroux enseigne le kantisme avec un talent et un enthousiasme qui séduisent les étudiants, comme le relate Lévy-Bruhl, qui fut, comme Durkheim, son élève[150]. Pourtant, on aurait tort de croire que ses cours sur Kant étaient ceux d'un thuriféraire, et que le néokantisme de Boutroux s'alignait sur le kantisme de Kant. Loin de là. Dans l'étude qu'il consacre à Boutroux, Capeillères rend compte de cela de manière frappante : le « kantisme ou le néokantisme de

[146] L'ontologie de Boutroux est très bien condensée dans cette phrase : « [quelque] chose était, qui n'est plus ; quelque chose n'était pas, qui est » (*De la Contingence des lois de la nature*, p.58). – La thèse défendue par Boutroux est celle-ci, que chaque niveau du réel est marqué par l'apparition d'une qualité nouvelle ; il y a donc contingence, puisque cette qualité nouvelle est irréductible à ses conditions matérielles d'émergences, autrement dit à des rapports quantitatifs : « [tout] ce qui est possède des qualités et participe, à ce titre même de l'indétermination et de la variabilité radicales qui sont de l'essence de la qualité » (*ibid*., p.60).

[147] – Cf. *RMS*, p. VIII-IX : « [l'essence] du spiritualisme [tient] dans cette idée que les phénomènes psychiques ne peuvent pas être dérivés des phénomènes organiques. Or notre méthode n'est en partie qu'une application de ce principe aux faits sociaux. » Cf. également *DTS*, p.326-327, et p.340 : « le grand service qu'ils [*sc*. les philosophes spiritualistes] ont rendu à la science a été de combattre toutes les doctrines qui réduisent la vie psychique à n'être qu'une efflorescence de la vie physique. » – Pour autant, comme le souligne Célestin Bouglé, « [le] spiritualisme se crut une fois de plus menacé » (cité par Fournier, *Émile Durkheim*, p.185) par la théorie sociologique de Durkheim.

[148] Comme le souligne Cherkaoui, l' « émergence se définit par la nouveauté : tel est le leitmotiv de tous les émergentistes » (*Naissance d'une science sociale. La sociologie selon Durkheim*, p.41) ; voir p.24, la liste qu'il établit des neuf critères d'une conception émergentiste du fait social.

[149] Sans doute faut-il voir dans cette thèse émergentiste, également, l'influence de la critique comtienne du *matérialisme* : par « matérialisme », Comte entend, en effet, « la tendance spontanée des sciences inférieures à dominer et même à absorber les supérieures » (*Système de politique positive*, II, p.43).

[150] Lévy-Bruhl raconte ainsi sa rencontre avec Boutroux : « Boutroux venait d'arriver à l'École Normale. C'était en 1877. Il nous fit un cours sur la philosophie de Kant qui nous bouleversa à ce point que nous ne parlions plus que de la *Critique de la raison pure* » (Entretien avec F. Lefèvre, ''Une heure avec Lévy-Bruhl'', p.76, cité par Keck, *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, p.44).

Boutroux est (…) chose étrange en ce qu'il rejette très précisément ce qui fait l'essentiel de la philosophie de Kant, à savoir le transcendantal »[151].

En effet, dès la thèse de Boutroux sur la *Contingence des Lois de la Nature,* l'on voit poindre une nette remise en question du synthétique *a priori* kantien, que nous pouvons résumer brièvement ici. Pour remettre en cause l'idée de *synthèse nécessaire*, Boutroux reconnaît avec Kant qu'il ne devrait y avoir de synthèse nécessaire qu'*a priori*, puisque l'expérience ne donne à voir que des régularités et des constances. Mais il remet profondément en cause le kantisme en affirmant que les synthèses *a priori* peuvent être « subjectivement nécessaires », mais non « objectivement nécessaires »[152]. En effet, rien, selon Boutroux, ne leur correspond dans la nature ou dans le monde de l'expérience. Les idées qu'elles mettent en jeu ne correspondent pas aux notions telles que les entendent les sciences : ces idées métaphysiques, censées représenter *a priori* la qualité nouvelle par laquelle chaque nouvel étage de l'être se distingue du précédent et lui est donc irréductible, risquent plutôt « de gêner et de fausser l'observation »[153]. La science ne repose pas sur des notions *a priori* mais sur l'*observation,* grâce à laquelle elle « saisit enfin le réel, qu'elle n'était jamais sûre d'atteindre, alors qu'elle se bornait à analyser et combiner les concepts qui représentent les choses dans l'esprit des hommes »[154]. Ni les synthèses *a priori*, ni *a fortiori* les analyses qui développent ces synthèses n'expriment quelque nécessité objective, à quelque niveau ontologique que ce soit.

Ainsi, le néocriticisme de Renouvier et d'Hamelin, et le néokantisme de Boutroux, médiatisent l'accès des premiers anthropologues français à l'œuvre de Kant, mais en ne laissant jamais celle-ci indemne. De leurs critiques du kantisme, l'anthropologie française se fait l'écho : elle conteste la conception kantienne des catégories, de leur nature et de leur nombre ; elle conteste qu'une déduction *a priori* doive en être faite. Ces critiques de la conception kantienne des catégories sont un préalable à l'élaboration d'une analyse nouvelle ou réformée des catégories – tâche à laquelle le néocriticisme travaille inlassablement, et dont l'anthropologie française récolte les fruits.

Notre premier chapitre examine ces critiques en deux temps : nous exposons d'abord celles qui corrodent l'''Analytique transcendantale'', puis celles qui corrodent l'''Esthétique transcendantale''. C'est la table kantienne des catégories qui est visée par les premières ; c'est le concept kantien de « catégories » que visent les secondes.

---

[151] Capeillères, ''Généalogie d'un néokantisme français à propos d'Émile Boutroux'', p.438 ; les divergences entre Boutroux et Kant sont dénombrées p.440. – Sur la critique de l'apriorisme kantien faite par Boutroux, cf. également Fedi, *Kant, une passion française 1795-1940,* p.389*sq*.

[152] Boutroux, *De la Contingence des lois de la nature*, p.12.

[153] Boutroux, *ibid*., p.82.

[154] Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine,* p.230.

A. La critique de l''Analytique transcendantale''

1. Débat à quatre : durkheimisme, néocriticisme, kantisme et aristotélisme

1.1. L'analyse socio-anthropologique des catégories, entre kantisme et aristotélisme

De prime abord, le projet philosophique de Renouvier paraît s'inscrire dans la stricte continuité de celui de Kant. C'est ainsi qu'il est perçu par ses contemporains – ce dont témoigne, par exemple, ce propos de Ravaisson dans sa *Philosophie en France au XIXème siècle* :

> « La représentation n'est possible, remarque, après Kant, M. Renouvier, que sous la condition de ces modes de se représenter qu'on nomme les catégories ; et il reprend, après Kant, la tâche difficile de les énumérer et de les classer. »[155]

Le néocriticisme de Renouvier continue le criticisme de Kant : il s'agit d'une *philosophie de la représentation reposant sur une classification des catégories de la représentation*. Projet kantien : la tâche que s'assigne Kant dans l''Analytique transcendantale'' de la *Critique de la raison pure* est celle d'une « décomposition de toute notre connaissance *a priori* dans les éléments de la connaissance pure de l'entendement »[156] – ces « éléments de la connaissance pure de l'entendement » étant les catégories. La tâche de Renouvier est sensiblement la même : « [mon] but est l'analyse des catégories telles quelles »[157].

Pourtant, trois divergences importantes doivent être relevées[158], entre l'analyse néocriticiste des catégories et celle de Kant – qui ne seront pas sans incidence sur l'analyse socio-anthropologique des catégories. Ces trois points de divergence naissent de la critique, menée de manière explicite par

[155] Ravaisson, *La Philosophie en France au XIXème siècle*, p.158.

[156] *CRP*, A64 / B89.

[157] Renouvier, *Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle*, p.119.

[158] Dans ce qui suit, nous relevons seulement les divergences pertinentes afin de mener nos réflexions, lesquelles visent principalement à déterminer l'influence du néocriticisme sur l'analyse socio-anthropologique des catégories. Nous ne faisons donc pas l'inventaire exhaustif des points de divergence entre le néocriticisme et le kantisme. Sur ce sujet, nous renvoyons aux analyses approfondies de Parodi (''La critique des catégories kantiennes chez Charles Renouvier'').

Renouvier puis par Hamelin[159], de l'analyse kantienne des catégories ; autrement dit, l'analyse néocriticiste des catégories s'est bâtie sur le fondement d'une réfutation du kantisme.

Premièrement, Renouvier, et, à sa suite, l'anthropologie française, considèrent comme des *catégories* des concepts que Kant considérait comme des *concepts empiriques* ou comme des *formes de l'intuition pure* : aux yeux de Renouvier, l'espace et le temps sont des catégories.

Deuxièmement, le néocriticisme, et, dans son sillage, l'anthropologie française, ne considèrent pas seulement les catégories comme des catégories de la représentation – c'est-à-dire, de manière kantienne, comme des catégories de l'entendement : sous ce rapport, leur manière de concevoir les catégories est sans doute plus proche de celle d'Aristote que de celle de Kant.

Troisièmement, ni les néocriticistes ni les anthropologues français ne conçoivent les listes de catégories qu'ils dressent comme des listes *closes, complètes, exhaustives* – à la différence de la table kantienne des catégories, qui ne peut pas ne pas être complète. Là encore, la proximité est sans doute plus proche avec l'analyse aristotélicienne des catégories, plutôt qu'avec celle de Kant.

Donnons une vue synoptique des choses :

Kantisme	**Néocriticisme**
Distinction entre les formes de l'intuition pure (espace et temps) et les catégories	Pas de distinction entre les formes de l'intuition et les catégories : espace et temps = catégories
Catégories = concepts purs de l'entendement	Catégories = catégories de la représentation et catégories de la langue
Complétude, exhaustivité de la table des catégories	Incomplétude (et donc variabilité possible) de la table des catégories

Développons à présent ces trois points de divergence de manière plus détaillée.

[159] Nous nous intéresserons à la philosophie de Renouvier davantage qu'à celle d'Hamelin, car cette dernière reprend, dans ses grandes lignes, et sans toujours apporter quelque chose de neuf, l'analyse renouviériste des catégories. Nous signalerons, quand cela semblera opportun, quelques différences entre le néocriticisme de Renouvier et celui d'Hamelin.

1.1.1. Le contenu des listes de catégories

Premièrement, le fait que les catégories dont traite l'anthropologie française à ses débuts soient moins les catégories kantiennes, que les catégories telles que la tradition néocriticiste française les a thématisées – c'est ce qu'atteste le contenu des listes de catégories dressées, de manière toujours partielle et incomplète, par Durkheim ou par Mauss. Par exemple, dans l'Introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim compte parmi les catégories de l'entendement les « notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc. »[160]. Mauss, quant à lui, écrit, en 1938, son essai sur ''Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne et celle de ''moi''''. La « personne » est donc, de son point de vue, une catégorie.

Dans ces listes de Durkheim et de Mauss, l'influence du néocriticisme français apparaît de manière évidente en ce que, d'une part, les notions que Kant comprenait comme des formes *a priori* de l'intuition, plutôt que comme des concepts purs de l'entendement, y figurent – tout comme elles figurent dans les listes de catégories dressées par Renouvier[161]. En effet, Renouvier ne reconnaît pas la pertinence de la distinction entre *les formes de l'intuition* et *les catégories*, parce que l'expérience ne peut jamais être *purement sensible*, selon lui : elle est toujours déjà structurée par les catégories de l'entendement[162]. Renouvier récuse le mythe (kantien) d'un donné nu, ou encore d'un donné qui ne serait donné qu'à la sensibilité, sans que l'entendement ne lui impose toujours déjà ses formes. Aux yeux de Renouvier, l'espace et le temps sont donc des catégories. Les durkheimiens pensent de même : l'espace et le temps sont des catégories, à l'instar de la cause, de la substance, etc. Ils récusent cette différence à laquelle Kant tenait tant, entre les formes de l'intuition et les catégories de l'entendement.

D'autre part, Renouvier critique la table kantienne des catégories, pour ce que la catégorie de « personne » n'y figure pas – tout comme, *et pour la même raison*, que la catégorie de « relation » ne s'y trouve pas à sa place[163]. Pour lui, les catégories de « personnalité » et de « relation » sont deux catégories vraiment *universelles* : elles se retrouvent donc dans toutes les catégories, puisque *toute représentation est relation* – relation entre représentations élémentaires, mais également relation entre

---

[160] *FEVR*, p.13.

[161] Sur les différents tableaux des catégories dressés par Renouvier tout au long de son œuvre, cf. Fedi, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, p.102*sq*.

[162] Cf. Renouvier, *Essais de critique générale. Traité de psychologie rationnelle*, p.60 : « Premier fait : l'entendement suppose la sensibilité. (…) Second fait : la sensibilité suppose l'entendement. »

[163] Comme le résume Parodi, le « rôle privilégié du concept de la relation en entraîne un autre : celui de la loi de personnalité. Non seulement toute pensée est une relation entre termes ou représentations élémentaires, mais elle est encore relation du jugement même à la conscience qui le pose » (''La critique des catégories kantiennes chez Charles Renouvier'', p.606).

un représenté et un « soi » ou « une personne » qui se représente[164]. Du point de vue de Renouvier, la table kantienne des catégories est donc *incomplète*, et elle est *mal ordonnée*. Pour qu'elle fût complète et bien ordonnée, il eût fallu qu'y figurât la catégorie de « personne », et que celle de « relation » fût mise sur un piédestal. Or, d'un point de vue kantien, la « personne » n'a rien d'un concept *a priori* pur de l'entendement, et la « relation » est une catégorie parmi d'autres.

*

Sous l'influence du néocriticisme, le contenu des listes des catégories de Durkheim et de Mauss diffère de celui de la table kantienne. Il ressemble davantage à celui des *Catégories* d'Aristote[165] ; en effet, ces listes contiennent, notamment, les catégories de « *substance* » et de « *genre* », qui figurent en premier dans la liste des catégories d'Aristote[166].

Pour autant, le contenu des listes de Durkheim et de Mauss n'est pas non plus assimilable en tout point à celui d'Aristote. Par certains côtés, ces listes s'éloignent du kantisme pour se rapprocher de l'aristotélisme, et par d'autres côtés, elles s'éloignent de l'aristotélisme pour se maintenir dans le giron du kantisme. D'une part, en effet, y figure la catégorie d' « espace », et non celle de « lieu », comme dans la liste des catégories d'Aristote[167] : même si l'espace est pensé, contre Kant, comme une catégorie, – reste que parler d' « espace » plutôt que de « lieu », c'est être plus proche de Kant que d'Aristote. En effet, comme nous le verrons, l'espace et le temps désignent, pour les durkheimiens, les catégories qui conditionnent la possibilité de la représentation collective des choses dans l'espace et dans le temps, et non des « déterminations situationnelles »[168] des substances. Ainsi, l'espace et le temps sont pensés de manière kantienne plutôt qu'aristotélicienne : ce sont des conditions de la représentation, et non des déterminations spatiales et temporelles associées à un prédicat.

---

[164] Cf., par exemple, Renouvier, *Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle*, p.135 : le « soi » est « une forme de nos jugements, tous et toujours nécessairement relatifs à la personne qui juge ».

[165] Pour une comparaison entre la liste de Durkheim et celle d'Aristote, cf. Schmaus, *Rethinking Durkheim and His Tradition*, p.28-30.

[166] Cf. Aristote, *Catégories*, ch. 5, 2a10*sq*. Pour Aristote, « genres » et « espèces » sont des « substances secondes » (*ibid*., ch.5, 2a14).

[167] Pour une comparaison entre la liste de Durkheim et celle d'Aristote, cf. Schmaus, *Rethinking Durkheim and His Tradition*, p.28-30.

[168] Nous empruntons cette locution à Ildefonse et Lallot, qu'ils utilisent dans leur commentaire du traité des *Catégories* d'Aristote (Aristote, *Catégories*, p.271). Traiter le lieu comme une « détermination situationnelle », cela revient à en faire une détermination extrinsèque au prédicat. Cf. Aristote, *Catégories*, ch. 9, 11b14-15 : « le lieu (πού) signifie, par exemple, au Lycée ».

D'autre part, les listes des durkheimiens comprennent la catégorie de « cause », plutôt que les catégories aristotéliciennes de l' « agir (ποιεῖν) » et du « pâtir (πάσχειν) »[169], considérées par Kant comme des concepts dérivés de la catégorie de « causalité »[170]. La catégorie de la « cause » est considérée par les durkheimiens comme une catégorie de la représentation collective, tandis que, chez Aristote, les catégories de « l'agir » et du « pâtir » font l'objet d'une enquête physique[171]. Là encore, les durkheimiens se montrent plus proches de Kant que d'Aristote : les catégories sont comprises par eux comme des catégories de la représentation collective, et non, à la manière d'Aristote, comme des déterminations des substances qui subissent des affections ou qui en causent. *La « révolution copernicienne » est donc passée par là*. La révolution copernicienne : œuvre de Kant, que Kant lègue aux néocriticistes[172], et à la faveur de laquelle l'analyse aristotélicienne des catégories est critiquée, au motif qu'elle confond ce qui relève de l'entendement et ce qui n'en relève pas[173].

*

Quant à leur contenu, les listes de catégories des durkheimiens sont donc des listes kantiennes et, tout aussi bien, des listes aristotéliciennes. Il faut voir là, selon nous, l'influence du néocriticisme. En effet, Renouvier réhabilite des notions qu'Aristote comprenait comme des catégories (par exemple, les notions de « lieu (πού) » et de « temps (ποτέ) »[174]) – ce que Kant désapprouve. Mais il exclut des notions qui figurent sur la liste aristotélicienne des catégories (par exemple, la notion d' « essence (οὐσία) ») : insistant sur le rôle fondamental de la catégorie de « relation », il se rapproche ainsi de Kant, lequel comprend la catégorie de « substance » comme une catégorie de la « relation ».

Quant à leur nature, à présent, les catégories du néocriticisme, puis celles des durkheimiens, sont-elles conçues de manière aristotélicienne, ou bien kantienne ? C'est ce que nous examinerons maintenant.

---

[169] Cf. Aristote, *Catégories*, ch. 9.

[170] Cf. *CRP*, A81 / B107.

[171] Cf. Ildefonse et Lallot, *ibid*., p.137 : dans les *Catégories*, l' « agir » et le « pâtir » font l'objet d'un traitement « tout à fait laconique (…). De fait, l'examen de l'agir et du pâtir est partie intégrante de l'enquête physique… ».

[172] Le renversement kantien du rapport entre le sujet qui se représente et l'objet de sa représentation est salué par Renouvier, qui décrit la « révolution copernicienne » kantienne en ces termes : « une méthode qui fait tourner les choses autour d'une nature représentative, en les soumettant aux lois de cette représentation » (''La critique littéraire de la critique de la raison pure'', in la *Critique philosophique*, 1885, I, p.44, cité par *Fedi*, *op.cit*., p.94).

[173] Cf. *CRP*, A81 / B107 : dans sa liste des catégories, Aristote rassemble, aux côtés des concepts purs de l'entendement, des « modes de la pure sensibilité » et un « mode empirique » (le mouvement).

[174] Plutôt que par « lieu » et par « temps », Ildefonse et Lallot préfèrent traduire « πού » et « ποτέ » respectivement par « quelque part » et « à un moment » (cf. *ibid*., p.271).

1.1.2. La nature des catégories

La sociologie durkheimienne de la connaissance et l'anthropologie des durkheimiens posent, dans la lignée du néocriticisme, la question de la nature des catégories. De quoi les catégories sont-elles les catégories – de la représentation, de la langue, des choses, ou encore du jugement ? Les hésitations quant à la réponse à apporter à cette question se lisent dans l'Introduction des *Formes élémentaires* – Durkheim parlant indifféremment des catégories comme « catégories de l'entendement », « cadres solides qui enserrent la pensée » ou encore « propriétés les plus universelles des choses »[175]. Catégories de la pensée, de la représentation et du jugement – mais aussi des choses : les catégories sont traitées dans la perspective d'une *psychologie* sociale[176], tout aussi bien que dans une perspective *ontologique*.

À ce stade, l'important est qu'en refusant de caractériser les catégories exclusivement comme des catégories de la représentation, l'analyse socio-anthropologique des catégories s'écarte de la philosophie kantienne des catégories. Ce faisant, elle se rapproche de celle d'Aristote.

Ce rapprochement avec la philosophie d'Aristote est décidé par Renouvier. Voici ce qui le justifie : Renouvier critique la doctrine de Kant pour la raison que Kant aurait échoué à considérer les catégories comme des *catégories de la représentation*. Il considère que l'on ne trouve pas véritablement, chez Kant, de *table des catégories* : si, en effet, les catégories désignent bien *les lois universelles de la représentation*[177], et si les relations logiques entre les idées, qui constituent les représentations, excèdent les *formes logiques du jugement*, alors la table des catégories ne peut pas être dérivée, comme c'est le cas, à tort, dans l''‘Analytique transcendantale'' kantienne, à partir de la classification des formes du jugement. Aux yeux de Renouvier, les catégories kantiennes ne sont pas des catégories de la représentation, mais seulement des notions héritées de la logique générale. Renouvier conteste le fait que la table kantienne des catégories soit précédée, dans l''‘Analytique transcendantale'', par une table de la fonction logique de l'entendement dans les jugements[178], cette dernière fournissant le « fil

[175] Cf. *FEVR*, p.12-13.

[176] Pour Durkheim, la « physiologie sociale » (*i.e.* l'analyse sociologique des représentations et des pratiques collectives) est une psychologie sociale. Cf. *Suicide*, p.352 : « [nous] ne voyons aucun inconvénient à ce que l'on dise de la sociologie qu'elle est une psychologie », à la condition que les lois de cette psychologie sociale ne soient pas confondues avec celles de la psychologie individuelle.

[177] Voir la définition des catégories donnée par Renouvier : « les catégories sont les lois premières et irréductibles de la connaissance… » (*Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle*, p.119).

[178] Cf. *CRP*, A70 / B95 pour la table de la fonction logique ; et *CRP*, A80 / B106 pour la table des catégories.

conducteur » grâce auquel la table des catégories est établie. Nous reviendrons en détail sur ce point plus tard.

Conséquence de cette critique de la table kantienne des catégories : Renouvier se déclare plus proche de l'intention qui préside à la classification aristotélicienne des catégories, plutôt que de celle de Kant. Il écrit, en ce sens, que la table des catégories de Kant « ne fut pas, comme on aurait pu le croire, un système des relations fondamentales de la raison tel qu'Aristote l'avait conçu et imparfaitement composé, mais une classification des formes logiques de jugements, ce qui est très différent. »[179] Autrement dit, quand Aristote visait à « définir et classer les rapports irréductibles et fondamentaux de la représentation »[180] – ce qui est la tâche que s'assigne Renouvier lorsqu'il entreprend d'écrire sa Logique générale – Kant, pour sa part, n'aurait proposé rien d'autre qu'une *classification des formes du jugement*.

En comprenant les catégories comme les rapports (ou les lois) de toute représentation, Renouvier réhabilite Aristote contre Kant. Cela n'est pas sans incidence sur l'analyse socio-anthropologique des catégories : *quant à leur nature*, les catégories des durkheimiens sont des catégories aristotéliciennes, plutôt que kantiennes. En effet, Durkheim et Mauss présentent les catégories qu'ils examinent comme ces notions « que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement »[181]. Ils font la théorie socio-anthropologique des catégories de la pensée dans une perspective aristotélicienne plutôt que kantienne. En effet, Aristote, mieux que Kant, a compris les catégories comme des catégories de la représentation : tel est l'enseignement de Renouvier, que les durkheimiens semblent avoir entendu.

*

Or il y a, dans le fait de caractériser les catégories aristotéliciennes comme des catégories de la représentation, un problème, indéniablement. Cette caractérisation ne paraît pas s'accorder avec la conception aristotélicienne des catégories.

En effet, les deux premiers paragraphes du chapitre 2 des *Catégories* d'Aristote conduisent à envisager les catégories comme des *catégories de la langue* (« Parmi les expressions [Τῶν λεγομένων], les unes se disent selon une liaison, et les autres, sans liaison… »), ou bien comme des *catégories de l'être* (« Parmi les êtres [Τῶν ὄντων], les uns sont affirmés d'un sujet, etc. ») – mais non comme des *catégories de la représentation*. La définition de Renouvier, reprise par les durkheimiens, des catégories comme *catégories de l'entendement, c'est-à-dire comme catégories de la représentation*, n'est

[179] *Critique de la doctrine de Kant*, p.7. – Sur la compréhension que Renouvier a des catégories aristotéliciennes et kantiennes, cf. Fedi, *op.cit.*, p.107-113.

[180] *Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle*, p.125.

[181] Durkheim, *FEVR*, p.12. Cf. également Mauss, ''Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie'', in *SA*, p.309, où il est question des « catégories aristotéliciennes ».

absolument pas celle d'Aristote : les catégories aristotéliciennes sont des catégories de la langue (Τῶν λεγομένων) ou de l'être (Τῶν ὄντων), et non de l'entendement ou de la représentation. La caractérisation des catégories comme catégories de l'entendement est bien plutôt une caractérisation kantienne[182] – que Renouvier rétroprojette, donc, sur l'analyse aristotélicienne. Ainsi n'est-il pas inconvenant de remettre en cause l'interprétation renouviériste des catégories aristotéliciennes. La conception de la nature des catégories qu'il attribue à Aristote devrait plus justement être attribuée à Kant.

En ce sens, Hamelin, qui publie en 1912 son *Système d'Aristote*, fait valoir, contre cette interprétation de Renouvier, que les catégories aristotéliciennes ne sauraient être comprises comme des catégories de la représentation, parce que la représentation désigne le rapport d'un *sujet* au représenté :

> « [Les] catégories sont des notions. Mais quelle sorte de notions ? Il ne faut pas songer un instant à y voir avec Kant des formes de la pensée, fût-ce des formes subjectives d'attribut, et non de jugement ou d'attribution ; car ce subjectivisme est étranger aux anciens, et à Aristote plus qu'à aucun autre. »[183]

Les catégories aristotéliciennes ne sont pas des catégories de la représentation, car toute philosophie de la représentation implique une *conception subjectiviste du sujet*, qui n'émerge que dans la philosophie moderne – dont la philosophie de Descartes constitue le parangon, et celle de Kant un modèle non moins édifiant. Mais ce subjectivisme est étranger à l'enquête aristotélicienne sur les catégories.

Si, donc, les durkheimiens s'engagent à comprendre les catégories dans une perspective aristotélicienne, ils sont contraints d'abandonner, en toute rigueur, ce « subjectivisme » que mentionne Hamelin dans son texte. S'ils veulent considérer les catégories comme des catégories de la représentation, tout en s'inscrivant dans une perspective aristotélicienne, ils doivent se débarrasser du « subjectivisme » attaché à l'analyse représentationaliste des catégories.

Or, c'est précisément ce qu'ils font : les catégories sont, à leurs yeux, des formes subjectives de la pensée, mais la subjectivité qu'ils théorisent est une subjectivité de nature collective – *subjectivité collective d'un système de représentations collectives*. Cette subjectivité n'est pas celle de la conscience du sujet cartésien ou kantien, mais celle de la conscience que Durkheim appelle « collective »[184]. Pour

---

[182] Sur l'entendement comme faculté de penser au moyen de concepts, cf. Kant, *CRP*, A68-69 / B93-94.

[183] *Le Système d'Aristote*, p.97.

[184] Cette notion de « conscience collective » disparaît progressivement de la réflexion de Durkheim (cf. Gurvitch, ''Le Problème de la conscience collective dans la sociologie de Durkheim''). Elle désigne initialement une conscience qui n'est pas réductible aux états des consciences individuelles (cf., par exemple, Durkheim, *RMS*, p. XVII : « [les] états de la conscience collective sont d'une autre nature que les états de la conscience individuelle ». Pour une brève mise au point au sujet de cette notion, cf. Keck et Plouviez, entrée ''conscience collective'' du *Vocabulaire d'Émile Durkheim*, p.16-20.

le dire en un mot, les catégories, dans la perspective de la socio-anthropologie d'obédience durkheimienne, sont les conditions des représentations collectives, et non les conditions individuelles et subjectives des représentations du sujet.

*

L'analyse socio-anthropologique des catégories considère celles-ci comme les conditions de la représentation – mais de la représentation spécifiée comme représentation collective. Il faut déceler dans cela l'indice d'une caractérisation plus précise de la nature des catégories : conditions de la représentation collective, les catégories sont également, par nature, des faits de langue. La langue, en effet, est ce dans quoi s'exprime et se transmet un système de catégories, mais aussi ce au moyen de quoi se façonnent sa singularité et ses différences d'avec les autres systèmes de catégories. En tant, donc, que catégories des représentations collectives, les catégories sont aussi des catégories de la langue. Éclaircissons maintenant ce point.

1.1.3. Rapport des catégories avec la langue

En tant qu'elles consistent en des représentations collectives, les catégories doivent être comprises comme des catégories de la pensée (collective), tout autant que comme des catégories de la langue. Durkheim l'exprime on ne peut plus clairement :

> « [Les] concepts avec lesquels nous pensons couramment sont ceux qui sont consignés dans le vocabulaire. Or, il n'est pas douteux que le langage et, par conséquent, le système de concepts qu'il traduit, est le produit d'une élaboration collective. Ce qu'il exprime, c'est la manière dont la société dans son ensemble se représente les objets de l'expérience. Les notions qui correspondent aux divers éléments de la langue sont donc des représentations collectives. »[185]

Les catégories[186] ne seraient pas des représentations *collectives*, si elles n'étaient pas également des catégories de la langue parlée *collectivement* par une société, et par laquelle la société les transmet.

---

[185] *FEVR,* p.620 – Au cours de notre chapitre 8, nous revenons sur l'indissociabilité, postulée par Durkheim, entre le processus d'acquisition de la langue et le processus d'acquisition de la pensée conceptuelle.

[186] Pour être tout à fait précis, Durkheim ne parle pas, dans le texte cité à l'instant, des *catégories*, mais des *concepts*. La différence entre les deux (qui n'a pas d'importance ici, et sur laquelle nous reviendrons plus tard), a trait à l'objet des catégories : à la différence des simples concepts, les catégories sont des représentations collectives par lesquelles la société se pense elle-même. Autrement dit, l'objet des

Les catégories doivent donc aussi bien être considérées comme les catégories de la représentation collective, que comme les catégories de la langue (la langue étant un système collectif de signes[187]), puisqu'il n'y a pas de concepts sans mots qui les expriment et qui les façonnent[188].

Or, pour ce qu'aux yeux des durkheimiens, il est dans la nature des catégories d'être des faits de langue, il faut alors, de nouveau, rapprocher leurs analyses de celles d'Aristote.

En effet, plusieurs exégètes ou critiques de la philosophie aristotélicienne des catégories, parmi lesquels Trendelenburg et Benveniste occupent une place de choix, estiment que les catégories d'Aristote sont des catégories de la langue – de la langue grecque que parlait Aristote[189]. À l'appui de cette thèse, il est un argument textuel difficilement contestable : dans les *Catégories*, la forme verbale « λέγεται » (« on dit », « on appelle », etc.) apparaît 178fois[190] : les catégories des *Catégories* sont donc bien, selon toute vraisemblance, des catégories de la langue grecque.

Plus précisément, les catégories aristotéliciennes seraient autant de *réponses aux questions que l'on peut se poser au sujet de n'importe quelle chose*[191]. Par exemple, le nom désignant une substance (le cheval, l'homme, etc.) est employé pour répondre à la question « quoi ? » ; la mention d'une quantité

---

catégories, c'est la société elle-même, et les catégories sont le produit de cette réflexion de la société sur elle-même.

[187] Sur l'idée de la langue comme système, nous renvoyons aux analyses que nous mènerons plus tard, au cours de notre chapitre 6.

[188] Cf. Durkheim, *ibid*., p.619 : « [le] système de concepts avec lequel nous pensons dans la vie courante est celui qu'exprime le vocabulaire de notre langue maternelle ; chaque mot traduit un concept. » Cf. également *ibid*., p.624 : la majorité des concepts, « nous les tenons du langage ».

[189] Cf. notamment Benveniste, ''Catégories de pensée et catégories de langue'', in *Problèmes de linguistique générale I*, p.66 : les catégories aristotéliciennes « sont d'abord des catégories de la langue, et (…) Aristote, raisonnant d'une manière absolue, retrouve simplement certaines des catégories fondamentales de la langue dans laquelle il pense. » – Pour ce qui est de Trendelenburg, cf. le texte reproduit in Ildefonse et Lallot, *op.cit*., p.331-332, extrait des leçons sur les catégories aristotéliciennes (*De Aristotelis categoriis*, Berlin, 1833) : « [que] la mise en place des catégories soit fondée sur la nature de l'énoncé, ce sera le point principal de notre démonstration… ».

[190] Selon le compte fait par Ildefonse et Lallot, *op.cit*., p.230.

[191] Cf. Benveniste, *ibid*., p.68 : « Aristote, dit Gomperz, imagine un homme debout devant lui, au Lycée par exemple, et passe successivement en revue les questions et les réponses qu'on pourrait faire sur son compte ». – Sur les catégories comme réponses à des questions, cf. également Imbert, *Phénoménologies et langues formulaires*, p.207 (cité par Ildefonse et Lallot, *op.cit.*, p.49, note 131) : les catégories « ont pour premier office de mettre en correspondance des questions physiques et les prédicats ». Cf. également De Libera, Introduction à Porphyre, *Isagoge*, p. CIX (cité par Ildefonse et Lallot, *ibid.*) : « les catégories d'Aristote se distribuent en fonction de trois questions distinctes » – à savoir, la question au sujet de la substance (« qui ? quoi ? »), la question de la disposition (« *quid* de cette substance ? ») et la question des rapports de cette substance avec les autres (« par quoi ? », etc.).

répond à la question « combien ? », etc. Selon cette interprétation (qui a, du reste, fait l'objet de nombreuses et sérieuses contestations[192]), les catégories aristotéliciennes seraient tenues, à tort, pour des catégories de l'être ou des catégories de la pensée. Or il n'y aurait, en fait, rien d'autre qu'une « projection »[193] sur les choses du découpage conceptuel que la langue institue, et rien d'autre qu'une confusion abusive entre les éléments de langue et les éléments de la pensée. Projection du système des catégories de la langue sur les choses ; oubli de ce que les catégories ne sont rien d'autre que des catégories de la langue : les catégories ne sont ni des catégories des choses, ni des catégories de la pensée. Aristote postulerait, de manière erronée, une solidarité entre les découpages conceptuels ou linguistiques d'une part, et les découpages ontologiques et psychologiques d'autre part.

Ainsi, selon Trendelenburg et Benveniste, les catégories aristotéliciennes ne sont, en fait, rien d'autre que des réponses à des questions – *réponses propres à une langue, et réponses propres aux questions propres à une langue*. Réponses, donc, qui ne sont pas nécessairement identiques, selon les langues dans lesquelles elles sont formulées et dans lesquelles les questions sont posées. Réponses différentes, en fait comme en droit, à des questions différentes, en fait comme en droit – c'est-à-dire systèmes de catégories possiblement différents.

*

Cette conception des catégories comme catégories de langue, c'est-à-dire comme réponses à des questions, est défendue par les sociologues et anthropologues d'obédience durkheimienne. L'on peut même faire l'hypothèse qu'ils l'héritent du néocriticisme. En effet, il arrive à Renouvier d'envisager, parfois, ses catégories comme des réponses à des questions[194]. Ainsi, s'il se déclare plus proche d'Aristote que de Kant, lorsqu'il comprend les catégories comme des rapports de la représentation, il est une deuxième fois l'héritier d'Aristote, lorsqu'il comprend les catégories comme des réponses à des questions. Comme nous le verrons plus tard dans ce chapitre, cette conception des catégories n'est pas sans importance pour comprendre la théorie renouviériste des catégories : leur incontestabilité est, en

[192] Au sujet du débat ouvert par Trendelenburg et poursuivi par Benveniste sur le déterminisme linguistique à l'œuvre dans les *Catégories* d'Aristote, cf. le dossier composé par Ildefonse et Lallot, in *op.cit.*, p.328-344.

[193] Ce terme de « projection » est employé par Benveniste, in *ibid.*, p.70.

[194] Il ne faut pas trop forcer cette interprétation des catégories de Renouvier comme réponses à des questions, parce qu'elle n'est pas criante dans son œuvre ; on la rencontre rarement. Nous appuyons notre interprétation sur ce petit texte seulement : « toute loi étant donnée dans une représentation complète, et nulle part ailleurs que nous sachions, on peut toujours demander de quel ensemble de phénomènes un rapport quelconque fait partie représentativement. La réponse à cette question est la loi de conscience ou de personnalité… » (*Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle,* p.123).

effet, garantie par un dialogue (c'est-à-dire un ensemble de questions et de réponses) avec le lecteur, lequel vérifie en lui-même la validité du système.

Cette conception des catégories comme réponses à des questions possibles, c'est-à-dire comme autant d'éléments composant un système linguistique propre à une société, et inventoriés grâce à des opérations linguistiques, est au cœur de l'analyse socio-anthropologique des catégories. À ce sujet, voici ce que l'on peut lire, par exemple, dans le *Manuel d'ethnographie* de Mauss :

> « On s'efforcera donc de ne pas étudier exclusivement les représentations qui forment, par exemple, la liste des catégories dans les classes de philosophie. *En plus des questions que nous pouvons nous poser*, les indigènes peuvent en concevoir beaucoup d'autres. La liste de nos catégories : espace, temps, nombre…, n'épuisera pas la liste des catégories d'une autre société. »[195]

Aristote posait dans sa langue des questions qui orientaient l'établissement de sa liste de catégories ; les ethnologues, quant à eux, posent dans une autre langue des questions qui orientent l'établissement d'une liste de catégories qui ne sont pas celles de leur propre pensée. D'autres questions, selon les langues, sont possibles ; d'autres réponses sont donc possibles ; autrement dit, il existe d'autres systèmes de catégories, qui diffèrent du nôtre, et qui diffèrent entre eux. Dans le cadre d'une analyse socio-anthropologique des catégories, considérer les catégories comme des catégories de la langue, c'est donc faire droit à la possibilité et à la concevabilité de différences entre les systèmes de catégories.

*

Or, cette thèse, sous-jacente à l'analyse socio-anthropologique des catégories, selon laquelle plusieurs systèmes de catégories sont possibles et concevables, en raison de l'existence de plusieurs systèmes linguistiques, est contraire aux analyses d'Aristote.

En effet, bien que les catégories d'Aristote soient vraisemblablement des catégories de la langue, elles sont conçues par lui comme des propriétés (universelles) des choses : dans son enquête sur les *Catégories*, Aristote n'envisage pas la possibilité de découpages conceptuels autres que celui sur lequel il se penche. Il tient les spécificités de la langue grecque pour des déterminations universelles de la pensée et des choses. Il comprend ses découpages linguistiques comme des découpages ontologiques ou psychologiques, dont l'universalité ne fait, par conséquent, l'objet d'aucun doute, alors qu'il serait nécessaire de la démontrer. Sous ce rapport, comme l'écrit Benveniste, « ce qu'Aristote nous donne pour un tableau de conditions générales et permanentes n'est que la projection conceptuelle d'un état linguistique donné »[196].

---

[195] *ME*, p.344 ; nous soulignons.

[196] Benveniste, *ibid.*, p.70.

L'analyse aristotélicienne des catégories repose sur le postulat d'une universalité : universalité des découpages conceptuels répertoriés dans les *Catégories*, ou universalité des conditions de la prédication[197].

A contrario, l'analyse socio-anthropologique des catégories comme catégories de la langue amène à congédier la prétention à l'universalité dont Aristote dote implicitement sa liste des catégories. Nous nous référons, une fois de plus, au *Manuel d'ethnographie* de Mauss :

> « Aristote a eu tort de croire que son analyse logique de la langue grecque pouvait à elle seule constituer l'analyse d'une logique universelle (…). Étudier une société quelconque, aussi à fond que possible, ne permettra jamais à personne de conclure d'une façon générale sur la mentalité humaine ; mais la découverte de nouveaux concepts, de nouvelles catégories, n'en constitue pas moins un apport précieux pour l'histoire de la pensée humaine. »[198]

Dans la mesure où les catégories sont des catégories de la langue, *elles ont une histoire*, comme la langue, et *elles évoluent*, comme la langue. Leur variabilité est corrélative à celle de la langue, qui sert à les façonner, à les exprimer et à les transmettre : les langues sont variables dans l'espace et dans le temps ; les systèmes de catégories sont donc variables dans l'espace et dans le temps. Ces variations, ces différences entre les systèmes de catégories, sont, en partie, ce au sujet de quoi l'ethnographie produit sa documentation. Quant à la variabilité dans le temps des systèmes de catégories, elle existe, mais elle ne doit pas être exagérée : certes, les langues, et, corrélativement, les systèmes conceptuels, subissent des évolutions dans le temps. Mais leur fixité est plus flagrante que leurs changements ; c'est la fixité de la langue – qui se traduit par le fait que le vocabulaire, le sens des mots, la grammaire, etc., ne changent pas d'une génération à l'autre – qui garantit la fixité des systèmes conceptuels[199].

---

[197] L'on peut, en effet, envisager les catégories aristotéliciennes non pas comme des *catégories de langue*, à la manière de Benveniste, mais comme les *conditions de toute prédication*, c'est-à-dire comme les conditions d'un certain usage de la langue. Dans cette perspective, les « catégories ne sont autres que les limites à la plasticité du *logos* » : elles conditionnent « le fait de dire quelque chose de quelque chose », et toute prédication « se ramène nécessairement » aux catégories (Ildefonse et Lallot, *op.cit.*, p.48).

[198] *ME*, p.288.

[199] Les langues connaissent certes une évolution dans le temps et subissent des modifications, mais Durkheim minimise l'importance de ce fait. En effet, puisque, selon lui, les concepts sont des notions fixes, les mots qui les expriment doivent eux-mêmes, en toute rigueur, être fixes : « la langue est fixée ; elle ne change que très lentement et, par conséquent, il en est de même de l'organisation conceptuelle qu'elle exprime » (*FEVR*, p.619). – Ajoutons que même si une langue changeait très rapidement, cela ne compromettrait pas la fixité de l'organisation conceptuelle. Tout dépend, en effet, de ce qui change dans la langue : comme le dit Saussure, « [la] vraie question est de savoir si les changements phonétiques atteignent les mots ou seulement les sons » (*Cours de linguistique générale*, p.133). Si les changements atteignent seulement les sons, ces changements demeurent sans conséquences sur l'organisation

Les systèmes de catégories présentent donc des différences, selon les sociétés et les cultures, c'est-à-dire selon les systèmes de signes dans lesquels ils se disent ; ils changent également dans le temps – les catégories ont une histoire –, mais dans une faible mesure : sans quoi, ils ne seraient jamais communs à toute une société, mais seulement à une génération, ou à quelques générations.

*

En résumé, les anthropologues français préfèrent se référer à Aristote plutôt qu'à Kant, lorsqu'ils analysent les catégories. Mais l'assurance d'une dépendance irrécusable entre l'acquisition des catégories et l'acquisition des mots de la langue, les conduit à souligner les spécificités des systèmes de catégories et les différences que présentent ces différents systèmes – autrement dit, *leur non-universalité*.

En tant qu'il est dans la nature des catégories d'être des catégories de la langue, notre système de catégories n'est donc pas le seul système possible ou existant – contrairement à ce que présupposait Aristote, qui tenait les découpages conceptuels produits par sa langue pour un ensemble de déterminations universelles. En tant qu'il est dans la nature des catégories d'être des catégories de la langue, les catégories ne sont donc pas non plus des concepts universels, comme le prétendait Kant. Ainsi, finalement, *en considérant les catégories comme des catégories de la langue, l'analyse socio-anthropologique des catégories renvoie-t-elle dos-à-dos Aristote et Kant*.

Reste alors à examiner quel parti elle est amenée à prendre dans le débat ouvert par Kant, dans un dialogue critique avec Aristote, au sujet de la complétude de la table des catégories : Kant reprochait à Aristote d'avoir établi sa liste des catégories « au petit bonheur », en ne se fondant sur aucun principe et en ne suivant aucun fil conducteur – liste de catégories, donc, « que l'on n'est jamais sûr d'avoir en nombre complet »[200]. Au vu des considérations exposées à l'instant au sujet de la nature des catégories, on pressent qu'un désaccord va se faire jour entre les durkheimiens et le kantisme.

1.1.4. Liste incomplète, table exhaustive

L'on ne peut, ainsi que le soutient Mauss avec fermeté, épuiser la description de la table des catégories de la pensée, puisque celles-ci sont *variables* et *changeantes* – certaines catégories apparaissant au cours de l'histoire de l'humanité, d'autres disparaissant : « il y a eu et (…) [il] y a encore

conceptuelle ; or, selon Saussure, tels sont, le plus souvent, les changements subis par les langues. Cf. également les pages de Saussure sur l'immutabilité du signe, in *ibid*., p.104*sq*.

[200] *CRP*, A81 / B106.

bien des lunes mortes, ou pâles, ou obscures, au firmament de la raison »[201] ; « les catégories de l'esprit humain changeront encore et ce qui semble bien établi dans les esprits sera un jour complètement abandonné. »[202] Il est donc vain de prétendre parvenir à l'exhaustivité en matière de connaissance des catégories de la pensée humaine : de nouvelles naîtront, d'anciennes sont déjà mortes, d'autres sont devenues méconnaissables tant elles se sont transformées[203]. Le fait de présenter les catégories sous forme de *listes*[204] – à la manière d'Aristote – plutôt que sous forme de *tables* – à la manière de Kant –, prive à jamais l'inventaire des anthropologues de toute prétention à l'*exhaustivité*[205], et convient mieux à l'exposition de catégories dont le nombre et le contenu sont *variables* dans le temps et dans l'espace.

Sur ce point, l'analyse socio-anthropologique des catégories se sépare donc radicalement de la doctrine kantienne, laquelle revendique fermement une *prétention à l'exhaustivité*. Un texte particulièrement éloquent sur ce sujet est celui, bien connu, où Kant se compare à un géographe de l'esprit, qui en aurait exploré *toutes* les contrées : « [nous] avons maintenant non seulement parcouru le pays de l'entendement pur, en en examinant chaque partie avec soin, mais nous l'avons aussi mesuré, et nous y avons déterminé à chaque chose sa place »[206]. Une carte géographique n'a pas grande valeur si elle n'est pas complète : un bateau qui s'y fierait dans la nuit courrait le risque de percuter les rochers d'une île que cette carte ne signalait point – fît-elle montre, pour le reste, d'une grande précision. De même, une table des catégories, et plus généralement une cartographie des facultés de l'esprit humain, n'ont pas de valeur si certaines contrées sont demeurées inexplorées. Tel est l'avis de Kant : il faut que la table en [*sc.* les concepts purs] soit complète, et qu'ils couvrent pleinement le champ entier de l'entendement pur »[207].

Or, aux yeux des durkheimiens, une telle cartographie de l'esprit humain est par essence inachevable. Il n'y a pas de tracé net de ce qui a toujours connu le changement, et qui le connaîtra toujours. À la géographie kantienne de l'esprit, ils substituent donc une géographie délestée du fantasme

---

[201] ''Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie'', in *SA*, p.309.

[202] *ME*, p.138-139.

[203] Cf., par exemple, les réflexions de Mauss sur la catégorie de « substance », in ''Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie'', in *SA*, p.309.

[204] Mauss parle de « catalogue (…) de catégories » (*ibid.*).

[205] Au sujet de ce qui fait la spécificité d'une *liste*, cf. le texte du poète E. Hocquard (*Ma haie*, p.482-482, cité par Ildefonse et Lallot, *op.cit.*, p.343-344). Il dit notamment que la liste « n'est pas un inventaire parce qu'un inventaire se veut exhaustif. » – *Kant inventorie, contrairement à Mauss, qui fait des listes*. Sur ce point, le structuralisme de Lévi-Strauss est plus proche de Kant que de Mauss : selon Lévi-Strauss, le but de l'anthropologue est « d'atteindre un inventaire de possibilités inconscientes » (*AS*, p.37). Nous reviendrons ultérieurement sur le sens de cet « inventaire » lévi-straussien.

[206] *CRP*, A235 / B294.

[207] *CRP*, A64 / B89.

de l'exhaustivité, ou bien considérant cette exhaustivité comme un idéal, au sens kantien – c'est-à-dire comme ce qui ne sera jamais atteint, parce qu'il ne peut pas l'être.

Cette divergence avec Kant au sujet de l'exhaustivité se comprend mieux si on l'explique sous le signe du néocriticisme : d'une part, le fait que Renouvier ait été amené, au cours de ses travaux, à proposer cinq tableaux différents des catégories[208] a pu suggérer aux durkheimiens l'idée d'une telle variabilité ; car, pas plus qu'une *liste*, un *tableau* ne présente les caractères de *fixité* et d'*exhaustivité* qui sont ceux d'une *table*.

D'autre part, comme nous l'analyserons en temps voulu, Renouvier reproche à Kant d'avoir établi sa table des catégories en suivant le « fil conducteur » de la classification des jugements ; Renouvier refuse de se servir d'un tel fil conducteur, qui le perdrait dans le labyrinthe de la logique et de la psychologie vulgaire, au lieu de le guider vers une juste compréhension des catégories. Ainsi, en refusant de suivre un fil conducteur, il ne peut jamais être certain que le tableau des catégories qu'il dessine est complet. Telle est la critique faite par Kant du procédé rhapsodique par lequel Aristote obtient sa liste des catégories[209] ; refuser le fil conducteur, comme le fait Renouvier, revient ainsi à revendiquer l'incomplétude de la liste des catégories.

*

Le caractère incomplet des listes des anthropologues confère à leurs analyses des catégories une proximité plus grande avec la philosophie d'Aristote qu'avec celle de Kant. En effet, selon certains interprètes d'Aristote, le caractère apparemment inachevé de sa liste des catégories ne doit pas être compris comme un défaut, une lacune ou une carence – comme Kant lui en fait le reproche[210]. Kant n'envisage pas qu'une table des catégories puisse n'être pas exhaustive et achevée (du moins, en ce qui concerne les « concepts primitifs et originaires »[211]). Or il n'est pas exclu que contrairement à Kant, Aristote estime impossible de parvenir à l'exhaustivité de la liste des catégories, ou encore de parvenir à la connaissance du caractère exhaustif, ou non exhaustif, de cette liste[212].

---

[208] Sur ces tableaux des catégories, cf. Fedi, *op.cit.*, p.102*sq*.

[209] Cf. *CRP*, A81 / B106.

[210] Cf. *CRP*, A81 / B107 : après qu'Aristote eut trouvé, à l'aveugle, six catégories et cinq post-prédicaments, « sa table resta encore lacunaire ». Et elle est condamnée à la rester, puisqu'elle n'est établie sur le fondement d'aucun principe.

[211] Cf. *CRP*, A82 / B108.

[212] Cette interprétation est soutenue par Aubenque : « il est essentiel à la table des catégories – en tant qu'elle ne *peut* se constituer en système – d'être toujours inachevée ou du moins d'être telle que nous ne saurons jamais si elle est achevée » (*Le problème de l'être chez Aristote*, p.189, note 2). En effet, l'univocité de l'être ne peut jamais être atteinte, mais seulement toujours davantage approchée grâce au

Cependant, Aristote soutient en plusieurs endroits que les catégories sont en nombre limité[213]. Sa liste des catégories a bien une prétention à l'exhaustivité, et Kant peut donc légitimement lui reprocher d'avoir manqué son but. En refusant l'exhaustivité des listes de catégories, les anthropologues français renvoient donc dos-à-dos, une seconde fois, Aristote et Kant : qu'Aristote ou Kant aient échoué, ou soient parvenus à l'exhaustivité, c'est la quête de l'exhaustivité elle-même qui est vaine.

*

En conclusion, les thèses sur lesquelles repose l'analyse socio-anthropologique des catégories au sujet du *nombre des catégories*, de leur *nature* et de la *complétude des listes* dans lesquelles elles sont contenues, lui permettent de se distinguer et de l'analyse kantienne, et de l'analyse aristotélicienne des catégories. En revanche, ces thèses trahissent souvent, comme on s'en est aperçu, une forte connivence de cette analyse avec le néocriticisme français : les sociologues et anthropologues d'obédience durkheimienne marchent dans les pas des philosophes néocriticistes.

Toutefois, il s'en faut bien que les anthropologues se contentent de suivre la trace des néocriticistes : il y a des écarts, des divergences – dont nous chercherons à présent à estimer l'importance. L'on peut présenter les choses ainsi : les sociologues et anthropologues français cheminent avec les néocriticistes lorsque ces derniers critiquent Kant ; mais il arrive parfois qu'ils doivent emprunter d'autres sentiers.

1.2. Analyse socio-anthropologique des catégories et néocriticisme

Il ne peut manquer d'apparaître, en effet, que les listes de catégories de Durkheim et de Mauss ne se situent pas dans la stricte orthodoxie renouviériste. Deux catégories font l'objet d'un litige : la catégorie de « substance » et celle de « relation », dont nous avons déjà un petit peu parlé. Le litige tient à la *présence de la catégorie de « substance »* sur les listes des anthropologues, et à l'*absence de la catégorie de « relation »*.

La substance représente, sur la table des catégories de Kant, la première catégorie de la relation (inhérence et subsistance)[214]. Le néo-criticisme critique, d'une part, la conception kantienne de la substance ; et il lui reproche, d'autre part, d'avoir minimisé l'importance de la catégorie de la

travail, inachevable, d'enquête sur les catégories. L'être présente un nombre indéfini de sens, dont on n'a, donc, jamais fini de faire la liste.

[213] Cf. par exemple, *Seconds Analytiques*, I, 22, 83b15 : « les genres des catégories sont aussi en nombre limité… ».

[214] Cf. *CRP*, A80 / B106.

« relation ». Or, les anthropologues d'obédience durkheimienne réhabilitent la catégorie de la « substance », et omettent de faire figurer la catégorie de la « relation » sur leurs listes de catégories. Doit-on voir là un désaveu du néocriticisme, et un retour, en quelque sorte, au kantisme ? Ou cela cache-t-il autre chose ?

1.2.1. La catégorie de « substance » : vérité et croyance en la vérité

Premièrement, la *substance* est considérée par les durkheimiens comme une catégorie, quand toute la philosophie renouviériste des lois de la représentation vise à éliminer cette « idole de la substance »[215].

C'est, en partie, Kant, que Renouvier vise, à travers sa critique de la catégorie de « substance ». Kant conçoit la substance comme une catégorie, c'est-à-dire comme une condition *a priori* de l'expérience ; selon lui, la substance n'est donc pas enseignée par l'expérience, mais elle sert à s'en représenter les objets, au moyen du schème de la permanence du réel dans le temps[216]. Or, pour Renouvier, le fait de considérer la substance comme une catégorie de l'entendement, plutôt que comme un objet réel, signe la condamnation de toute philosophie qui se donnerait pour objectif l'investigation de la matière ; en effet, la catégorie de la « substance », censée rendre possible l'expérience unitaire de l'objet et de sa permanence dans le temps, semble être, au contraire, ce qui coupe l'entendement du réel, et ce qui compromet la pratique des sciences positives[217]. La notion de « substance » doit donc être bannie, aux yeux de Renouvier, tout simplement parce qu'elle éloigne l'esprit de la vérité et de l'objectivité.

Pourquoi, dès lors, les durkheimiens réhabilitent-ils cette catégorie, en la faisant figurer dans leurs listes ? Doit-on interpréter cela comme une sorte de retour à Kant ?

Nullement. La présence de cette catégorie dans les listes des anthropologues n'est aucunement l'indice, selon nous, de l'adhésion à une thèse philosophique quant à la réalité, ou non, de la substance. *Les listes des anthropologues ne traduisent aucun engagement ontologique*. C'est même tout le

---

[215] Cf. Renouvier, *Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle*, p.124 : « et bannissant l'idole de la substance, qui défigure toutes les notions, particulièrement celles de qualité et de cause, j'ai pu donner pour la première fois un caractère positif à l'étude de l'entendement ». – Sur le rejet de la notion de substance (ou son identification avec le néant) que le *principe de relativité* adopté par Renouvier induit nécessairement, cf. Fedi, *op.cit.*, p.335*sq*.

[216] Cf. *CRP*, A144 / B183.

[217] Sur cet argument de Renouvier, que nous avons résumé ici très succinctement, cf. *Critique de la doctrine de Kant*, p.286-288.

contraire : en faisant figurer la catégorie de « substance » sur une liste anthropologique des catégories, les anthropologues l'arrachent à la philosophie et aux questionnements philosophiques millénaires dont elle fait, ou a fait, l'objet.

Selon nous, la présence de cette catégorie sur les listes des anthropologues doit conduire à distinguer la visée d'une analyse socio-anthropologique des catégories, de la visée d'une analyse philosophique, du type de celle que mènent Renouvier et Hamelin. Le point de vue du philosophe sur les catégories et le point de vue de l'anthropologue ne sont, en effet, pas les mêmes, parce qu'ils n'enquêtent pas sur les mêmes objets : le premier cherche ce qui *est vrai*, et le second ce qui est (ou a été) *considéré comme vrai*. Le philosophe se demande si la substance est une catégorie dotée d'une objectivité, et si les jugements reposant sur elle peuvent être vrais ; quant à l'anthropologue, il constate que la substance est une catégorie à laquelle une société croit ou a cru – peu importe que cette catégorie puisse être dépourvue d'objectivité, et peu importe que les jugements reposant sur elle conduisent possiblement toujours à l'erreur, voire ne soient que du non-sens.

Cette distinction que nous venons d'esquisser entre le point de vue du philosophe et celui de l'anthropologue correspond, selon nous, à la pensée des durkheimiens. On l'infère, en effet, assez aisément à partir de ces deux textes de Durkheim : le premier *distingue entre la vérité et la croyance en la vérité* ; le second, qui porte sur la catégorie de « causalité » (mais qui pourrait tout aussi bien porter sur la catégorie de « substance »), *distingue la visée du questionnement anthropologique de celui de la philosophie* :

> « Le problème n'est pas de savoir de quel droit nous pouvons dire que telle proposition particulière est vraie ou fausse. Ce qui est admis comme vrai aujourd'hui peut d'ailleurs être tenu pour faux demain. Ce qui nous importe, c'est de connaître les causes qui ont déterminé les hommes à croire qu'une représentation est conforme à la réalité. »[218]

> « L'humanité s'est toujours représenté la causalité en termes dynamiques. Sans doute, certains philosophes refusent à cette conception toute valeur objective (…). Mais nous n'avons pas à nous demander pour l'instant si elle est fondée ou non dans la réalité : il nous suffit de constater qu'elle existe, qu'elle constitue et qu'elle a toujours constitué un élément de la mentalité commune (…). Notre but immédiat est de chercher non ce qu'elle peut valoir logiquement, mais comment elle s'explique. »[219]

Par rapport à l'analyse philosophique, la spécificité de l'analyse socio-anthropologique des catégories réside en ceci, qu'elle n'en interroge pas l'objectivité ou la vérité, mais prend pour objet la croyance collective dans leur objectivité ou dans leur vérité. Peu importe qu'à la catégorie de la

[218] *Pragmatisme*, p.172.

[219] *FEVR*, p.519.

substance, rien ne corresponde dans la réalité : il suffit que l'on croie, ou que l'on ait cru, qu'elle est fondée dans la réalité, pour qu'elle devienne un objet digne d'être étudié par l'anthropologue. Il suffit qu'une société ait cru que la catégorie de « substance » avait une validité objective, pour que l'anthropologue lui accorde une place sur ses listes. Ce qui, pour l'anthropologue, a une validité objective, ce n'est pas la catégorie en elle-même, mais la croyance dont cette catégorie fait l'objet : elle n'est peut-être pas vraie, mais il est vrai que l'on y croit ou que l'on y a cru. La croyance en une catégorie dépourvue d'objectivité n'est pas elle-même dépourvue d'objectivité.

Par suite, le philosophe peut contester la validité objective d'une objectivité, mais ce n'est pas en raison de sa possible validité objective que l'anthropologue l'étudie. Et ce n'est pas non plus en raison de sa possible validité objective que certaines sociétés y croient : Durkheim soutient que les sociétés « primitives » n'adoptent pas un système conceptuel pour la raison qu'il est vrai, mais qu'elles le tiennent pour vrai parce qu'il a été collectivement adopté[220].

*

Puisque, du point de vue anthropologique, tel que le défend Durkheim, ce n'est pas la vérité qui importe, mais la croyance en la vérité[221], on doit alors « poser comme un axiome que les questions qui ont tenu une place dans l'histoire ne sauraient jamais être périmées »[222]. Ainsi, que la notion de « substance » soit ou non une « idole » d'un point de vue *philosophique*[223] – il n'en demeure pas moins qu'elle a été considérée, dans plusieurs sociétés, comme une catégorie ; c'est la raison pour laquelle elle a sa place dans une liste *anthropologique* des catégories.

Mais alors, puisque ce qui intéresse les anthropologues n'a pas de date de péremption (les questions importantes « ne sauraient jamais être périmées »), ceux-ci s'intéressent indifféremment, et en même temps, à des notions que la philosophie, ou la science, considèrent comme étant périmées, et à des notions qu'elles considèrent comme ayant conservé toute leur fraîcheur, pour ainsi dire. La science et la philosophie font le tri entre le vrai et le faux, entre ce qui n'est plus d'actualité et ce qui n'est pas

[220] Cf. *FEVR*, p.624 : « [le] concept (…), primitivement, est tenu pour vrai parce qu'il est collectif ».

[221] Ne faisons toutefois pas dire à Durkheim ce qu'il n'a pas dit : si les sociétés ne s'intéressent pas originellement à la question de la vérité de leur système de catégorie, elles ne se complaisent pas, pour autant, dans l'erreur et dans le faux. Durkheim affirme, en effet, « qu'une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge : sans quoi elle n'aurait pu durer. Si elle n'était pas fondée dans la nature des choses, elle aurait rencontré dans les choses des résistances dont elle n'aurait pu triompher » (*FEVR*, p.3). Cf. également *Pragmatisme*, p.148.

[222] ''Apports de la sociologie à la psychologie et à la philosophie'' (1909), in *Textes 1*, p.185.

[223] En l'occurrence, il semble que, d'un point de vue philosophique, la notion de « substance » ne soit pas une idole, aux yeux de Durkheim. Il affirme, en effet, que le « nom correspond à la catégorie ou notion de substance » (*EPF*, p.70) : le nom désigne la substance, laquelle doit donc bien avoir une existence réelle. La catégorie de « substance » semble ainsi, chez Durkheim, avoir une validité objective.

encore périmé ; *a contrario*, l'anthropologie étudie indifféremment les croyances, puisqu'elle est indifférente à la question de leur vérité ou de leur fausseté. Ainsi, dans une perspective anthropologique, la catégorie de la « substance » peut figurer aux côtés de catégories qui sont toujours en usage, puisque la question de sa péremption – c'est-à-dire de sa perte en validité objective – n'a pas à être posée.

Au reste, la présentation des catégories sous forme de *liste* ne permet pas de faire la distinction entre les catégories encore dotées d'une validité objective, et celles qui en sont dépourvues. Nous pouvons, ici, nous inspirer des réflexions de Goody sur ce qu'implique la présentation sous forme de liste[224] : la liste des catégories des anthropologues consiste en une exposition *synchronique* des catégories – et ainsi, une « idole » comme la catégorie de « substance » peut figurer aux côtés de catégories dont on se sert encore, c'est-à-dire de catégories qui ont conservé leur validité objective. La présentation sous forme de liste ne permet pas de faire apparaître *l'historicité*, *l'évolution* ou la *perte de validité objective* de certaines catégories – lesquelles, dès lors, figurent aux côtés de catégories qui n'ont pas connu le même destin. La présentation sous forme de liste dissimule le fait que le point de vue de Durkheim ou de Mauss sur la catégorie de « substance » est essentiellement *historique*. C'est l'origine de cette catégorie de « substance », son évolution et peut-être sa survivance, sous une forme ou sous une autre, qui les intéressent – et non la question de savoir s'il s'agit d'une « idole » :

> « Parmi [les catégories] que nous connaissons, prenons par exemple celle de substance à laquelle j'ai accordé une attention fort technique : combien de vicissitudes n'a-t-elle pas eues ? Par exemple, elle a eu parmi ses prototypes une autre notion, en particulier en Inde, en Grèce : la notion de nourriture. »[225]

*

En résumé, la « substance » est considérée par les durkheimiens comme une catégorie, et non comme une « idole », ainsi que le veut Renouvier, pour la raison que le point de vue anthropologique sur les catégories est différent du point de vue philosophique. Les deux textes de Durkheim que nous avons cités permettent de différencier le point de vue anthropologique sur les catégories *et* du point de vue néocriticiste, *et* du point de vue transcendantal kantien.

D'une part, la question « de quel droit » (*quid juris*) est la question que pose l'enquête transcendantale kantienne au sujet des catégories, et la réponse à cette question consiste en une déduction *a priori*[226]. Durkheim distingue son analyse socio-anthropologique des catégories de l'analyse transcendantale kantienne en affirmant que « [le] problème n'est pas de savoir de quel droit telle proposition particulière est vraie ou fausse ». Il ne pose pas la question de la vérité, mais celle de la

[224] Cf. notamment Goody, *La Raison graphique*, ch.5 (''Que contient une liste ?'').

[225] Mauss, ''Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie'', in *SA*, p.309.

[226] Cf. Kant, *CRP*, A84 / B117 : le droit des concepts *a priori* « a toujours besoin d'une déduction… ».

croyance collective en la vérité. Il ne pose pas la question de *droit*, c'est-à-dire qu'il ne cherche pas à « faire paraître le droit ou la légitimité de la prétention »[227] à l'objectivité des catégories, mais il s'en tient au *fait* de la croyance en cette légitimité.

Cette question, kantienne, du droit (*quid juris*) n'est pas celle du néocriticisme – lequel, comme nous le verrons bientôt, juge vaine l'entreprise d'une déduction des catégories. Cependant, le néocriticisme a en partage avec le point de vue transcendantal kantien le fait de poser la question des catégories sous le signe de la *vérité*, et non sous le signe de la *croyance en la vérité*, à la manière de l'analyse socio-anthropologique.

Ainsi l'analyse socio-anthropologique des catégories se sépare-t-elle de l'analytique transcendantale kantienne tout autant que de l'analyse néocriticiste de Renouvier : le point de vue socio-anthropologique sur les catégories est *radicalement* différent du point de vue philosophique.

1.2.2. La catégorie de « relation » : nulle part et partout

Les listes des durkheimiens divergent des tableaux des catégories de Renouvier par la *présence de la catégorie de « substance »* et par l'*absence de la catégorie de « relation »*. Examinons à présent le cas de cette catégorie de « relation » – catégorie fondamentale dans la philosophie de Renouvier[228], mais qui, étrangement, ne figure pas, ou pas systématiquement, sur les listes des durkheimiens. La *relation* est une catégorie fondamentale pour Renouvier, parce qu'elle constitue la condition de possibilité des autres catégories : elle « fournit l'armature logique des différentes catégories »[229]. Or cette catégorie ne figure pas *en tant que telle* dans les listes proposées par Durkheim et par Mauss, que nous avons citées au début de ce chapitre.

L'on peut interpréter cela comme un sérieux désaveu de la philosophie de Renouvier : absence de la catégorie de « relation », et pire, présence d'une « idole » – la substance ! Mais l'on peut proposer une autre interprétation, qui semble plus pertinente : contrairement aux apparences, les anthropologues

---

[227] *Ibid.*

[228] Cf., entre autres, Renouvier, *Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle* : « [puisque] dans la représentation *tout est relatif*, que rien n'est connu ni su qu'à la faveur d'une relation quelconque, la loi la plus générale entre toutes est la *relation* même » (p.117) ; « la loi la plus générale est la *relation* même, que toutes les lois possibles ne font, en effet, que diversifier » (p.120). Cf. encore la *Critique de la doctrine de Kant*, p.277 : la première des lois intellectuelles qui donnent aux catégories leur signification et leur forme porte sur « l'idée générale de relation dont toutes les catégories sont des cas particuliers ».

[229] Fedi, *Kant, une passion française 1795-1940*, p.150.

attribuent une importance tout aussi fondamentale que Renouvier à cette catégorie de « relation ». *Si on ne la trouve nulle part dans les listes, c'est qu'elle est partout dans les catégories, dont elle conditionne l'existence*. Son absence des listes s'expliquerait ainsi par le caractère fondamental qu'elle revêt pour l'anthropologie en général – discipline que l'on peut comprendre comme une « théorie générale des rapports »[230] –, et pour rendre compte de l'émergence et de la formation des autres catégories.

En effet, les catégories étant, pour les anthropologues, des notions forgées *collectivement*, ou encore des faits de conscience *collective* – les relations entre les membres d'une société, sur le plan de la « morphologie sociale » comme sur le plan de la « physiologie sociale », sont toujours les conditions de possibilité de la formation de l'ensemble des autres catégories. Il n'y aurait pas de catégories, comprises comme des représentations collectives, s'il n'y avait pas de relations entre les membres d'une société. Et il n'y aurait pas de catégories, si les représentations n'étaient pas mises en relation les unes avec les autres, c'est-à-dire ordonnées et coordonnées afin de former une représentation collective. *La catégorie de la « relation » est donc la condition de possibilité de l'ensemble des catégories*, pour les durkheimiens tout autant que pour Renouvier[231].

La manière dont certaines catégories sont exposées par Durkheim prouve qu'il considère effectivement que la catégorie de « relation » constitue « l'armature logique » de l'ensemble des catégories. Par exemple, la condition de la représentation du *temps* réside dans la possibilité de situer les instants les uns par rapport aux autres, c'est-à-dire de les mettre en *relation* : d'organiser les rapports entre ces instants de manière ordonnée[232]. Ou encore, la condition de la représentation de l'*espace* réside dans la coordination et dans la différenciation de ses parties : la catégorie de la « relation » conditionne la possibilité de celle d' « espace »[233]. D'une manière générale, c'est la relation, ou plutôt les relations entre certaines données de l'expérience collective, qui conditionnent la possibilité des catégories. *La catégorie de la « relation » est constitutive des autres catégories*.

La catégorie de la « relation » est constitutive des autres catégories parce qu'elle est, tout simplement, constitutive du social lui-même. La manière dont Durkheim rend compte de l'origine du social semble nettement inspirée par la philosophie néocriticiste. Renouvier soutient qu'au fondement de toute représentation se trouve la relation, ou ce qu'Hamelin appelle le « fait primitif de

---

[230] Selon la formule de Lévi-Strauss, in *AS*, p.115. – Sur l'importance de cette notion de « relation » pour la théorie anthropologique, cf. Descola, *Par-delà nature et culture*, p.171*sq*.

[231] Cette thèse, qui est celle du néocriticisme, puis celle des durkheimiens, sera reprise par Lévi-Strauss, mais sur le fondement de théories différentes. En effet, la définition que Lévi-Strauss donnera des catégories – qu'il n'hérite pas du néocriticisme français mais de la théorie mathématique – ira dans le sens d'une *constitution relationnelle des catégories* : les catégories, soutiendra-t-il, sont des « systèmes formés à la fois d'un ensemble de termes et de l'ensemble des relations entre ces termes » (*HN*, p.568).

[232] Cf. *FEVR*, p.14.

[233] Cf. *ibid*., p.15.

l'opposition »[234]. Pour Hamelin, le rapport fondamental est le rapport de *contrariété* (et non de contradiction), autrement dit, c'est l'*opposition réelle*. Durkheim lui emboîte le pas : selon lui, le rapport fondamental, à partir duquel émergent ensuite l'ensemble des représentations collectives, est *l'opposition entre le sacré et le profane*, au sujet duquel une société se met d'accord afin de disposer d'un socle de croyances religieuses communes[235]. Le sacré et le profane sont définis non pas par leur contenu – n'importe quel objet étant susceptible de devenir sacré –, mais par leur opposition. C'est donc le « fait primitif de l'opposition », comme dit Hamelin, qui est à l'origine de l'ensemble des croyances religieuses, donc de l'ensemble des représentations collectives, donc de la société elle-même.

*

La catégorie de « relation » est partout, au fondement de l'ensemble des pratiques et des représentations collectives. L'anthropologie n'étudie pas autre chose que des relations – ou, plus précisément, des systèmes de relations. Convainquons-en nous en lisant l'*Essai sur le don* de Mauss comme un essai sur la catégorie de la « relation », comme Allen nous y invite – lequel s'étonne, comme nous, de l'absence de cette catégorie des listes de Durkheim et de Mauss[236].

De même que, selon Renouvier, la catégorie de « relation » se retrouve dans chacune des catégories et les constitue, l'*échange* – comme relation constitutive du social – imprègne chaque sphère de la vie sociale. Non seulement, en effet, tout s'échange[237], mais encore, les choses qui s'échangent sont ce qu'elles sont seulement parce qu'elles entrent dans le système des dons et des contre-dons. Cette relation sociale fondamentale que représente *le don* est donc, pour reprendre les termes de Karsenti, « une forme principielle – originaire en ce sens spécifique – du lien social » et un « principe constitutif de la réalité sociale »[238]. Ainsi l'anthropologie n'a-t-elle pas de mal à reconnaître, dans la lignée du néocriticisme, le caractère fondamental de la catégorie de « relation ».

---

[234] Hamelin, *ibid*., p.17.

[235] Cette théorie durkheimienne est au cœur des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, notamment du premier chapitre, dans lequel Durkheim élabore sa définition de la religion. Sur cette définition, cf. Prades, *Persistance et métamorphose du sacré*, p.55*sq*.

[236] Cf. Allen, *Categories and Classifications. Maussian Reflections on the Social*, p.96-97: « Reciprocity, alliance, collaboration – such words show that fundamentally the essay [*sc*. l'*Essai sur le don*] is about social relations (…). But I am proposing that we read *The Gift*, not simply as a study of social relations, but as a preliminary study bearing on the category of relation. »

[237] Cf. Mauss, *Essai sur le don*, in *SA*, p.163-164 : « tout, nourriture, femmes, enfants, biens, talismans, sol, travail, services, offices, sacerdotaux et rangs, est matière à transmission et reddition. Tout va et vient comme s'il y avait échange constant d'une matière spirituelle comprenant choses et hommes »

[238] *L'Homme total*, p.309.

Et l'on peut aller plus loin. De même que, chez Renouvier, la relation est comprise comme la *synthèse* de la *distinction* et de l'*identification*[239] – le don semble être compris, par Mauss, comme la *synthèse* de la *distinction* et de l'*identification* : *distinction* entre des sections ou des sous-groupes au sein des sociétés à *potlatch* étudiées par Mauss[240], et *identification* de la personne qui donne à l'objet donné[241]. Le don comme relation sociale fondamentale résulte d'une sorte de synthèse renouviériste de la distinction et de l'identification.

*

On en conclut que la présence de la catégorie de « substance » dans les listes de catégories dressées par les anthropologues, et l'absence de ces listes de la catégorie de « relation », ne trahissent pas de divergences *philosophiques* profondes entre l'anthropologie française et le néocriticisme ; la divergence est plutôt entre des points de vue – anthropologique ou philosophique – entre lesquels il n'y a pas de contradiction. Le plus important est que l'analyse socio-anthropologique des catégories se montre en parfait accord avec le néocriticisme, en ce qui concerne le caractère primordial de la catégorie de la « relation ».

A contrario, les divergences entre le point de vue anthropologique sur les catégories et celui de Kant paraissent plus difficilement surmontables, comme nous l'avons vu au début de ce chapitre. La raison en est simple : l'accord des durkheimiens avec Renouvier provoque inéluctablement le divorce avec le kantisme, puisque le néocriticisme est construit sur le fondement d'une critique du criticisme kantien.

Ce sont les raisons de cette critique que nous étudierons à présent, ainsi que la manière dont elles ont en partie conditionné la possibilité d'une analyse socio-anthropologique des catégories.

---

[239] Voir le tableau récapitulatif des trois moments de la constitution des catégories (distinction, identification, détermination), dans les *Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle*, p.123. Cf. également Fedi, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, p.105-107.

[240] La distinction est une condition essentielle du don. « Pourquoi n'est-il pas possible que ma main droite donne de l'argent à ma main gauche ? », se demandait Wittgenstein (*Recherches philosophiques*, §268). C'est, pouvons-nous répondre, parce qu'il n'y a pas de *distinction* entre celui qui donne et celui à qui l'on donne. Sur cette remarque de Wittgenstein, cf. Descombes, *Les Institutions du sens*, p.241-242.

[241] Nous renvoyons ici aux pages sur « l'esprit de la chose donnée » (*SA*, p.157-161), desquelles il ressort que le donateur *s'identifie* à la chose qu'il donne. – Cf. également, un peu plus loin, les mythes du cuivre : « Souvent le mythe *les identifie tous*, les esprits donateurs des cuivres, les propriétaires des cuivres et les cuivres eux-mêmes » (p.225 ; nous soulignons) ; cf. également Mauss, ''Mentalité primitive et participation'', in *Œuvres 2*, p.130 : « l'homme s'identifie aux choses et identifie les choses à lui-même ». – Ce caractère fondamental de l'*identification* est thématisé par Descola (cf. *ibid.*, p.204*sq.*).

2. La critique renouviériste de la table kantienne des catégories

Nous voudrions évaluer, à présent, dans quelle mesure la critique néocriticiste du point de vue transcendantal kantien sur les catégories a conditionné, historiquement, la possibilité de la naissance du point de vue anthropologique sur celles-ci. Les sujets sur lesquels nous nous pencherons sont les suivants.

Ce que le néocriticisme rejette sans appel dans l'analytique kantienne des catégories, c'est, d'abord, l'établissement de la table des catégories selon le fil conducteur de la table des formes logiques du jugement. Ce faisant, se voit révoquée en doute la « psychologie vulgaire » sur laquelle Kant se fondait, en négligeant d'en interroger le principe dans une perspective critique. Dès lors, en libérant l'étude des catégories du monopole que la psychologie détenait sur elles, le néocriticisme en rend possible l'étude par des disciplines nouvelles – à savoir, la sociologie et l'anthropologie.

Ce sont ces sujets que nous approfondirons, dans cet ordre.

2.1. Critique du « fil conducteur »

Commençons par établir avec la précision nécessaire les sujets de discorde entre le néocriticisme et le criticisme kantien. Tout d'abord, Renouvier ne s'oppose pas à la compréhension kantienne de l'*entendement* comme pouvoir de subsumer le divers de l'intuition sous l'unité de ses concepts, non plus qu'à la compréhension kantienne des *catégories* comme conditions de l'unité synthétique du divers donné dans l'intuition. Voici ce qu'il écrit dans l'Introduction de sa *Critique de la doctrine de Kant* :

> « Les concepts sont les formes logiques *a priori* que les sens et l'expérience ont pour conditions et dont les sensations peuvent être les sources. Ils établissent les rapports et constituent l'unité synthétique des éléments divisés des impressions sensibles. Cette théorie de l'imagination intellective et de l'entendement, condition formelle de la synthèse de phénomènes impliquée par tout acte d'intuition, est la solution rationnelle, définitive, de l'antique problème des *idées innées* »[242].

Ce texte permet d'apprécier à quel point, même lorsqu'il se déclare en accord avec les thèses de Kant, Renouvier ne lui voue pas une fidélité absolue. D'une part, il soutient que les sensations peuvent être les sources des concepts, ce qui est contradictoire avec la définition kantienne des « concepts *a priori* ». D'autre part, contrairement aux enseignements de Kant, le problème de l'*a priori* n'est pas

[242] *Critique de la doctrine de Kant,* p.1-2.

distingué de celui de l'innéité – même si Renouvier veut dire, ici, que l'apriorisme résout le problème des idées innées, et non que les catégories *a priori* seraient elles-mêmes des notions innées[243].

Ces légères infidélités mises de côté, Renouvier approuve, dans ses grandes lignes, la compréhension kantienne des catégories et de l'entendement, à la possibilité des représentations duquel les catégories sont affectées. Que trouve-t-il, alors, à lui reprocher ?

Une des critiques insistantes que Renouvier adresse à la table kantienne des catégories est celle-ci, qu'*elle est établie en suivant le « fil conducteur » de la table des formes logiques du jugement* – comme si une correspondance rigoureuse pouvait être trouvée entre les fonctions de la pensée dans les jugements (fonctions auxquelles Kant donne les titres de *quantité*, *qualité*, *relation* et *modalité* des jugements) et les catégories elles-mêmes (auxquelles Kant donne les mêmes titres : *quantité, qualité, relation, modalité*).

Pour Kant, la différence entre la simple *forme du jugement* et la *catégorie*, qui correspond à la différence entre l'objet de la *logique générale* et celui de la *logique transcendantale*, réside dans le fait que la catégorie n'a pas de signification si l'on fait abstraction du contenu de la connaissance. L'*unité* que détermine la catégorie n'est pas celle de l'acte de l'entendement dans son pouvoir de juger, considéré seulement en lui-même : c'est celle de l'acte de l'entendement en tant qu'il s'applique à synthétiser le divers que lui fournit l'intuition. Ainsi, à la différence de la logique générale, la logique transcendantale est « une logique dans laquelle on ne ferait pas abstraction de tout contenu de la connaissance »[244] ; en quoi elle diffère radicalement de la logique générale, laquelle ne considère rien de plus que « la forme de la pensée en général »[245].

Pour autant, paradoxalement, cette différence essentielle n'empêche pas que la logique transcendantale suive « à la trace », pour ainsi dire, la logique générale – non seulement lorsqu'il s'agit de découvrir les éléments sur lesquels elle se fonde (*i.e.* les catégories), mais encore lorsqu'il s'agit de mettre au jour les facultés intellectuelles qu'elle met en œuvre. Autrement dit, la logique générale offre à la logique transcendantale un « fil conducteur (Leitfaden) ». Or le recours à ce « fil conducteur » est éminemment problématique, comme cet extrait de *Sur la logique et la théorie de la science* de Cavaillès en rend compte de manière limpide :

> « On sent assez tout au long de la déduction transcendantale le malaise qui vient de l'utilisation de la logique générale comme fil conducteur et base préalable – reçue toute prête sans critique ni justification – alors que les notions qu'elle utilise, qualité, quantité, relation,

[243] Cf. *Essais de critique générale. Traité de psychologie rationnelle*, p.60-62.

[244] Kant, *CRP*, A55 / B80.

[245] *CRP*, A55 / B79.

ou bien sont d'origine étrangère (et justifiables si elles sont conservées ultérieurement) ou bien sont postérieures à l'acte de synthèse »[246].

Les objections que les néocriticistes formulent à l'encontre du fil conducteur kantien sont, en gros, de même nature que celles que Cavaillès expose ici. La critique néocriticiste du système kantien porte sur la dérivation de la table des catégories à partir d'une classification logique des jugements, dont Kant se serait rendu coupable – mais que Kant, pour sa part, revendique. Kant affirme, en effet, que la « même fonction qui donne l'unité aux représentations diverses *dans un jugement*, donne aussi à la simple synthèse de représentations diverses *dans une intuition* l'unité, qui, exprimée généralement, s'appelle le concept pur de l'entendement »[247]. Kant choisit de trouver dans la logique générale son fil conducteur, notamment parce qu'il voit dans la table de la fonction logique de l'entendement dans les jugements un modèle d'exhaustivité : la complétude de la table des catégories sera ainsi garantie par celle des jugements.

Or, le fait de prendre la table des formes logiques du jugement comme fil conducteur présente un double inconvénient aux yeux de Renouvier. D'une part, les catégories sont d'une portée et d'une application plus étendue que les fonctions de la pensée dans les jugements – l'exemple le plus évident étant celui de la catégorie de la « relation » : pour Renouvier, cette catégorie constitue l'armature de toutes les catégories. Elle n'est donc pas réductible à la notion de « relation », telle qu'elle figure dans la classification logique des jugements.

D'autre part, la table des formes logiques de jugements ne ménage aucune place, quand on cherche à en dériver une table des catégories, à des catégories, tout aussi essentielles pour la représentation, telles que celles de « finalité », d' « espace » ou de « temps ». Pour Renouvier, la logique générale est un domaine trop restreint pour qu'y soit contenu l'ensemble des éléments de la représentation, dans toute son extension :

> « Le parti, fort arbitraire, que Kant avait pris de demander sa table des catégories à une classification logique des jugements lui ôtait le moyen d'y faire figurer, avec la causalité, la finalité, avec la quantité, l'espace et le temps, et, avec le temps, le devenir. »[248]

La dérivation n'est donc pas possible de la table des catégories à partir de la classification des jugements – telle est la conclusion à laquelle parvient Renouvier. La table kantienne des catégories, qui, en réalité, pour Renouvier, n'en est pas une, doit donc être renversée, au profit d'un tableau des catégories affranchi de cette dépendance à l'égard de la logique générale.

---

[246] *Sur la logique et la théorie de la science*, p.26.

[247] *CRP*, A79 / B104-5.

[248] Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, p.8.

2.2. La psychologie de Kant et celle de Renouvier

2.2.1. Critique du psychologisme kantien

Traditionnellement, cette critique du « fil conducteur » kantien – qui représente un des axes majeurs de l'histoire de la réception de l''‘Analytique transcendantale'' de la *Critique de la raison pure*, et de la différence entre la ''Déduction transcendantale'' de 1782 et celle de 1787 – se fonde sur un rejet du *psychologisme,* sous la houlette duquel serait établie la classification des jugements, et sur lequel ferait fond la déduction transcendantale des catégories entreprise par Kant[249]. Traditionnellement, *critique du « fil conducteur » et critique du psychologisme vont de pair*.

Dès lors, si l'on pouvait découvrir chez Renouvier une critique du psychologisme kantien, ou du psychologisme sous toutes ses formes, son influence sur l'analyse socio-anthropologique des catégories n'en apparaîtrait que plus décisive – en ce sens qu'en arrachant les catégories au domaine de la psychologie, il en rendrait le traitement « libre de droits », pour ainsi dire : les catégories pourraient devenir objets de la sociologie et de l'anthropologie, quand la psychologie s'arrogeait jusqu'alors le droit indivisible d'en faire la théorie. Ainsi, soustraites au monopole de la psychologie – qui voit comme *simple* ce qui est *complexe*, *inné* ce qui est *acquis*, et d'origine *individuelle* ce dont l'origine est *collective*[250] – les catégories pourraient enfin être traitées de manière satisfaisante, c'est-à-dire scientifique.

---

[249] Cette critique était formulée par Hegel déjà : « [la] philosophie kantienne (…) emprunte pour la logique transcendantale les catégories, comme prétendus concepts originaires, à la logique subjective, où elles ont été trouvées empiriquement. Comme elle reconnaît ce dernier point, on ne comprend pas pourquoi, puisque la logique transcendantale se résout à dériver ainsi ses concepts, elle ne reconnaît pas en même temps qu'elle n'est qu'empirique » (Hegel, *Logik* II, *GW* XII, 253-254 ; 85, cité par Longuenesse, in *Kant et le pouvoir de juger*, p. IX). – Longuenesse montre que cette critique du fil conducteur est commune aux interprétations du kantisme d'horizons aussi différents que celles de Cohen, Heidegger ou Strawson : « [la] lecture épistémologique de Cohen, la lecture phénoménologique de Heidegger, l'analyse strawsonienne des ''arguments transcendantaux'' ont en effet pour trait commun, si paradoxale que puisse sembler cette rencontre, de se ranger *sous la bannière de l'antipsychologisme*. Pour Cohen, expliquer la possibilité du rapport de nos connaissances à un objet par l'élucidation d'actes mentaux supposés engendrer ces connaissances serait confondre genèse psychologique et validité, question de fait et question de droit. Pour Heidegger, ce serait réduire l'analytique du *Dasein* à une psychologie ou une anthropologie, celles-ci fussent-elles affublées de l'adjectif ''philosophiques''. Pour Strawson, ce serait se lancer dans une mystérieuse ''psychologie transcendantale'' pour laquelle on ne peut présenter aucun critère rigoureux de validation » (*ibid*., p. XII, nous soulignons).

[250] Cf. les premières pages de l'essai ''De quelques formes primitives de classification'' de Durkheim et Mauss où sont critiqués, pour les mêmes raisons, psychologues et logiciens (*QFPC,* p.13-14).

La critique renouviériste du fil conducteur kantien se range-t-elle également « sous la bannière de l'antipsychologisme », pour reprendre l'expression de Longuenesse[251] ? L'explication de son influence décisive sur l'anthropologie française réside-t-elle dans sa critique du « psychologisme » kantien ?

Relevons, en premier lieu, que l'on trouve effectivement chez Renouvier une critique du recours spontané et non réfléchi que fait Kant aux données de la « psychologie vulgaire » : Kant fut porté

> « à admettre les données de la psychologie vulgaire au moment même où il se proposait de soumettre à la critique tout le contenu de l'esprit humain. Il crut pouvoir obtenir les catégories par voie de déduction, et ne s'aperçut pas que, pour éviter de poser comme des faits aprioriques ces notions d'où toutes les notions dépendent, il en acceptait d'autres que 1'autorité seule lui recommandait et dont la définition était même fort imparfaite »[252].

Kant n'a pas effectué le travail critique de cette « psychologie vulgaire », à laquelle il pensait échapper en déduisant ses catégories, mais à laquelle il empruntait, pourtant, sa partition des facultés de l'esprit. Hamelin dénonce, dans la même veine, le psychologisme sur lequel repose, en dernière instance, toute l'analytique kantienne des catégories : « [qu'est-ce] donc, d'après ce que Kant a écrit, que l'unité de la conscience comme fonction synthétique ? C'est un fait, une constatation psychologique. »[253]

Le problème est alors celui de la dérivation de l'universel à partir d'un fait de conscience particulier. Vouloir dériver les catégories des fonctions de la pensée dans les jugements, c'est vouloir tirer des lois universelles de cas particuliers où elles sont appliquées : comme l'écrit Renouvier, « ce n'est pas parce que ces termes [*sc*. les termes qui servent à désigner les fonctions de l'entendement] ont servi bien ou mal aux scolastiques à classer les jugements, qu'ils sont propres à nommer quelques-unes des lois universelles de l'entendement »[254]. Au contraire, pour Renouvier, c'est plutôt parce que les catégories se trouvent au fondement de tous les actes de l'entendement, qu'elles ont pu servir à caractériser les jugements de la logique générale.

*

Bien que Renouvier critique le psychologisme kantien, il ne se résout pas à délaisser toute espèce de théorie psychologique. Au contraire, il entend promouvoir une nouvelle théorie psychologique, qui ne ressemble en rien à la « psychologie vulgaire » sur laquelle se fonde le kantisme. Cette nouvelle psychologie, que Renouvier substitue à la « psychologie vulgaire » de Kant, anticipe, quant à des aspects

---

[251] Longuenesse, *ibid*., p.XII.

[252] *Essais de critique générale. Traité de psychologie rationnelle*, p.139.

[253] Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p.33.

[254] *Critique de la doctrine de Kant,* p.274.

importants, sur la manière que l'analyse socio-anthropologique des catégories a eue de se saisir de cet objet alors nouveau pour elle – les catégories. C'est ce que nous tâcherons d'expliquer à présent.

2.2.2. Psychologie renouviériste, critique de la raison impure, « homme total » maussien

La principale différence que présente la psychologie de Renouvier par rapport à la « psychologie vulgaire » sur laquelle fait fond l'''Analytique transcendantale'' kantienne est celle-ci, qu'elle ne prend pas pour principe, ou pour méthode, la division des facultés humaines, mais rend compte de l'homme comme d'un tout indivis. Elle ne dissèque pas.

Au contraire, elle cherche à décrire « le sujet véritable et total »[255], c'est-à-dire l'homme compris comme synthèse de fonctions irréductibles les unes aux autres (l'*intelligence*, la *volonté*, le *sentiment* et la *sensibilité*), mais composant toujours les unes avec les autres pour forger les représentations[256]. C'est ainsi, conclut-il, que « se compose le tout indissoluble de l'homme. Toutes les fonctions, toutes les lois, tous les phénomènes connus ou même possibles pour notre connaissance y interviennent. »[257] Les divisions qui sont faites entre les facultés humaines par la « psychologie vulgaire », dont s'inspire Kant, sont « mythologiques », et non scientifiques : elles ne correspondent à rien dans la réalité. Une explication des productions de ces facultés sur ce fondement est donc insatisfaisante :

> « [L']abus des divisions psychologiques est dangereux parce qu'il accoutume l'esprit à faire de la science avec des rubriques, ou, ce qui est pire, à se contenter d'une sorte de *mythologie des facultés* pour l'explication des phénomènes ; mais ici la distinction est tout à fait arbitraire… »[258].

Le fait que Renouvier récuse la « psychologie vulgaire », sur laquelle Kant se fonde, et la « mythologie des facultés » qu'elle édifie, le conduit à modifier la théorie kantienne des catégories sur deux points importants.

---

[255] Renouvier, *Essais de critique générale. Traité de psychologie rationnelle*, p.141. Quelques pages plus loin, Renouvier parle de l'« indivisibilité de l'homme » (p.152) : « [toute] cette analyse des fonctions humaines serait vicieuse, si je regardais comme effectivement séparé ce qu'elle distingue. Mais j'ai posé dès le début l'indivisibilité de l'homme comme un fait, une vérité d'expérience… ».

[256] Pour Renouvier, l' « *intelligence* et la *volonté* se distinguent nettement, et pourtant ne sauraient composer l'homme, ni l'une sans l'autre, ni sans la *passion* » ; la *passion* « manque d'appui et de soutien quand on l'envisage hors de sa synthèse avec les autres » ; et la *sensibilité* « n'est pas moins essentielle à l'homme que l'expérience » (*ibid.*, p.150).

[257] *Ibid.*, p.151.

[258] *Ibid.*, p.64 ; nous soulignons.

Premièrement, cela l'amène à ménager une place, sur la table des catégories, à des concepts qui, dans le kantisme, n'y avaient pas droit de cité : c'est, en effet, parce que Kant maintenait la séparation ancienne et scolastique de la « psychologie vulgaire » entre la *sensibilité* et l'*entendement*, qu'il refusait de faire figurer sur sa table des catégories les concepts d'« espace » et de « temps ». L'espace et le temps sont des formes de l'intuition – faculté que la « mythologie des facultés » sépare arbitrairement de l'entendement. *A contrario*, sur le tableau renouviériste des catégories, les concepts d' « espace » et de « temps » séjournent en toute légalité, puisque l'esprit humain n'est plus scindé en deux.

Deuxièmement, le principe de l'indivision des facultés vide de son sens le concept kantien d'une représentation *a priori* pure. La « mythologie des facultés », à laquelle Kant croit spontanément, masque le fait que les catégories de l'entendement sont toujours impliquées, à titre de conditions, dans les représentations tactiles et visuelles, et qu'il n'y a donc pas de représentations *purement* sensibles, ou de formes de l'intuition *pure*, contrairement à ce que Kant prétend. Aux yeux de Renouvier, l'entendement et la sensibilité, l'activité et la passivité se mêlent inextricablement dans tous les actes de la vie de la conscience. Ce n'est donc pas d'une critique de la raison *pure* qu'il faut attendre une réflexion sur les catégories. La conséquence du rejet de la division des facultés est qu'il n'y a jamais de représentations *absolument pures*, possessions d'un entendement isolé des autres facultés. À la critique de la raison pure, la psychologie de Renouvier amène à substituer une *critique de la raison impure* – impure en ce sens que les facultés de l'être humain ne sont pas effectivement séparées les unes des autres.

*

Ces considérations sur la psychologie de Renouvier nous conduisent à proposer l'idée selon laquelle cette psychologie contiendrait les prémices de la figure de « l'homme total » élaborée par Mauss. En effet, la définition de « l'homme total » implique que Mauss récuse, lui aussi, le départ qu'opère la « psychologie vulgaire » entre les facultés de l'homme: « c'est toujours, au fond, à l'homme complet que nous avons affaire »[259]. Il ne faut pas séparer, dans l'esprit, les diverses facultés les unes des autres (l'imagination, la sensibilité, la raison, etc.), ni séparer l'esprit du corps, ni séparer l'esprit et le corps de l'individu de la société dont il fait partie. L'homme se donne toujours à voir dans sa complexité et dans sa complétude : « nous ne trouvons guère ou presque jamais même, sauf en matière de littérature pure, de science pure, l'homme divisé en facultés. »[260] Tout en lui est enchevêtré – le biologique, le psychologique, le social[261]. À l'instar du « sujet véritable et total » de Renouvier, la figure

[259] ''Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie'', in *SA*, p.304-305. Sur la figure de « l'homme total » chez Mauss, cf. Karsenti, *L'Homme total*, p.99-103.

[260] Mauss, *ibid*., p.303.

[261] Mauss parle ainsi de « montages physio-psycho-sociologiques de séries d'actes » (''Les Techniques du corps'', in *SA*, p.384).

maussienne de « l'homme total » réconcilie et unifie, en un tout indivisible, l'homme, que la « psychologie vulgaire » scindait en deux[262], ou en plus de parties encore.

Le refus des divisions psychologiques conduisait Renouvier à élaborer ce que nous appelions une *critique de la raison impure* : les représentations pures, au sens kantien, n'existent pas, puisque les facultés de l'esprit et du corps travaillent toujours de concert. La figure de « l'homme total » conduit également Mauss à nier l'existence de représentations *a priori* pures. La raison pure n'existe pas :

> « Quand on étudie concrètement les arts et les sciences, et leurs rapports historiques, la division en raison pure et en raison pratique semble scolastique, peu véridique, peu psychologique, et encore moins sociologique »[263].

Pour Mauss, la raison et ses productions, parmi lesquelles Kant discerne des représentations *a priori* pures – telles que les propositions mathématiques, qui contiennent seulement des concepts *a priori* purs – reposent toujours, en réalité, sur des concepts impurs, tirés de l'expérience et de la pratique. Les concepts apparemment purs de la science ont en réalité une origine impure :

> « Il reste à étudier bien d'autres catégories, des vivantes et des mortes, et de bien d'autres origines, en particulier les catégories de nature technique. Pour ne citer que les concepts mathématiques, du *nombre* et de l'*espace*, qui dira jamais assez et avec assez d'exactitude, la part que le tissage, la vannerie, la charpente, l'art nautique, la roue et le tour du potier ont eue dans les origines de la géométrie, de l'arithmétique et de la mécanique »[264].

Les concepts purs de l'entendement ne sont ni au fondement, ni au commencement de la connaissance scientifique et de la représentation en général ; ils sont plutôt le produit d'un travail de *purification*, qui en fait oublier l'origine empirique ou pratique. Ainsi la pureté, et la critique qui l'isole de son contraire, sont-elles toujours *secondes*[265]. Peut-être est-ce en ce sens également qu'il faut entendre

---

[262] À cet égard, la figure maussienne de « l'homme total » représente un dépassement de la figure durkheimienne de « l'homo duplex ». Cf. ''Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie'', in *SA*, p.306, ainsi que Karsenti, *op.cit.*, p.100.

[263] ''Divisions et proportions des divisions de la sociologie'', in *Œuvres 3*, p.198.

[264] *Ibid*., p.185. – Cette réflexion de Mauss est peut-être d'origine comtienne. Cf. Comte, *Cours de philosophie positive*, 2ème leçon, p.101 : « les progrès des sciences et ceux des arts ont dépendu les uns des autres (…). Il résulte donc de là que l'on ne peut connaître la véritable histoire de chaque science (…) qu'en étudiant, d'une manière générale et directe, l'histoire de l'humanité. »

[265] Cf. Durkheim, *FEVR*, p.613 : « les notions essentielles de la logique scientifique sont d'origine religieuse. Sans doute, la science, pour les utiliser, les soumet à une élaboration nouvelle ; *elle les épure* de toute sorte d'éléments adventices ; d'une manière générale elle apporte, dans toutes ses démarches, un *esprit critique* qu'ignore la religion » (nous soulignons).

cette affirmation de Mauss : « [la] grammaire pure, la logique pure, l'art pur sont devant nous, non derrière nous »[266]. Elles procèdent d'un travail de purification – la pureté n'étant jamais première.

*

Renouvier et Mauss considèrent l'homme comme un tout indivisible – « sujet véritable et total » (Renouvier), « homme total » (Mauss) – *parce qu'ils se fondent sur l'expérience* : nous faisons à chaque fois l'expérience de l'homme comme d'un tout, et non de l'une seulement de ses facultés. Ce recours à l'expérience est assumé sans détour par Renouvier, qui déclare avoir « posé dès le début l'indivisibilité de l'homme comme un fait, une vérité d'expérience… »[267]. De même, Mauss explique que nous avons toujours affaire à l'homme « complet » ou « total », la division des facultés étant de l'ordre de l'abstraction, mais jamais objet de l'expérience[268].

In fine, c'est ce *recours à l'expérience* qui permet le mieux de différencier le néocriticisme du criticisme kantien, et plus précisément l'analyse néocriticiste des catégories de l'analytique transcendantale kantienne. Le point de départ de Renouvier, c'est l'expérience ; sa méthode n'est pas la *déduction*, mais la *vérification*.

L'analyse socio-anthropologique des catégories est dans la même veine méthodologique : les catégories, non plus que l'ensemble des représentations collectives qu'elle étudie, n'y font pas l'objet d'une *déduction*, mais bien plutôt d'une *description* fondée sur l'expérience, et d'une *comparaison* entre les données tirées de diverses expériences.

Tel est l'objet des considérations que nous développerons maintenant : nous distinguerons la méthode de Renouvier de celle de Kant, et suggérerons que c'est de la méthode de Renouvier que l'analyse socio-anthropologique des catégories a le plus tiré profit.

[266] ''Catégories collectives et catégories pures'', in *Œuvres 2*, p.152.

[267] Renouvier, *Essais de critique générale. Traité de psychologie rationnelle*, p.152.

[268] Cf. ''Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie'', in *SA*, p.303-306.

3. Méthode de l'analyse néocriticiste des catégories

3.1. Divergences avec le point de départ et la méthode de Kant

3.1.1. Le point de départ kantien

Une différence importante entre le néocriticisme français et le kantisme réside dans le *point de départ* choisi, ce qui entraîne des conséquences notables sur la manière de concevoir les catégories. Kant prend pour point de départ la science de son temps alors que ce sont les catégories elles-mêmes qui constituent les faits primitifs pour le néocriticisme. Cette divergence entre les points de départ induit une divergence quant à la *méthode* : Kant entend *déduire* les catégories, alors que le néocriticisme les *vérifie* dans l'expérience.

Détaillons tout cela de manière plus précise. Pour Kant, de même que la conscience de la loi morale est un *fait* (*Faktum*) de la raison qui s'impose à nous de manière absolument certaine, et qui atteste donc la réalité de la morale, la science – la mathématique pure et la physique newtonienne comme science pure de la nature – se présente également à nous comme un fait (*Tatsache*[269]), ou comme la donnée première et indubitable qui assure à la raison, par son existence, que des jugements synthétiques *a priori* sont possibles. Kant ne se demande pas *si* la morale et la science sont possibles, puisque c'est un fait qu'elles *sont* possibles – mais *comment* elles sont possibles[270]. L'existence de la science constitue donc le point de départ, ou la donnée première, du criticisme.

C'est seulement dans les *Prolégomènes*, c'est-à-dire lorsqu'il procède de manière *analytique*, que Kant prend pour point de départ les sciences déjà constituées ; dans la *Critique de la raison pure*, où il procède de manière *synthétique*, il n'y a « d'autre donnée que la raison elle-même », qui développe sa connaissance « à partir de ses germes originaires sans s'appuyer sur aucun fait »[271]. Or, dès lors qu'il nous montre que les deux manières de procéder sont également possibles, on ne peut s'empêcher de croire que Kant est en réalité parti de la connaissance qu'il avait des sciences de son temps, et qu'au gré de ce que Bergson appellerait le « mouvement rétrograde du vrai », il a ensuite projeté rétrospectivement, au titre de conditions de possibilité, ce qu'il n'avait pourtant découvert que par

[269] C'est le terme qui apparaît dans l'Introduction de la *CRP*, B5.

[270] Cf. *Prolégomènes*, §5, AK. IV, 276.

[271] *Prolégomènes*, §4, AK. IV, 274, tr.fr., p.43.

analyse[272]. Autrement dit, on ne peut s'empêcher de soupçonner que la démarche de Kant a toujours été la démarche régressive qu'il expose dans les *Prolégomènes*. Mais si tel est le cas, si Kant est bien parti de l'idée qu'il avait de la science de son temps, et dont il cherche à découvrir les conditions de possibilité, alors toute sa philosophie de la connaissance devient vulnérable à une remise en cause du concept de « loi scientifique » sur lequel cette science repose.

Cette remarque est faite par Boutroux, dans le cours qu'il consacre à la philosophie de Kant. Pour Boutroux, la « signification historique » du criticisme consiste à avoir établi que la science a sa source dans l'expérience, Kant ayant procédé « *ab actu ad posse* », en partant de l'idée de la science newtonienne[273]. Or l'épistémologie de la fin du XIXème siècle remet en cause le concept de « loi scientifique » sur lequel reposait la mécanique : aux lois de la nature comprises comme lois *nécessaires*, elle substitue l'idée de lois conçues comme *approximations*[274]. Cette nouvelle conception des lois de la nature ébranle nécessairement le criticisme kantien : ou bien il doit être abandonné, au moins partiellement, ou bien il faut l'accommoder au nouvel esprit scientifique, si tant est que cela soit possible[275]. La question qui se pose est dès lors la suivante : sur quel fondement bâtir une nouvelle critique, quand la science n'est plus comprise comme un système de lois *absolues* et *nécessaires*, dont la *Critique* visait à déterminer les conditions de possibilité ?

Boutroux répond qu'il ne reste plus qu'à nous saisir de ce qui nous est enseigné par notre *conscience*, laquelle oppose à l'idée de nécessité des lois naturelles l'évidence de l'idée de liberté. À la différence de Kant, la philosophie française de la fin du XIXème siècle et du début du XXème ne trouve pas ses données premières dans le fait de la science, mais dans des *faits de conscience*.

---

[272] Nous nous inspirons ici de l'objection de Deleuze, selon laquelle Kant « décalque » le transcendantal sur les actes empiriques, et projette rétrospectivement le conditionné sur la condition (cf. *Différence et répétition*, p.176-177).

[273] Cf. *La Philosophie de Kant*, ch. XV (p.126 et 128).

[274] Cf. *ibid*., p.130 : « Nos lois ne sont plus que des approximations. » – La compréhension des lois scientifiques comme *approximations* se trouve déjà au cœur de la thèse de Boutroux : elle est indissociable de l'idée de la *contingence* de l'apparition de qualités nouvelles à chaque nouvel étage de l'être (cf. *De la Contingence des lois de la nature*, notamment p.32-24 ; et p.68, sur l'application des mathématiques à la physique). – Cette compréhension des lois de la nature est par ailleurs au cœur des débats de l'épistémologie française (cf. notamment Duhem, *La Théorie physique, son objet, sa structure*, p.242*sq*. ; nous y revenons dans un chapitre ultérieur). Elle est exposée par Durkheim dans son cours sur le pragmatisme (*Pragmatisme*, p.115), qui lui oppose une théorie plus classique, c'est-à-dire plus kantienne, de la loi scientifique, qui en respecte le caractère nécessaire.

[275] C'est la conclusion de cette leçon XV du cours de Boutroux (cf. *ibid*., p.131).

3.1.2. Déduction des catégories ou vérification

Chez Renouvier, ces faits de conscience premiers, ce sont *les catégories* – qui ne sont donc pas obtenues par l'analyse de la science de son temps. Les catégories sont des « faits intellectuels d'ordre général constitutifs de l'entendement »[276]. Par conséquent, « les catégories ne sont pas à déduire »[277], car on ne déduit pas des faits : on les observe, on les constate, on les relève...

La première catégorie qui se présente à l'intellect est celle de la *relation* : c'est le premier *fait mental*, sur lequel Renouvier se fonde pour construire l'ensemble des autres catégories, c'est-à-dire pour construire le système de la représentation dans sa totalité. Le propos est identique chez Hamelin, pour qui l'*opposition des contraires* – l'opposition des contraires étant une catégorie de la « relation » – constitue le « fait primitif »[278]. Les catégories n'ont donc pas à être *déduites* d'une table des jugements, d'une science constituée ou de n'importe quel autre ensemble de représentations ou de connaissances : elles doivent seulement être *relevées*, comme on relève des *faits*[279].

La différence entre le néocriticisme de Renouvier et le criticisme de Kant se ramène donc à une *différence de méthode*, induite par une *différence de points de départ*, que Renouvier résume en ces termes : sa table des catégories, Kant « a prétendu la *déduire* d'une certaine énumération des différentes espèces du jugement, au lieu de la poser simplement, comme il est juste, à titre de *relevé* des faits (car les lois essentielles, constitutives de l'entendement, sont de véritables faits mentaux)… »[280]. Selon Renouvier, les catégories n'ont ni à être *déduites*, ni à être *prouvées* ; elles ont seulement à être *vérifiées* : « [au] philosophe qui présente un système de catégories il ne faut pas demander de démonstrations à

[276] Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, p.278.

[277] *Ibid*.

[278] Hamelin, *ibid*., p.17.

[279] Sans doute cette critique du point de départ kantien, qui mène le néocriticisme français à lui substituer des faits « généraux » ou primitifs », trouve-t-elle en partie son origine dans le positivisme de Comte. « Ce n'est donc point *a priori*, dans sa nature, que l'on peut étudier l'esprit humain et prescrire des règles à ses opérations ; c'est uniquement *a posteriori*, c'est-à-dire d'après ses résultats, par des observations sur ses faits, qui sont les sciences » (Comte, *Correspondance générale*, vol.1, p.59). Comte substitue aux formes kantiennes de l'intuition pure – par quoi Kant explique la possibilité des jugements synthétiques *a priori* –, l'*observation* de « faits généraux » (par exemple des corps de la nature considérés de la manière la plus simple et générale qui soit), sur laquelle se fonderont ensuite toutes les déductions de la science. Pour Comte, le point de départ de la science, ce sont les « faits généraux » ou les « phénomènes primitifs » (*Cours de philosophie positive*, 10ème leçon, p.154) dont on fait l'observation.

[280] Renouvier, *ibid*., p.273.

proprement parler. (…) Les vérités de l'ordre le plus général ne se prouvent pas : elles se vérifient. »[281] Tout commence avec l'expérience : les catégories *a priori* se révèlent de manière *a posteriori*, par l'observation de sa propre pensée.

Kant admet, lui aussi, que les connaissances *a priori*, comme les règles de la logique, sont d'abord découvertes *a posteriori*, par l'observation de sa propre pensée ; mais cela n'invalide pas le fait qu'elles *puissent* et *doivent* être connues *a priori*[282]. Primauté *chronologique* de l'expérience, mais non primauté *gnoséologique* : c'est la connaissance *a priori* qui connaît le mieux ; à s'en tenir à l'observation, on ne sait rien des connaissances *a priori*. Dans le cas des catégories, elles sont peut-être découvertes grâce à l'expérience qu'elles rendent possible – on découvre la causalité en craquant une allumette par laquelle un arbre s'embrase –, mais c'est par la déduction, non par l'observation, qu'on les connaît, d'après Kant. Renouvier, quant à lui, s'en tient à l'observation : les catégories *a priori* sont connues par l'expérience, et cela suffit : on n'ajoutera pas à cette connaissance par l'expérience une connaissance par la déduction.

Pour autant, le fait que les catégories ne fassent pas, comme chez Kant, l'objet d'une déduction *a priori*, n'implique pas qu'elles seraient issues de l'expérience – dérivation qui en éroderait l'*universalité* et la *nécessité*. Le *phénoménisme* de Renouvier ne se confond pas avec l'*empirisme*, quel qu'il soit : les catégories ne sont pas données *par* l'expérience – elles n'en sont pas les produits –, mais elles sont données *dans* l'expérience – elles s'y révèlent et s'y vérifient[283]. En admettant que les catégories sont connues seulement dans l'expérience, sans pour autant en donner une explication empiriste, le néocriticisme de Renouvier préfigure la conception durkheimienne des catégories, laquelle cherchera à en concilier le caractère *a posteriori* avec le caractère *a priori*. Nous reviendrons sur ce point en temps voulu.

*

[281] *Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle*, p.124. – Cf. également *Essais de critique générale. Traité de psychologie rationnelle*, p.2 : « J'arrive aux catégories empiriquement ; je les fixe par hypothèse, et je les propose pour être vérifiées. L'a priori le plus résolu se confond dans ce cas avec la donnée d'un système empirique, sans contrôle antérieur possible ».

[282] Cf. *Logique*, Introduction, II, AK. IX, 17, tr.fr., p.16 : la logique est la « science des règles nécessaires et universelles de la pensée qui, indépendamment de l'usage naturel *in concreto* de l'entendement et de la raison, peuvent et doivent être connues *a priori*, encore qu'elles ne puissent être d'abord trouvées que par l'observation de cet usage naturel ».

[283] Comme le résume Braverman, les « catégories, comme lois de nos représentations, ne sont pas données *par* l'expérience, puisque l'expérience les présuppose. Cependant, c'est *dans* l'expérience qu'elles nous sont données. Il n'y a donc pas chez Renouvier de déduction *a priori* des catégories, mais il refuse également l'empirisme qui prétendrait constituer les catégories *par* l'expérience » (Braverman, *ibid*., p.356). Cf. également Fedi, *op.cit.*, p.97 : « [il] n'est donc point paradoxal d'affirmer que les catégories, lois *a priori*, sont des phénomènes ».

Renouvier demande à tout un chacun de vérifier en lui-même l'exactitude des analyses qu'il mène. Mais alors, la méthode de Renouvier ne serait-elle autre chose qu'une espèce de méthode d'*introspection* ? Les catégories seraient « relevées » grâce à un travail d'introspection de Renouvier lui-même, et « vérifiées » grâce à un travail d'introspection de son lecteur. Mais si les catégories s'attestent ainsi dans la conscience que j'ai de mes représentations –, Renouvier court alors le risque de s'engager sur le terrain du psychologisme – psychologisme qu'il s'était, pourtant, fait fort de bannir[284].

Nous répondrons à cette objection, à cette accusation de psychologisme, que l'expérience renouviériste, par laquelle les catégories se découvrent et se vérifient, doit être comprise, nous semble-t-il, plutôt comme une sorte d'*expérience collective*, que comme une sorte d'expérience individuelle fondée sur l'introspection.

D'une part, en effet, l'objet de la philosophie de Renouvier, ce ne sont pas *ses* représentations personnelles à lui, mais la représentation *en général* :

> « Je me suis placé jusqu'ici, et je prétends me placer toujours au point de vue de la représentation en général, non de l'homme et des représentations individuelles, soit des miennes propres. »[285]

Ainsi le néocriticisme ne commence-t-il pas exactement par un exercice d'introspection : si Renouvier prend pour point de départ les conditions d'exercice de sa propre pensée, c'est en tant que sa pensée est en droit, ou en puissance, la pensée de tout homme. « Tout homme est juge », écrit-il[286]. L'expérience par laquelle commence l'édification de son système de catégories est une *expérience collective en puissance*, à laquelle chacun peut prendre part. Renouvier parle de ce qu'il se représente en première personne, dans la mesure seulement où son lecteur peut *vérifier* en lui la vérité de ce qu'il se représente, malgré son irréductible singularité :

> « J'écris l'histoire de mes pensées pour que d'autres la vérifient, par l'histoire conforme des leurs, en me lisant. Cette histoire est une méthode (…). Je serai justifié si mon lecteur la possède avec moi, comme moi. »[287]

D'autre part, la dimension *collective* de l'expérience, sur laquelle s'appuie la philosophie de Renouvier, se révèle également dans la définition qu'il donne des catégories comme « *lois* premières et

---

[284] Cf. Fedi, *ibid*., p.98-99 : « Renouvier considère que la garantie de l'incontestabilité des catégories n'est pas à chercher dans une déduction mais plutôt dans le témoignage d'une représentation actuelle. (…) Dans cet exercice acrobatique qui consiste à ouvrir un passage du plan transcendantal vers le plan psychologique, Renouvier ne semble pas bien loin du ‘‘psychologisme’’ que critiquera Husserl. »

[285] *Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle*, p.115.

[286] *Ibid*., p.124.

[287] Cf. Renouvier, *Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle*, p.2.

irréductibles de la connaissance »[288]. Comprendre les catégories comme des lois, c'est comprendre l'expérience dans laquelle elles se révèlent comme une expérience collective. Je peux, en effet, suivre une loi ou une règle tout seul, mais je ne peux pas être le seul à le faire : une loi ou une règle ne peuvent être *privées*[289]. Ainsi, les catégories sont des faits qui, en tant que lois, ne peuvent être que collectifs. Les catégories sont des faits collectifs découverts par une expérience collective en puissance, et non des faits individuels et incommunicables découverts par un travail privé et incommunicable d'introspection.

*

Ceci posé, examinons à présent en quoi la méthode de Renouvier peut être avantageuse, dans l'hypothèse où l'analyse socio-anthropologique des catégories a pu décider de s'en inspirer. L'expérience à laquelle la méthode de Renouvier enjoint de recourir n'est pas l'introspection, et c'est en cela que l'analyse socio-anthropologique des catégories a pu tirer profit de la méthode expérimentale de Renouvier : les durkheimiens n'ont, en effet, de cesse qu'ils ne condamnent la méthode introspective sous toutes ses formes – et notamment celle de la psychologie individuelle[290]. La méthode véritablement scientifique, que Durkheim théorise dans *Les Règles de la méthode sociologique*, est à l'opposé de la méthode introspective : il s'agit de la méthode expérimentale[291]. Ainsi, les catégories, ainsi que l'ensemble des représentations collectives, doivent faire l'objet d'observations, et non point être posées, ou déduites, *a priori*. Pour le dire dans les termes de Durkheim, il faut les considérer comme des « choses »[292].

---

[288] Renouvier, *ibid*., p.119 ; nous soulignons. – Sur cette définition des catégories comme « lois », cf. Fedi, *ibid.*, p.94*sq*.

[289] Nous nous appuyons ici sur une réflexion faite par Descombes, dans un autre contexte (*Le parler de soi*, p.229).

[290] Nous reviendrons plus longuement sur les raisons de cette condamnation dans notre chapitre 9.

[291] Durkheim oppose la méthode introspective et la méthode expérimentale, en cela que la première ne contraint pas à sortir de soi – on observe en soi-même ses propres idées –, alors que la seconde impose de sortir de soi, afin d'observer des « choses » plutôt que des idées. Cf. *RMS*, ch.2 (‘‘Règles relatives à l'observation des faits sociaux’’).

[292] Telle est, du moins, l'esprit de la méthode que revendique Durkheim. Néanmoins, il a été maintes fois établi qu'il n'était jamais parvenu à l'appliquer à la lettre : « [sans] être inférées à partir de faits, ces thèses [*sc*. celles que Durkheim soutient dans *Les Formes élémentaires*] étaient forgées *a priori* : le recours *ex post* aux données empiriques laissait la possibilité de retenir surtout les faits favorables aux postulats durkheimiens… » (Stoczkowski, *La Science sociale comme vision du monde*, p.302). À lire ce genre de critiques, la méthode dont Durkheim ferait réellement usage serait plus proche de la déduction, ou de la confirmation par l'expérience d'un système dont la validité a été déduite *a priori*, que de la vérification expérimentale.

Mais ce n'est pas seulement la méthode expérimentale de Renouvier qui s'avère inspirante pour les durkheimiens – elle ne présente, du reste, rien de particulièrement original[293] : ce qui est attrayant, c'est plutôt le concept d' « expérience » qui la sous-tend.

En effet, l'expérience renouviériste est une expérience qui a la prétention d'être *collective*, puisque chacun peut vérifier en soi-même l'exactitude des faits que Renouvier expose. Cette dimension collective de l'expérience n'est pas réductible à la simple *généralité* : elle n'est pas posée *a priori* comme l'une de ses propriétés, mais elle se fonde sur les relations que les individus entretiennent entre eux. Dès lors, les catégories – représentations collectives parce qu'objets d'une expérience collective – ne sont pas dotées d'une simple *généralité* logique, ni d'une simple *universalité* logique : les catégories sont des représentations collectives parce qu'elles sont le produit d'une élaboration *sociale*. Ce qui rend ces représentations collectives, ce sont les relations entre le philosophe qui expose son système de catégories et le lecteur qui le vérifie, et, plus généralement, les relations entre les hommes entre eux. Cette dimension sociale de l'expérience renouviériste, et ce en quoi le concept renouviériste de « généralité » se distingue de celui de Kant, ont été bien mis en lumière par Stedman Jones, dans son importante étude sur Renouvier et Durkheim[294].

L'analyse socio-anthropologique des catégories s'inscrit dans cette veine renouviériste : pour celle-ci, le concept d' « expérience » pertinent pour rendre compte des catégories est, bien entendu, celui d' « expérience collective ». C'est à l'expérience collective, et non à l'expérience individuelle, que les catégories doivent leur existence, et c'est d'elle qu'elles tirent la spécificité de leur contenu[295]. Il n'est donc pas insensé de supposer que les durkheimiens se sont inspirés du concept renouviériste d'expérience, pour élaborer leur méthode, qu'ils ont voulue positive et scientifique, et pour légitimer la différence, essentielle à leurs yeux, entre l'expérience individuelle – qui n'est d'aucun secours pour l'analyse socio-anthropologique des catégories –, et l'expérience collective – par laquelle tout s'explique.

---

[293] C'est pourquoi, dans *Les Règles de la méthode sociologique*, Durkheim expose sa conception épistémologique de la méthode expérimentale en se référant à Bacon, à Comte ou à Mill, plutôt qu'à Renouvier.

[294] Cf. ''Representation in Durkheim's Masters: Kant and Renouvier'', p.61 : « in developing this position of the logical generality of representation, he [*sc.* Renouvier] introduced the concept of a social framework to knowledge. He argued that what makes representation possible is a general framework that is no reducible to the ''I'' : it requires shared relations between beings. (…) In this way he developed that Kantian general sense of representation into the collective foundation of representation, so allowing the collectivity into the sphere of logic. »

[295] Nous approfondissons notre analyse du concept durkheimien d'*expérience* ci-dessous, dans notre chapitre 3.

Enfin, nous l'avons plusieurs fois souligné, Renouvier comprend les catégories comme des « lois ». Une loi est *nécessaire,* ou bien *obligatoire* s'il s'agit d'une loi morale. Il n'est pas insensé de supposer que les durkheimiens se sont appuyés sur cette compréhension renouviériste des catégories comme lois, puisqu'elle est tout à fait à même de rendre compte du caractère obligatoire de ces représentations collectives que sont les catégories. Pour les durkheimiens, les catégories sont des représentations collectives auxquelles les membres d'une société donnée ont l'*obligation* de croire – et *cette dimension normative des croyances collectives est bien rendue par l'assimilation des catégories à des lois*. Lévy-Bruhl déclare ainsi, par exemple, que le but de son anthropologie est de « déterminer les lois les plus générales auxquelles obéissent les représentations collectives »[296]. Pour les durkheimiens, les catégories sont les lois des représentations collectives – ce qu'elles sont, peu ou prou, pour Renouvier : les catégories sont des lois qui, en tant qu'elles sont des phénomènes[297], et en tant que l'expérience dont il s'agit est une expérience collective en puissance, sont des représentations collectives.

La différence entre la méthode des durkheimiens, fondée sur l'expérience, et la méthode de Renouvier, fondée également sur l'expérience, est alors la suivante : les durkheimiens s'appuient sur l'expérience concrète, documentée par le travail de terrain de la sociologie et de l'ethnographie. S'ils traitent de la catégorie du « temps » ou de l' « espace », c'est sur la base d'une documentation décrivant l'expérience collective concrète de l'espace et du temps qui est celle d'une société concrète. *A contrario,* l'expérience à laquelle Renouvier a recours est abstraite ; la méthode de son analyse des catégories se fonde sur l'expérience, qui plus est sur l'expérience collective en puissance, mais jamais sur l'expérience concrète :

> « La méthode que je suis est donc une analyse des fonctions humaines rattachées aux groupes catégoriques de Relation, Nombre, Position, Succession, etc., et sous la loi de Personnalité, qui forme du tout un seul faisceau. Dans cette sorte d'*anthropologie abstraite*, j'ai dû laisser de côté les recherches du ressort des sciences spéciales et constituées. »[298]

Ainsi l'analyse socio-anthropologique des catégories a-t-elle pu tirer profit de la méthode de Renouvier, et de son concept d'expérience. Mais les chemins doivent bien, à un moment donné, se séparer : l'analyse philosophique des catégories par Renouvier s'accomplit dans une *anthropologie abstraite* ; l'analyse sociologique et anthropologique des catégories s'accomplit dans une *anthropologie concrète*.

---

[296] *FMSI*, p.2.

[297] Nous renvoyons, une fois encore, à cette formule de Fedi (*op.cit*., p.97) : « les catégories, lois *a priori,* sont des phénomènes ».

[298] *Essais de critique générale. Traité de psychologie rationnelle,* p.130-131 ; nous soulignons.

*

Concluons. Le point de départ de la philosophie néocriticiste de la représentation, pour laquelle les catégories constituent les données premières, conduit Renouvier à préférer l'*expérience* à la *déduction* kantienne des catégories. Mais cela n'enferme pas, pour autant, sa philosophie dans un solipsisme introspectif, dont l'analyse socio-anthropologique n'aurait que faire : au contraire, le néocriticisme élargit ce concept d'expérience, au point de la concevoir comme l'expérience possible dont tout être humain est capable.

Il est évident que la méthode de Renouvier est plus intéressante et fructueuse que celle de Kant, dans la perspective d'une analyse socio-anthropologique des catégories. En effet, l'anthropologie recevant de l'*observation* ethnographique le matériau à partir duquel elle élabore ses *généralisations* et ses *comparaisons* (fondées, donc, en dernière instance, sur l'*expérience*), il n'est pas question, pour elle, de *déduire*. Mauss formule ce précepte dans son *Manuel d'ethnographie* : « il est donc essentiel de ne jamais rien déduire *a priori* : observer, ne rien conclure. »[299] Dans le cas des catégories, cela veut dire que la méthode néocriticiste de l'*observation* est préférable à la méthode transcendantale kantienne de la *déduction*. En un mot, c'est la méthode expérimentale de Renouvier, et le concept d' « expérience » qui la sous-tend, qui ont pu féconder l'analyse socio-anthropologique des catégories – bien plus que la méthode déductive de Kant.

Or, ce changement de méthode que le néocriticisme induit par rapport au criticisme kantien, conduit à penser à nouveaux frais les propriétés que Kant attribuait aux catégories : la déduction des catégories en garantissait, en effet, l'*universalité*, la *nécessité*, ainsi que la *complétude* de la table des catégories. Pour terminer, nous nous intéresserons principalement au problème de l'universalité des catégories.

3.2. L'universalité des catégories en question

Renouvier déclare que Kant se proposait « l'impossible en voulant prouver que ces catégories sont les véritables, et qu'il n'y en a ni plus ni moins qu'il n'en énumère. »[300] Par la déduction *a priori* des catégories, Kant voulait faire apparaître que sa table des catégories était *complète* et qu'elle valait *universellement*, pour tous les êtres finis dotés d'un entendement identique au nôtre. L'entendement,

[299] *ME*, p.101. – Ce principe sera repris par Lévi-Strauss, à la théorie des classifications totémiques duquel il servira de fondement : « *le principe d'une classification ne se postule jamais* : seule l'enquête ethnographique, c'est-à-dire l'expérience, peut le dégager *a posteriori* » (*PS*, p.79).

[300] *Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle*, p.133.

assurait-il dans la ‘‘Déduction des concepts purs de l’entendement’’, ne parvient à l’unité de l’aperception « qu’au moyen de catégories, et de catégories justement *de cette espèce et de ce nombre* »[301]. La déduction des catégories est précisément la démonstration de l’universalité de la validité objective des catégories, auxquelles correspondent nécessairement des objets dans l’expérience, pour tout être se représentant les choses au moyen d’un entendement humain fini constitué comme le nôtre. L’universalité des catégories est démontrée par la déduction, qui, en tant que procédé *a priori* de démonstration, la garantit : on ne pourrait pas démontrer cette universalité sur la base de l’expérience.

Dès lors, donc, que l’on rejette, comme le fait Renouvier, l’idée d’une déduction *a priori* des catégories, il faut penser à nouveaux frais l’universalité des catégories : Renouvier est contraint de justifier l’universalité des catégories, par d’autres voies que celles qu’avait empruntées Kant.

Pour Renouvier, les catégories se vérifient grâce à l’expérience, en tant qu’elles lui donnent ses *lois*, dont on peut observer les applications. Dans la mesure où les catégories régissent l’expérience, elles ne résultent pas de l’expérience ; elles sont donc des lois *universelles*, puisque si elles résultaient de l’expérience, elles seraient seulement des lois générales :

> « L’universalité propre aux catégories consiste en ce que, passant nécessairement sous les conditions de l’expérience pour se manifester, elles se présentent pourtant comme supérieures à l’expérience, capables de l’envelopper, propres à la conduire et à lui imposer des règles. »[302]

Les catégories sont des *faits*, que l’expérience permet d’observer, mais ces faits sont des *lois universelles* qui régissent l’expérience – et qui sont universelles pour la raison qu’elles ne résultent pas de l’expérience. Jusqu’à présent, l’on peut avoir l’impression que Renouvier répète consciencieusement la leçon des célèbres premières lignes de l’Introduction de la seconde édition de la *Critique* : « toute notre connaissance commence avec l’expérience », mais toute notre connaissance « ne résulte pas pour autant *de* l’expérience »[303].

Toutefois, l’universalité des catégories telle que la conçoit Renouvier est forcément différente de celle que Kant leur attribue, car elle peut seulement être attestée sur la base de l’expérience, qui jusqu’à présent ne l’a pas démentie, et non sur le fondement d’une démonstration *a priori*. Ainsi, il semblerait que *les catégories soient universelles tant qu’elles sont universelles, et non de manière inconditionnelle*. L’universalité n’est plus garantie avec évidence.

Peut-être même se voit-elle compromise, dans la mesure où Renouvier demande à son lecteur de *vérifier* par lui-même et en lui-même la justesse de l’essai de classification des catégories qu’il

---

[301] *CRP*, B145-146 (nous soulignons).

[302] Cf. Renouvier, *Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle*, p.119.

[303] Kant, *CRP*, B1.

entreprend : si les lois de l'entendement sont vérifiables, et si la *vérification* – et non, comme chez Kant, la *déduction* – représente la seule manière d'en attester la vérité, il n'est alors jamais exclu que le processus de vérification amène à les infirmer ou à les rejeter. La vérification contient toujours la possibilité, c'est-à-dire la menace, de la réfutation. Renouvier n'écarte pas la possibilité que le tableau des catégories qu'il soumet à son lecteur ne contienne des erreurs, ou ne soit pas complet, ou que la classification des catégories change, et que celle qu'il propose ici ne soit réputée un jour invalide[304]. Autrement dit, son système de catégories n'a pas cette inflexible universalité dont Kant, pour sa part, le dote.

On comprend alors que le néocriticisme de Renouvier ait pu avoir une influence sur la sociologie de la connaissance et l'anthropologie de Durkheim et de Mauss – comme le suggère Lukes dans l'ouvrage qu'il consacre à l'œuvre de Durkheim – puisque le néocriticisme de Renouvier semble impliquer que notre système de catégories pourrait être différent[305]. En effet, le néocriticisme légitime, apparemment, la thèse selon laquelle un système de concepts ou de catégories pourrait être différent, dans l'hypothèse où il serait invalidé par un processus de vérification. Dans cette perspective, d'autres systèmes de catégories sont, en droit, possibles ; en fin de compte, les catégories ne sont pas universelles – du moins, elles ne sont pas universelles au sens de Kant – puisqu'il se peut qu'elles soient différentes en des lieux ou en des temps différents. Dans l'étude qu'elle consacre à l'influence de Renouvier sur Durkheim, Stedman Jones va jusqu'à déceler chez Renouvier (et donc chez Durkheim) la notion d'un « *a priori* historique » comparable à celui de Foucault[306] : le caractère *a priori* des catégories n'étant pas démontré par la déduction *a priori*, on doit le comprendre comme le produit des contingences de l'expérience et de l'histoire[307].

---

[304] Cf. Fedi, *ibid*., p.102 : « [le] classement proposé sera réputé valide tant que personne ne le contestera et n'en concevra un meilleur ».

[305] Cf. Lukes, *Émile Durkheim*, p.56-57: « Renouvier's epistemology could thus be seen to imply that Reason, and the categories of thought (space, time, substance, cause, etc.), could be otherwise. One can see that it is a relatively easy step from this to the sociological epistemology which Durkheim began to elaborate, first in his essay with Mauss on *Primitive Classification*, and later in *The Elementary Forms of the Religious Life.* If Reason was contingent in the sense that the categories ordering experience could be otherwise, then it was reasonable to argue that they varied with societies and were socially determined. »

[306] Quant à Foucault, il ne situe pas sa compréhension de « l'*a priori* historique » par rapport à la théorie sociologique de la connaissance de Durkheim, alors que les points communs sautent aux yeux. En revanche, toute sa compréhension de la *discipline*, et donc sa *généalogie de la sociologie* comme *science de la discipline* et des *contraintes* (les catégories étant pour Durkheim des contraintes mentales), peut être comprise dans un rapport critique à la sociologie de Durkheim. Cf. sur ce point l'article de Salmon, ''Foucault et la généalogie de la sociologie'', notamment p.82*sq*.

[307] Cf. Stedman Jones, *art.cit.*, p.65 : « Renouvier develops not only the idea of collective representations as an answering to a fundamental question in epistemology, but also a form of social and historical

En un mot, le néocriticisme de Renouvier offrirait à l'analyse socio-anthropologique des catégories un système philosophique cautionnant les ardeurs relativistes de celle-ci.

*

Pourtant, de telles considérations relativistes sont parfaitement étrangères à la philosophie de Renouvier. Son néocriticisme n'est en aucun cas un terreau propice à la floraison du relativisme, ou un terreau qui accueillerait le tombeau de l'universalisme. *La philosophie de Renouvier est même tout sauf un relativisme*. Les quelques vingt articles qu'il consacra à la « psychologie de l'homme primitif » (publiés dans *La Critique philosophique*, dont il fut l'un des fondateurs), dans lesquels il part en guerre contre l'évolutionnisme, le prouvent : il y expose clairement un point de vue *universaliste* : « nous n'accordons pas seulement que la logique de l'homme primitif a été la logique que nous avons encore ; nous voulons de plus qu'il ait eu les mêmes facultés fondamentales pour en faire des applications, les mêmes concepts pour lui servir de principes »[308].

En fait, Renouvier ne prétend pas exactement que les catégories pourraient être autres, mais que la classification des catégories pourrait être autre – ce qui est bien différent : les catégories restent les mêmes, quelle que soit la manière dont on les classe ; et dans l'hypothèse où le classement serait défectueux et devrait être abandonné, cela n'impliquerait nullement que les catégories seraient elles-mêmes défectueuses et devraient être abandonnées. Ce n'est pas le relativisme qui oriente la marche des *Essais de critique générale*.

Quant à Durkheim et Mauss, pas plus que Renouvier, ils ne tirent de conclusions relativistes[309] des comparaisons anthropologiques qu'ils méditent. Même lorsque, contrairement à Renouvier, ils adoptent, dans leurs premiers travaux, une perspective évolutionniste sur les systèmes de classification et l'origine de la pensée logique, ce n'est jamais dans le but de nier l'universalité des principes logiques

---

apriori. He shows, against Kant, that the epistemic conditions which experience presupposes are not absolutely independent of historical and social activity. Durkheim through Renouvier thus espouses a form of social and historical apriori long before Foucault. Certainly this is not the pure rational apriori of Kant, characterized by absolute universality and necessity. This social apriori contrasts with the universalism of Kant's transcendental apriori. »

[308] Renouvier, ''Les idées primitives et l'origine des religions selon Herbert Spencer'', in *La Critique philosophique*, 1879, 1, p.219, cité et commenté par Fournier in *Émile Durkheim*, p.53 et par Mucchielli, *La Découverte du social*, p.96. – Sur la critique de l'évolutionnisme faite par Renouvier, cf. Mucchielli, *ibid*., p.94-97, et Keck, *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, p.32-43.

[309] Relevons que l'on trouve des déclarations comme celle-ci sous la plume de Durkheim ; « [la] Sociologie introduit un *relativisme* qui repose sur la relation entre le milieu physique d'une part et l'homme de l'autre » (*Pragmatisme*, p.146). Mais Durkheim conçoit le « milieu physique » comme étant soumis à des lois fixes, et les institutions humaines comme remplissant les mêmes fonctions dans toutes les sociétés. Le relativisme ne compromet donc pas la stabilité de la vérité : la vérité « ne *change* pas à proprement parler », elle « *s'enrichit* » (*ibid*., p.144).

et classificatoires : c'est dans le but de démontrer que les représentations collectives n'ont de sens et ne peuvent être comprises que si l'on tient compte de *l'histoire*[310]. Ainsi, l'analyse socio-anthropologique des catégories a-t-elle tenté de conserver les propriétés que Kant attribue aux catégories – *i.e.* l'universalité et la nécessité – mais en en fondant l'explication sur la considération de l'histoire.

Dans son cours sur le pragmatisme, Durkheim clarifie sa pensée au sujet de ce « point de vue historique » qu'il en vient à adopter sur la raison. Pour le pragmatisme, affirme-t-il, « si la vérité est humaine, elle aussi est un produit humain. La Sociologie applique la même conception à la raison. Tout ce qui constitue la raison, ses principes, ses catégories, tout cela s'est fait au cours de l'histoire. »[311] Durkheim attribue à la raison et aux catégories l'universalité et la nécessité dont Kant les dote – mais, tout s'étant fait au cours de l'histoire, ces propriétés deviennent dissociables de la propriété d'être *a priori*. Si une catégorie *devient* une catégorie universelle, cela veut dire que cette propriété lui est dévolue *a posteriori*, et donc que l'universalité et la nécessité sont dissociables de l'*a priori*. De plus, si cette propriété d'être universelle lui est dévolue *a posteriori,* elle aurait alors tout aussi bien pu ne pas lui échoir : il n'est donc pas nécessaire qu'une catégorie universelle soit universelle, et, par conséquent, l'universalité et la nécessité sont dissociables. Pour Kant, au contraire, universalité, nécessité et *a priori* sont indissociables : « [nécessité] et universalité rigoureuses sont donc des caractéristiques certaines d'une connaissance *a priori*, et sont aussi inséparables »[312].

*

En conclusion, l'analyse socio-anthropologique des catégories tire profit de la méthode du néocriticisme de Renouvier, en ce qu'elle lui permet sinon de concevoir une variabilité possible et une historialité des systèmes de catégorie, du moins de dissocier l'universel et le nécessaire de l'*a priori* : ce n'est pas parce que les catégories sont *a priori* qu'elles sont universelles et nécessaires, puisqu'elles deviennent universelles et nécessaires au cours de l'histoire.

[310] Cf. sur ce point ce qu'affirme Foucault au sujet l'importance de l'évolutionnisme en psychologie : « il a été le premier à montrer que le fait psychologique n'a de sens que par rapport à un avenir et à un passé, que son contenu actuel repose sur un fond silencieux de structures antérieures qui le chargent de toute une histoire, mais qu'il implique en même temps un horizon ouvert sur l'éventuel. L'évolutionnisme a montré que la vie psychologique avait une orientation » (''La psychologie de 1850 à 1950'' in *Dits et écrits I*, p.153). – Si l'idée d'une « orientation » des faits psychologiques est progressivement abandonnée par les anthropologues français, en revanche l'idée est conservée, que leur structure actuelle résulte de « structures antérieures ».

[311] *Pragmatisme*, p.142.

[312] *CRP*, B4.

B. La critique de l''Esthétique transcendantale''

1. Par-delà intuition et concept : l'espace et le temps comme catégories

1.1. Critique de l'espace et du temps compris comme intuitions pures

L'influence du néocriticisme sur l'analyse socio-anthropologique des catégories est patente, dans la mesure où l'on trouve chez les deux la même compréhension de l'*espace* et du *temps* comme des *catégories* – ce qui, donc, remet en question la séparation opérée par la *Critique de la raison pure* entre une ''Esthétique transcendantale'' et une ''Analytique transcendantale''. Cette séparation était pourtant au fondement de la critique kantienne de notre faculté de connaître.

Plus précisément, Renouvier et Hamelin remettent en cause la pertinence de la distinction kantienne entre les *formes pures de l'intuition* et les *catégories de l'entendement*, ainsi, donc, que l'idée d'une *pure sensibilité* sur la matière de laquelle l'entendement ne viendrait imposer ses formes qu'après coup. On peut résumer les choses de la manière suivante : Renouvier veut « montrer que la séparation, telle qu'elle est opérée par Kant, de l'espace et du temps par rapport aux autres catégories est arbitraire, car il n'y a pas d'expérience qui puisse être purement sensible et qui ne soit pas déterminée par d'autres catégories » [313]. De même chez Hamelin, qui s'en remet à Renouvier : « [notre] but était d'établir que l'espace possède tous les caractères d'un concept, que, pour parler le langage de Kant, l'espace n'est pas une forme de la sensibilité ou n'est pas cela seulement ; qu'il est (…) une catégorie »[314]. Pour le dire en un mot, Renouvier et Hamelin font figurer l'espace et le temps sur la table des catégories, et considèrent que ces catégories sont de même nature que les autres catégories.

Cette réécriture de la table kantienne a des conséquences considérables. C'est la théorie kantienne de la connaissance dans son ensemble qu'il faut rebâtir, si l'on désire en conserver quelque chose.

D'une part, en effet, cet effacement de la différence entre l'objet de l''Esthétique'' et celui de l''Analytique'' ruine la distinction kantienne fondamentale entre l'*entendement* et la *sensibilité*, et les distinctions afférentes à celle-ci (la distinction entre la *spontanéité* et la *réceptivité*, entre le *concept* et l'*intuition*, etc.). Ce qui, en effet, motive l'enquête transcendantale de Kant sur notre faculté de connaître, c'est que celle-ci puise à plusieurs sources – celle de la sensibilité et celle de l'entendement.

[313] Braverman, *ibid*., p.357.

[314] Hamelin, *ibid*., p.90.

Si nous n'avions affaire qu'à des intuitions, celles-ci seraient toujours « aveugles » ; si nous n'avions affaire qu'à des concepts, ils seraient toujours « vides » ; c'est donc la nécessité dans laquelle se trouve notre entendement de recevoir de l'intuition la matière sur laquelle s'exerce son activité synthétique, qui justifie qu'une enquête transcendantale doive être menée. Saper les fondements de l''‘Esthétique transcendantale'', c'est donc menacer de faire s'effondrer tout l'édifice de la *Critique* : l''‘Analytique transcendantale'' repose, en effet, sur l''‘Esthétique transcendantale'', qui constitue « l'assise de l'ontologie critique », pour reprendre le titre de l'ouvrage de F.-X. Chenet, car c'est l'intuition qui fournit à l'entendement le divers sur lequel exercer son pouvoir d'unification et de synthèse.

D'autre part, cet effacement de la différence entre l'objet de l''‘Esthétique'' et celui de l''‘Analytique'' amène à reconsidérer l'assomption kantienne fondamentale d'une distance infranchissable entre *le donné* et la représentation intellectuelle de ce donné[315] : elle ne peut plus être comprise comme la distance entre ce qui se donne *dans l'intuition* et l'ordre qu'y introduit l'entendement *par ses concepts*. La division entre une ‘‘Esthétique transcendantale'' et une ‘‘Analytique transcendantale'' n'a de sens que parce que les catégories ne sont pas des intuitions, que le contenu qui leur permet de n'être pas vides leur vient d'ailleurs, et que l'on peut attribuer à l'entendement une spontanéité seulement dans sa différence d'avec la passivité de l'intuition. Nous analyserons dans un chapitre ultérieur l'importance de cette distinction entre le donné et l'ordonné, tant pour le kantisme que pour l'anthropologie française. Notons seulement, pour le moment, que le néocriticisme rompt avec la compréhension kantienne de cette distance entre le donné et la représentation du donné – le donné étant toujours déjà mis en ordre par l'entendement.

*

Considérer l'espace et le temps comme des catégories, c'est donc contrevenir sciemment à l'usage kantien. En effet, dans l''‘Esthétique transcendantale'', le troisième énoncé de l'exposition métaphysique du concept d'espace (dans la seconde édition de la *Critique*), et le quatrième énoncé de l'exposition du concept de temps, visent à démontrer qu'ils ne sont pas des *concepts discursifs*, mais des *intuitions* – autrement dit, que leurs parties sont pensées « *en eux* » et non pas « *sous eux* »[316]. Pour Kant, les parties de l'espace et du temps ne précèdent pas la représentation totale de l'espace et du temps, qui, au contraire, conditionne la possibilité de ces limitations.

Kant présuppose, dans ces énoncés, la distinction entre les *intuitions* et les *concepts*, c'est-à-dire entre les *représentations singulières*, qui se rapportent immédiatement à l'objet, et les *représentations*

[315] Au sujet du principe kantien d'une distance infranchissable entre le donné et l'ordonné, nous renvoyons à notre chapitre 4, qui en traite assez longuement.

[316] Cf. *CRP*, A25 / B40.

générales, qui se rapportent médiatement à l'objet au moyen d'un « caractère »[317] : il veut démontrer que l'espace et le temps sont des représentations singulières. Son argument est celui-ci, qu'on ne peut se représenter qu'*un espace unique* et qu'*un temps unique* ; les parties de l'espace et du temps ne sont pas données avant eux, mais pensées en eux. Kant ne nie évidemment pas qu'il y ait *des concepts* d'espace ou *des concepts* de temps : il affirme seulement que ces concepts, dérivés, sont formés au moyen de *limitations* d'une représentation originaire et unique, qui, elle, est une intuition de l'espace ou du temps. Tout concept discursif de l'espace ou du temps est précédé et conditionné par la représentation *a priori* de l'espace ou du temps comme formes de l'intuition pure : « le concept d'espaces en général, ne [repose] que sur des limitations » ; par conséquent, « une intuition *a* priori (non empirique) sert de fondement à tous les concepts »[318] que nous formons de l'espace. Tout concept d'espace ou de temps est obtenu par des *limitations* d'un espace unique et d'un temps unique, qui précèdent ces limitations.

À cette conception kantienne de l'espace et du temps, Renouvier et Hamelin opposent un argument majeur, dont l'analyse socio-anthropologique des catégories se servira : ils objectent à Kant qu'il n'est tout simplement pas possible de concevoir l'espace et le temps comme étant antérieurs à toute limitation. En effet, *considérer l'espace (ou le temps) comme une représentation unique précédant et servant de fondement aux parties qu'on y pense, revient à concevoir un pur intervalle sans limites*. Or, non seulement l'intervalle ne se comprend pas plus sans la limite que la limite sans l'intervalle – intervalle et limite étant des *relatifs* au sens aristotélicien ; mais encore, un pur intervalle n'est obtenu que par *abstraction* des limites – l'abstraction étant pour Kant un des actes logiques par lesquels sont obtenus les concepts. Comprendre l'espace et le temps sans les limitations, c'est les comprendre comme des « milieux vagues et indéterminés », pour reprendre les termes de Durkheim[319].

Si le temps était un pur intervalle – si tant est que l'on puisse concevoir rien de tel –, alors les parties du temps seraient absolument *homogènes*, et donc le temps ne pourrait être un concept de l'entendement, puisque dans les représentations d'ordre conceptuel, toutes les parties ne se valent pas, en raison de leur extension. Or « il n'y a point d'extériorité réciproque sans que des parties se distinguent et celles-ci ne se distinguent que par des limites. »[320] Ainsi, c'est en considérant que le temps et l'espace ne sont pas de purs intervalles que l'on peut les comprendre comme des concepts. Contre Kant, le néocriticisme comprend donc l'espace comme l'intervalle entre deux points (ou deux limites), et non plus comme le pur intervalle obtenu par l'abstraction de toute limite ; et il comprend le temps comme

[317] Cf. *CRP*, A320 / B377 et *Logique*, I, ch.1, §1, AK. IX, 91, tr.fr., p. 99.

[318] *CRP*, A25 / B39.

[319] *FEVR*, p.15.

[320] Hamelin, *ibid*., p.71. Même chose au sujet de l'espace : « il n'y a pas plus d'intervalle sans limite que de limite sans intervalle » (p.84).

l'intervalle entre deux instants, et non plus comme le pur intervalle obtenu par l'abstraction de toute limite.

*

En résumé, du point de vue néocriticiste, l'espace et le temps ne sont pas des intuitions pures parce qu'on ne peut concevoir d'intervalles sans limites. Autrement dit, l'espace et le temps ne sont rien sans les limitations qui permettent de les concevoir ; ce n'est donc pas l'intuition qui rend possibles les concepts d'espace et de temps : ce sont les distinctions conceptuelles qui rendent possible toute représentation dans l'espace et dans le temps.

1.2. Les divisions comme conditions de l'espace et du temps

D'après l''‘Esthétique transcendantale'', on l'a dit, les parties de l'espace et du temps ne sont pas pensées comme des représentations contenues « *sous eux* », mais comme des représentations contenues « *en eux* ». Autrement dit, l'espace et le temps ne sont pas des concepts discursifs aux yeux de Kant, mais des intuitions *a priori*. C'est là, précisément, ce que conteste l'analyse socio-anthropologique des catégories.

Dans l'Introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, la théorie kantienne de l'espace et du temps est toujours critiquée par Durkheim au motif que l'on ne peut se représenter ce que l'espace et le temps seraient, abstraction faite des procédés grâce auxquels nous les divisons. Autrement dit, si les parties de l'espace et du temps étaient contenues en eux, on ne pourrait pas se les représenter. Le but de Durkheim est de démontrer qu'en raison de l'impossibilité de se représenter un espace et un temps qui ne seraient pas divisés, il faut rejeter la conception kantienne de l'espace et du temps qui seraient *en eux-mêmes* indivis, mais qui serviraient de fondement aux divisions.

Le raisonnement de Durkheim peut être restitué de la manière suivante : les catégories révèlent leur origine sociale pour autant que l'on y décèle la trace d'une *mise en ordre*, c'est-à-dire d'une *hiérarchie*, dont ni la conscience individuelle ni la nature ne nous offrent le spectacle. *Or, la hiérarchie implique de penser des représentations sous des représentations, et non dans des représentations*. Par conséquent, pour concevoir l'espace et le temps comme des catégories, il faut en penser les parties comme étant sous eux, disposées selon un ordre hiérarchique. Durkheim s'appuie là sur la conception de l'espace d'Hamelin, selon laquelle l'espace est « une représentation générale *sous laquelle* il en faut ranger d'autres plus particulières »[321].

[321] Hamelin, *ibid*., p.84 ; nous soulignons.

Durkheim en conclut que ce sont ces divisions, c'est-à-dire les rapports spatiaux et temporels, qui servent de fondement à la représentation de l'espace et du temps : il affirme, au sujet du temps, que nous « ne pouvons concevoir le temps qu'à condition d'y distinguer des moments différents » ; et au sujet de l'espace, que pour « pouvoir disposer spatialement les choses, il faut pouvoir les situer différemment »[322]. Il n'y a pas de représentation de l'espace et du temps sans distinctions, ou sans divisions spatiales et temporelles[323] ; si l'espace et le temps étaient du domaine de l'intuition, on ne pourrait pas se les représenter. La seule manière d'en faire des concepts représentables et utiles, c'est donc de les comprendre comme des catégories.

Ainsi l'espace et le temps consistent-ils toujours déjà en une *organisation*, ou une *coordination*[324] de parties (pour l'espace) et d'instants (pour le temps) socialement distingués : Durkheim affirme que la « représentation spatiale consiste essentiellement dans une première *coordination* introduite entre les données de l'expérience sensible »[325]. En tant que les parties coordonnées constituent les concepts d'espace et de temps, il faut en déduire qu'elles sont données *avant* la représentation totale de ces catégories, dont elles sont les conditions de possibilité, bien plus qu'elles ne sont pensées *en eux*. L'espace est le résultat d'une division et d'une coordination entre des « régions », et le temps le résultat de divisions et de mesures « d'années, de mois, de semaines, de jours, d'heures »[326], bien plus que la condition ou le fondement de ces divisions. Durkheim renverse donc la doctrine kantienne de l'espace et du temps : les limitations ne sont pas pensées dans l'intuition *a priori* de l'espace et du temps qui leur sert de fondement ; les limitations *font*, ou *sont* l'espace et le temps, qui, sans elles, ne serviraient à rien, ou, même, ne seraient rien[327].

*

[322] *FEVR*, respectivement p.14 et p.15.

[323] On trouve des considérations similaires chez Bourdieu : « l'espace social est défini par l'exclusion mutuelle, ou la *distinction*, des positions qui le constituent, c'est-à-dire comme structure de juxtaposition de positions sociales » sur le modèle de laquelle l'espace physique est ensuite pensé, de manière plus ou moins déformée (*Méditations pascaliennes*, p.195) ; sur l'espace social, cf. également *La Distinction*, p.109.

[324] Durkheim emploie le terme « organisation » pour le temps (*FEVR*, p.14) et « coordination » pour l'espace (p.15).

[325] *FEVR*, p.15. – Durkheim retrouve là, en un sens, la conception leibnizienne de l'espace comme « ordre des coexistences », que rejette Kant.

[326] *Ibid*., respectivement p.16 et 14.

[327] Sur cette conception durkheimienne du temps, cf. Bloch, *L'Anthropologie et le défi du cognitif*, p.101 : pour Durkheim, « les catégories de la cognition du temps étaient très largement équivalentes aux divisions conventionnelles que l'on utilise pour le mesurer. »

Ces divisions, ces limitations, ont une origine sociale – nous y reviendrons de manière plus approfondie dans un chapitre ultérieur. L'attribution d'une origine sociale aux divisions spatiales et temporelles, constitutives des catégories de l'espace et du temps, implique de se départir de la conception kantienne de l'espace et du temps comme formes de l'intuition pure. En effet, l'idéalité transcendantale que Kant attribue à l'espace et au temps[328] conduit à comprendre comme une propriété du « moi », du sujet individuel – des représentations qui l'excèdent très largement. Le « moi » est trop petit, pour ainsi dire, pour accueillir en lui un espace sans limite et un temps sans commencement, et qui se laissent diviser à l'infini. Tel est, précisément, ce que Renouvier objecte à Kant :

> « L'idéalisme kantien est (…) très voisin de cet idéalisme, dit subjectif absolu, que Fichte lui donna pour interprétation toute naturelle. Il en a déjà le langage quand il se plaît à dire : *les phénomènes sont dans l'espace et l'espace est en moi*. Cette formule est une contrevérité, au point de vue même de Kant sur l'espace comme forme universelle de représentation de l'*externe*, car il est alors cette (…) loi essentielle de la représentation (…) supérieure à tous et à chacun et non point une simple propriété du moi, qui, considérée *dans le moi*, n'aurait pas de sens. »[329]

Si l'espace était interne au sujet de la représentation, il ne pourrait pas servir de fondement aux intuitions externes. L'espace ni le temps ne se laissent pas expliquer par la seule considération du « moi », ou du sujet. Sur ce point, la théorie sociologique de la connaissance de Durkheim présente de grandes similitudes avec l'esprit et la lettre du propos de Renouvier : les catégories sont des représentations supérieures, quant à ce qu'elles comprennent, à ce dont est capable l'individu. Elles ne sauraient donc avoir une origine individuelle, ou, comme dit Renouvier, être considérées comme « une simple propriété du moi ».

*

Enfin, dans la mesure où l'espace et le temps organisent ou coordonnent des représentations, leur fonction est identique à celle des autres catégories, qui ont toujours pour fonction de *mettre de l'ordre* dans les représentations. La fonction de l'espace et du temps étant identique à celle des autres catégories, la nature de l'espace et du temps est donc identique à celle des autres catégories, du point de vue des durkheimiens. Cette évaluation des catégories selon leur fonction, qui conduit à ne pas faire de distinction entre l'espace et le temps d'une part, et les autres catégories d'autre part, est défendue par Renouvier.

---

[328] Cf. *CRP*, A28 / B44 sur l'idéalité transcendantale de l'espace, et A35*sq*. / B52*sq*. sur celle du temps.

[329] Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, p.6.

En effet, l' « anthropologie abstraite »[330], que Renouvier érige sur le socle de son néocriticisme, évalue les catégories en fonction de leur *importance dans la vie et dans la pensée*. Voici, par exemple, ce qu'il affirme au sujet de la catégorie de « finalité » : « le rapport du moyen à la fin, quoique sans application proprement scientifique, ou de théorie, n'a pas moins d'extension ni d'importance que le rapport de l'effet à la cause dans la vie et les pensées humaines »[331]. Renouvier compte la *finalité* parmi les catégories en raison de son importance « dans la vie et les pensées humaines » égale à celle d'autres catégories.

C'est sur le fondement d'un critère similaire que Durkheim compte l'espace et le temps parmi les catégories :

> « Nous disons du temps et de l'espace que ce sont des catégories parce qu'il n'y a aucune différence entre *le rôle que jouent ces notions dans la vie intellectuelle* et celui qui revient aux notions de genre ou de cause »[332].

Durkheim ne fait pas de distinction entre le temps et l'espace d'une part, et les autres catégories d'autre part, pour la raison qu'il s'interroge sur les concepts du point de vue du *rôle* qu'ils jouent dans la vie intellectuelle et sociale, et non du point de vue, transcendantal, de la manière dont ils conditionnent *a priori* la possibilité des objets de l'expérience. Leur rôle est de permettre de *diviser*, de *distinguer* – bref, d'*organiser* la vie intellectuelle et sociale. Ce sont donc des catégories.

1.3. Le problème de l'homogénéité de l'espace

Durkheim présente sa critique de la conception kantienne de l'espace et du temps comme une critique de l'*homogénéité* que Kant leur attribue – laquelle ne permet pas, selon lui, de concevoir des distinctions inhérentes à ces concepts. Il s'appuie sur la philosophie d'Hamelin :

> « Comme l'a démontré Hamelin, l'espace n'est pas ce milieu vague et indéterminé qu'avait imaginé Kant : purement et absolument homogène, il ne servirait à rien et n'offrirait même pas de prise à la pensée. »[333]

---

[330] *Essais de critique générale. Traité de psychologie rationnelle*, p.131. L' « anthropologie abstraite » désigne l'« analyse des fonctions humaines rattachées aux groupes catégoriques (…) et sous la loi de Personnalité » (*ibid*., p.130-131).

[331] Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, p.279.

[332] *FEVR*, p.13 ; nous soulignons. – Sur cette thèse de la sociologie durkheimienne de la connaissance, cf. Lukes, *Émile Durkheim*, p.442-443.

[333] *FEVR*, p.15. – Le propos sera le même chez Eliade : « Pour l'homme religieux, *l'espace n'est pas homogène* » (*Le Sacré et le profane*, p.25).

Ce texte pose deux problèmes. Premièrement, nulle part, dans l''‘Esthétique transcendantale'', Kant n'affirme que l'espace est homogène. C'est par l'application aux parties de l'espace du *nombre,* donc de la *mesure*, que le divers de l'intuition dans l'espace devient un divers homogène : « la conscience du divers homogène dans l'intuition en général, en tant que par là la représentation d'un objet devient d'abord possible, est le concept d'une grandeur »[334].

Deuxièmement, Durkheim soutient que c'est *en raison de son homogénéité* que l'espace kantien ne sert « à rien » et n'offre pas de « prise à la pensée ». Or, bien au contraire, tout semble indiquer que c'est en raison de son homogénéité que l'espace peut offrir une prise à la pensée !

Justifions ce point en comparant la théorie bergsonienne de l'espace et celle de Durkheim. Bergson définit l'espace, à l'instar de Kant, comme une forme *a priori* de la sensibilité, qu'il caractérise comme « un milieu vide homogène », ou encore comme « un principe de différenciation autre que celui de la différenciation qualitative »[335]. Durkheim et Bergson se contredisent donc parfaitement : d'un côté, Durkheim prétend que c'est parce que l'espace doit être divisé et différencié que l'on ne peut pas le concevoir comme un milieu homogène (« purement et absolument homogène, il ne servirait à rien et n'offrirait même pas de prise à la pensée »). D'un autre côté, Bergson, prétend, au contraire, que c'est l'espace conçu comme un « milieu vide homogène » qui conditionne la possibilité de distinguer entre des objets *qualitativement* identiques qui se présentent simultanément à la conscience : en effet, pour distinguer des choses qualitativement différentes autrement que par leurs qualités, il faut pouvoir les situer *dans un milieu lui-même dépourvu de qualités*, c'est-à-dire dans l'espace *homogène*. Contrairement à ce qu'affirme Durkheim, l'homogénéité est la condition de possibilité d'une pensée dans l'espace, c'est-à-dire des divisions et des différenciations.

Pour justifier, une seconde fois, que, contrairement à ce que prétend Durkheim, c'est en raison de son homogénéité que l'espace offre une prise à la pensée, nous pouvons évoquer brièvement les considérations de Lévy-Bruhl sur la représentation de l'espace propre à la « mentalité prélogique ». D'une part, pour Lévy-Bruhl, c'est parce que la « mentalité prélogique » n'est pas victime de la confusion que dénonce Bergson entre la *qualité* et la *quantité,* qui consiste à traduire de la *durée* dans les termes de l'*espace homogène,* que cette mentalité est incapable de se représenter les choses distinctement : puisque les parties de son espace sont qualitativement différenciées, elle ne peut distinguer les choses en les localisant dans des parties différentes de l'espace, qu'elle ne parvient pas à

[334] *CRP*, A162 / B203. – Sur cette thèse kantienne quant à l'homogénéité, cf. Philonenko, *L'Œuvre de Kant I*, p.195 : « Par le nombre, lui-même lié au temps, et grâce à l'unité de la synthèse, *le divers devient homogène, c'est-à-dire mesurable*… ».

[335] Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.70-71.

se représenter comme étant homogène[336]. C'est donc que seule la représentation d'un espace homogène rend possible la pensée claire et distincte.

D'autre part, Lévy-Bruhl utilise la distinction faite par Bergson[337] entre, d'un côté, la *multiplicité quantitative* des objets matériels que l'on peut voir ou toucher, et qui, étant distingués localement au sein d'un espace homogène, peuvent être pensés d'abord séparément puis simultanément afin d'en former le nombre ; et, d'un autre côté, la *multiplicité qualitative* des états de conscience, qui forme un nombre au moyen d'une représentation symbolique qui nous permet de nous les figurer dans l'espace. Les multiplicités que se représente la « mentalité prélogique » diffèrent non pas *selon la quantité* mais *selon la qualité*[338] : c'est donc que cette mentalité n'a pas la représentation de l'espace homogène. En effet, puisque qu'il faut supposer les unités identiques pour pouvoir les compter, il faut, pour pouvoir compter, disposer de la représentation d'un milieu homogène dans lequel on les juxtapose.

*

L'affirmation de Durkheim, selon laquelle l'espace homogène n'offre pas de « prise à la pensée » est ainsi largement contredite par toute une tradition philosophique. Mais il y a plus : Durkheim se fourvoie lorsqu'il attribue à Hamelin cette considération, selon laquelle l'espace ne serait pas un milieu homogène.

En effet, en comptant l'espace parmi les catégories, Hamelin entend effectivement critiquer la conception kantienne de l'espace comme « milieu vague et indéterminé »[339] ; mais pour lui, « vague et indéterminé » ne veut pas dire « homogène ». Bien au contraire, Hamelin entend démontrer, d'une part, que « l'espace homogène » (c'est-à-dire l'espace euclidien) est « vrai »[340], c'est-à-dire métaphysiquement mieux fondé que les espaces non euclidiens ; d'autre part, que c'est « l'espace homogène » qui permet la mesure et la comparaison entre les figures ; enfin, que les géométries non euclidiennes ne peuvent comparer des grandeurs qu'en rangeant les différents espaces sous un « espace homogène »[341]. Hamelin soutient, parallèlement, que le temps est une quantité homogène[342].

---

[336] Cf. Lévy-Bruhl, *MP*, p.168 : « l'espace homogène n'est donc pas plus une donnée naturelle de l'esprit humain que le temps homogène ». Cf. également *FMSI*, p.129-130.

[337] Cf. Bergson, *ibid*., p.90*sq*.

[338] Cf. Lévy-Bruhl, *FMSI*, p.205.

[339] Hamelin, *ibid*., p.85.

[340] Hamelin, *ibid*., p.96. Cf. également p.101 : « [métaphysiquement], le concept de l'espace euclidien subsiste au premier rang : ce n'est pas un concept inadéquat… ».

[341] Cf. *ibid*., p.100 : « les non-euclidiens réunissent tous leurs espaces au sein d'un espace homogène : et c'est au sein de cet espace qu'il y a des polygones semblables et des espaces semblables ».

[342] Cf. *ibid*., p.70. – En concevant le temps comme une quantité homogène, Hamelin s'oppose à la théorie bergsonienne de la durée comme pure qualité dans laquelle on ne distinguerait pas de parties.

En prétendant que Hamelin entend démontrer que l'espace n'est pas homogène, Durkheim commet manifestement une erreur. Cependant, cette erreur est fort intéressante, et plus féconde que la vérité. En effet, le rejet de l'homogénéité de l'espace équivaut à la possibilité d'admettre l'existence d'espaces structurés différemment de l'espace euclidien. Comme l'écrit Hamelin, « l'homogénéité ne fait qu'un avec le célèbre postulatum d'Euclide : que par un point hors d'une droite on ne peut mener qu'une parallèle à cette droite. (…) C'est donc faire une seule et même chose que d'admettre des espaces non homogènes et d'écarter le postulatum d'Euclide »[343]. Ainsi, de même que pour la géométrie, le rejet de l'homogénéité de l'espace est la condition de l'émergence d'espaces aux propriétés différentes de celles que lui confère la géométrie euclidienne, de même, pour l'anthropologie, le rejet de l'homogénéité de l'espace est la condition de la reconnaissance de la possibilité d'espaces structurés différemment, selon les *conventions* admises socialement.

Ainsi, en voulant affirmer que les parties de l'espace ne s'équivalent pas qualitativement[344], donc que l'espace n'est pas homogène, Durkheim se rapproche davantage des positions des conventionnalistes que nous étudierons au chapitre suivant, que de celles de la philosophie des mathématiques d'Hamelin et de Renouvier. En effet, le point de départ de l'article ''L'espace et la géométrie'' (1895) de Poincaré réside dans la distinction de l'espace géométrique d'avec l'espace représentatif, ce dernier n'étant pas homogène. L'homogénéité n'est pas une propriété inhérente à l'espace en général, mais seulement à l'espace géométrique dans lequel elle nous permet de raisonner sur les objets. Si donc il s'agit d'une convention, ce n'en est nullement une propriété universelle et nécessaire.

2. Universalité et nécessité des propriétés de l'espace et du temps

En accord avec le néocriticisme, Durkheim refuse d'admettre la possibilité d'un espace et d'un temps qui existeraient, comme chez Kant, antérieurement à leurs limitations ou à leurs divisions – lesquelles sont, d'après la théorie de Durkheim, conventionnellement instituées par la société.

Pour Kant, les parties de l'espace et du temps sont les parties d'un seul espace *unique* et d'un seul temps *unique* qui servent de fondement aux limitations que l'entendement y introduit. Pour Durkheim, en revanche, les parties de l'espace et du temps *sont* l'espace et le temps ; l'espace et le temps

---

L'homogénéité du temps permet, au contraire, d'exprimer des rapports d'antériorité et de postériorité. Pour cette critique de Bergson, cf. *ibid*., 63-67.

[343] *Ibid*., p.91-92.

[344] Cf. *FEVR*, p.15 : la représentation de l'espace, qui repose sur une coordination des données de l'expérience, « serait impossible si les parties de l'espace s'équivalaient qualitativement ».

ne sont rien sans ces divisions ; par conséquent, il n'existe pas d'espace unique ou de temps unique : il faut compter autant d'espaces et de temps qu'il y a de façons de les diviser et de les organiser. Les propriétés des concepts d'espace et de temps ne sont donc pas *universelles*, au sens où elles le sont pour Kant.

C'est parce qu'ils considèrent l'espace et le temps non plus comme des formes de l'intuition, mais comme des *concepts*, et plus précisément comme des *catégories*, que les sociologues et anthropologues d'obédience durkheimienne peuvent faire droit à la possibilité de représentations différentes de l'espace et du temps. L'espace et le temps étant les produits d'un esprit (collectif) qui pense et qui organise, ces catégories peuvent être structurées de manière différente, puisqu'il existe plusieurs manières de penser et d'organiser les choses.

Il y a là une parfaite contradiction avec la théorie kantienne de l'espace et du temps : Kant soutient que « ce qui est essentiellement inhérent » à l'intuition des phénomènes – *i.e.* les formes de l'intuition pure que sont l'espace et le temps – « vaut pour tout sens humain en général »[345]. Pour Kant, le divers se donne dans une intuition universellement structurée de manière identique, c'est-à-dire dans un espace et dans un temps dont les propriétés sont nécessairement partout et toujours les mêmes. L'on peut bien faire l'hypothèse d'un entendement dont les catégories n'auraient aucune validité objective, mais l'on ne peut imaginer un divers qui ne se donnât pas dans cet espace et dans ce temps qui sont les formes pures de notre intuition, et de toute intuition humaine.

Ce qui, d'un point de vue kantien, garantit l'universalité et la nécessité des propriétés attribuées à l'espace et au temps, c'est précisément que l'espace et le temps sont considérés comme des formes de l'intuition, et non comme des concepts. Par exemple, la propriété de l'espace de n'avoir que trois dimensions, ne pourrait être connue *de manière apodictique* si l'espace était un concept acquis *a posteriori*, ou bien s'il s'agissait d'un concept *a priori* de l'entendement, puisque cette propriété ne peut être découverte par l'analyse du concept d' « espace » ; Kant en conclut que l'on ne peut pas ne pas admettre que l'espace relève du domaine de l'intuition[346].

Dès lors, sous l'égide de la critique néocriticiste de Kant, les durkheimiens remettent en cause le caractère apodictique de la connaissance des propriétés que Kant attribue à l'espace et au temps. Kant affirme, en effet, que « les propositions géométriques, par exemple : L'espace n'a que trois dimensions, sont toutes apodictiques, c'est-à-dire qu'elles impliquent la conscience de leur nécessité. »[347] *A contrario*, pour les durkheimiens, la tridimensionnalité ne serait pas une propriété nécessaire de l'espace ; ainsi, par exemple, Hubert et Mauss décrivent le monde de la magie « comme s'il était

[345] *CRP*, A45 / B62.

[346] Cf. *CRP*, B41.

[347] *Ibid.*

construit sur une quatrième dimension de l'espace »[348]. Ils affirment quelques lignes plus loin que les magiciens modernes se sont servis de « la géométrie à plus de trois dimensions » pour « légitimer leurs rites et leurs idées ».

Le constat s'impose donc : l'analyse socio-anthropologique de l'espace concourt, à sa manière, à l'ébranlement de la compréhension kantienne de l'espace, dans le contexte de la réapparition, en France, de l'intérêt pour les géométries non euclidiennes – lesquelles bouleversent la certitude que les philosophes kantiens ont, du caractère universel et nécessaire des propriétés de l'espace de la géométrie euclidienne.

Si tel est bien le cas, l'anthropologie française franchit un cap que n'a pas franchi le néocriticisme. En effet, si la critique durkheimienne de la conception kantienne de l'espace est faite sous l'égide de la philosophie d'Hamelin, la philosophie des mathématiques d'Hamelin se veut, malgré tout, une continuation, ou une défense du kantisme, dans le contexte de l'apparition de nouvelles géométries qui donneraient tort à la compréhension kantienne des propriétés de l'espace, notamment de sa *tridimensionnalité* : pour Hamelin, on peut bien attribuer plus de trois dimensions à l'espace – reste que l'existence d'une quatrième dimension est indémontrable[349].

Durkheim va donc plus loin que le néocriticisme dans sa critique du kantisme : sans doute l'existence d'espaces à plus de trois dimensions peut-elle être démontrée – il faudrait, pour ce faire, étudier ce que les ethnographes relatent au sujet des représentations collectives magiques.

L'analyse socio-anthropologique de l'espace amène donc à remettre en cause le caractère apodictique des propriétés dont Kant affublait son concept d' « espace ».

*

Il faut, pour terminer, apporter une petite précision. C'est à savoir, que l''‘Esthétique transcendantale'' ne s'effondre pas, lorsque l'on conteste l'universalité et la nécessité d'une propriété de l'espace telle que la tridimensionnalité : c'est seulement la conception kantienne de *l'espace géométrique* qui est attaquée.

En effet, l''‘Esthétique transcendantale'' ne se réduit pas à une exposition du concept d'espace géométrique. Comme le démontre M. Fichant, on peut y distinguer l'*espace géométrique* et l'*espace purement esthétique ou intuitif* : l'exposition *métaphysique* du concept d'espace ne fait pas appel à la géométrie pour en déterminer les propriétés, comme le fait l'exposition *transcendantale*. L'exposition transcendantale va du conditionné (la géométrie) à la condition (à savoir, que l'espace soit lui-même une intuition pure) ; or « il est clair que, sauf à tomber dans un cercle, cette dérivation du conditionné

[348] ‘‘Esquisse'', p.111.

[349] Cf. Hamelin, *ibid.*, p.103-106.

n'est effective que si la condition, l'intuition pure, peut être atteinte préalablement et directement, ce pourquoi elle ne peut pas contenir déjà en elle-même les ''propriétés de l'espace'' que détermine la Géométrie »[350]. Les géométries non euclidiennes affectent l'exposition kantienne de l'espace quand celle-ci est faite en vue de fonder la possibilité de la géométrie euclidienne ; mais elles laissent intactes la compréhension kantienne de l'espace, quand on prend seulement en considération des propriétés de l'espace telles que « l'espace permet de se représenter des choses hors de nous » ou « l'espace permet de se représenter les choses comme étant en dehors et les unes à côté des autres »[351].

L'espace de l'exposition métaphysique n'est pas l'espace euclidien et n'en prépare pas même la possibilité – du moins, n'en annonce pas plus la possibilité qu'elle n'annonce celle d'un espace géométrique aux propriétés différentes. Puisque la connaissance mathématique est une connaissance par « *construction* de concepts »[352], la connaissance des propriétés de l'espace relève de la spontanéité de l'entendement ; ces propriétés ne sont donc pas inhérentes à l'espace compris comme forme de l'intuition pure : « la simple forme de l'intuition sensible extérieure, l'espace, n'est pas encore une connaissance ; il donne seulement le divers de l'intuition *a priori* pour une connaissance possible »[353].

*

En résumé, le néocriticisme enseigne aux sociologues et anthropologues français que l'espace et le temps sont des catégories ; ce faisant, deviennent concevables des temps et des espaces structurés différemment.

Kant ne niait pas qu'il pût y avoir des concepts d'espace différents : il affirme, dans la *Dissertation de 1770*, que « l'on peut espérer découvrir un jour, à la manière de ce qui se passe dans les matières empiriques, un espace doué de propriétés primitives différentes, et peut-être même une figure formée de deux lignes droites »[354]. Mais, de son point de vue, ces concepts d'espace différents ne remettent pas en cause l'unicité de l'espace comme forme de l'intuition pure. Le néocriticisme, quant à lui, rejette le concept de « formes de l'intuition pure ».

---

[350] Fichant, ''Espace esthétique et espace géométrique chez Kant'', p.535. Sur la différence entre l'exposition métaphysique et l'exposition transcendantale, cf. également Chenet, *ibid*., ch.5, p.7.

[351] Cf. *CRP*, A22 / B36 (« hors de nous ») et A23 / B38 (« me représenter les choses comme en dehors et à côté les unes des autres »).

[352] *CRP*, A713 / B741.

[353] *CRP*, B137.

[354] *D.1770,* III, §15, tr.fr., AK. II, 404, p. 123.

CHAPITRE 2. CONVENTIONNALISME, KANTISME ET ANTHROPOLOGIE

Introduction. Le contexte conventionnaliste de la naissance de l'anthropologie française : Boutroux et Poincaré

La naissance de l'anthropologie française est contemporaine de l'apogée de l'épistémologie conventionnaliste française. La comparaison de quelques dates de parution des articles fondateurs ou fondamentaux de l'une et de l'autre sera éloquente : l'article ''De quelques formes primitives de classification'' de Durkheim et de Mauss, qui initie l'étude anthropologique des catégories et des classifications, paraît en 1903 – année où, par exemple, l'article de Poincaré ''L'Espace et ses trois dimensions'', est publié dans la *Revue de métaphysique et de morale*, et où paraît le premier recueil de ses articles de philosophie des sciences (*La Science et l'hypothèse*). Cette même année 1903, Hubert et Mauss publient leur ''Esquisse d'une théorie de la magie'' dans l'*Année sociologique*, où ils exposent une *interprétation conventionnaliste inédite de la magie*. Manifestement, ils ont conscience des enjeux des discussions qui occupent Poincaré et les autres conventionnalistes au sujet, par exemple, de la tridimensionnalité de l'espace : ils décrivent le *mana* et le monde de la magie en général comme impliquant une « quatrième dimension de l'espace », ajoutant que « les magiciens modernes, dès que fut découverte la géométrie à plus de trois dimensions, se sont emparés de ses spéculations pour légitimer leurs rites et leurs idées. »[355] Quelques lignes plus loin, ils écrivent encore que la catégorie de *mana* « est inhérente à la magie comme le postulatum d'Euclide est inhérent à notre conception de l'espace. »[356] Le rapprochement qui semble devoir être fait entre l'anthropologie française à ses débuts et le conventionnalisme – lequel n'a fait, à notre connaissance, l'objet d'aucune étude – est d'autant plus justifié que des raisons historiques et biographiques le confortent.

Tout d'abord, Durkheim se réclame de l'héritage philosophique de Boutroux, qui fut son professeur à l'École normale supérieure. Or, bien que traditionnellement rattachée au néokantisme, la philosophie de Boutroux est traversée par une réflexion de type conventionnaliste sur les sciences. Il défend ainsi, dans son cours professé en 1892-1893 à la Sorbonne sur *L'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine*, un conventionnalisme proche de celui de Poincaré – dont, par ailleurs, il épouse la sœur Aline en 1878[357] ; Poincaré lui-même prolonge les réflexions de Boutroux sur la contingence des lois de la nature[358]. Quant au cours que Boutroux professe en 1896-1897 sur *La Philosophie de Kant*, il fourmille de réflexions sur ce qui peut être sauvé de la doctrine kantienne, une

[355] ''Esquisse'', p.111.

[356] *Ibid*., p.112.

[357] Sur les liens entre Boutroux et Poincaré, voir notamment Nye, ''The Boutroux Circle and Poincaré's Conventionalism''.

[358] Cf. Poincaré, *Dernières pensées*, chapitre 1 (''L'évolution des lois'').

fois admis que le conventionnalisme donne une plus juste image que la philosophie kantienne des principes sur lesquels reposent les mathématiques et la science physique.

Si Durkheim connaît bien Boutroux, il connaît aussi personnellement Poincaré, grâce à son ami Xavier Léon[359], fondateur, en 1893, de la *Revue de métaphysique et de morale* – qui sert notamment de tribune aux conventionnalistes, lesquels y développent leurs thèses et répondent aux critiques qu'elles suscitent[360]. Il entretient, de plus, des relations de plus ou moins grande proximité avec les autres représentants du conventionnalisme français. Pierre Duhem – dont le conventionnalisme est bien différent de celui des autres conventionnalistes français, dans la mesure où sa conception holistique de la théorie physique interdit de comprendre les hypothèses scientifiques comme un langage seulement « commode » – fait partie du cercle de connaissances bordelaises de Durkheim[361]. Enfin, Durkheim est quelquefois amené à débattre avec Édouard Le Roy (1870-1954), défenseur d'un conventionnalisme radical, notamment sur les rapports entre la science et la religion[362].

Ajoutons que les liens de Durkheim avec Hamelin font qu'il a dû avoir connaissance des idées conventionnalistes. Hamelin, en effet, discute les thèses des conventionnalistes et en approuve certaines, tout en cherchant à redonner du crédit à la philosophie des mathématiques de Renouvier, dont la défense d'une compréhension kantienne de la géométrie euclidienne est critiquée par Louis Couturat (1868-1914)[363].

Caractérisons alors sommairement le conventionnalisme, et ce qui distingue son épistémologie de celle du néocriticisme. Le conventionnalisme naît d'une réflexion sur le statut des axiomes de la géométrie, au moment où la France se redécouvre un intérêt pour les géométries non euclidiennes, dont on considère d'ordinaire qu'elles ont signé la réfutation définitive, et par le fait, de la philosophie

[359] Cf. Fournier, *Émile Durkheim*, p.514.

[360] Poincaré y publie la plupart des articles qui composeront *La Science et l'hypothèse* et *La Valeur de la science* ; É. Le Roy, G. Milhaud et L. Couturat y publient également nombre d'articles importants dans le développement du courant conventionnaliste, au point qu'on a pu parler d'un « système R2m ». L'expression est de Prochasson (''Philosopher au XXe siècle : Xavier Léon et l'invention du "système R2m" (1891-1902)''). Ce « système » a été très bien étudié, dans son rapport au kantisme, par Braverman (cf. *Kant, épistémologue français du XIXème siècle*, p.427-490).

[361] Durkheim et Duhem étaient tous les deux professeurs à l'Université de Bordeaux (Duhem y arrive en 1894, Durkheim en repart en 1902) ; de plus, à Bordeaux, Durkheim fréquente le salon de Léon Duguit, que fréquente également Duhem (Fournier, *ibid*., p.117).

[362] Pour un compte rendu de ces débats, cf. Fournier, *ibid*., p.698-699 et p.797. – Le Roy était un philosophe catholique pratiquant et militant ; on se doute que l'explication durkheimienne des religions par la forme élémentaire qu'est le totémisme ne lui seyait guère. Cela explique vraisemblablement en partie qu'élu au Collège de France en 1921, il s'oppose fermement à l'élection de Mauss (Fournier, *Marcel Mauss*, p.580).

[363] Cf. Braverman, *ibid.*, p.448-450.

kantienne des mathématiques. Le conventionnalisme qu'Henri Poincaré, notamment, développe à la toute fin du XIXème siècle, regarde les hypothèses de la géométrie comme des *conventions* choisies par les géomètres de manière plus ou moins *arbitraire*. Les conventions se distinguent *et* des jugements analytiques – comme le sont pour Kant des jugements dans lesquels la prédication est pensée par identité avec le sujet –, *et* des jugements synthétiques *a priori* – comme l'est, par exemple, pour Kant, l'axiome qui fait de la ligne droite le chemin le plus court entre deux points[364]. Considérer les axiomes de la géométrie comme des conventions, c'est donc contrevenir à l'avis de Kant, pour qui « *les jugements mathématiques sont tous synthétiques* »[365] – ceux de la mathématique pure et de la géométrie pure étant synthétiques *a priori*. Dans sa version la plus radicale – celle, par exemple, du « nominalisme » développé par Édouard Le Roy, et que critique, du reste, Poincaré –, le conventionnalisme étend à l'ensemble des sciences cette compréhension des hypothèses scientifiques comme conventions. Cela revient à priver l'usage pur de notre faculté de connaître des deux réserves dans lesquelles elle puise, selon Kant, la confirmation de l'existence des jugements synthétiques *a priori* – à savoir : les mathématiques et la partie pure de la science de la nature.

Par rapport au regard que le néocriticisme porte sur les géométries non euclidiennes, le conventionnalisme présente cette nouveauté et cet intérêt, qu'il considère comme vide de sens la question de savoir si une géométrie est plus vraie qu'une autre, ou si le concept d'espace que l'une a décidé de choisir est mieux fondé que celui de l'autre. Cette approche est très différente de celle de Renouvier, qui entendait démontrer que les géométries non euclidiennes ne sont pas contradictoires, mais absurdes – parce qu'elles ne peuvent pas être fondées dans l'intuition –, et que seule la géométrie euclidienne est *vraie*[366]. Quant à Hamelin, il admet avec Poincaré, qu'il cite, qu'une géométrie n'est pas plus vraie qu'une autre ; que la géométrie n'a rien à nous apprendre sur la nature de l'espace de nos représentations[367] ; et que l'espace de la géométrie euclidienne n'est pas l'espace de nos représentations[368]. Cependant, à la différence du conventionnalisme, il cherche à démontrer que l'espace de la géométrie euclidienne est *métaphysiquement* vrai, ou fondé.

En soutenant que les axiomes de la géométrie ne sont ni vrais ni faux, ni *a posteriori* ni synthétiques *a priori*, on voit comment le conventionnalisme entend ne pas se laisser enfermer dans les grandes dichotomies kantiennes. Le néocriticisme, lui, persiste à penser les sciences dans le cadre de la tripartition kantienne des jugements, comme le montre le titre de l'article que Renouvier publie en 1889 :

---

[364] Cet exemple est celui que Kant prend dans l'''Introduction'' de la *CRP*, B16.

[365] *CRP*, B14.

[366] Pour une analyse plus ample des arguments de Renouvier, cf. Braverman, *ibid.*, p.446-447.

[367] Cf. Hamelin, *ibid.*, p.96.

[368] *Ibid*., p.94.

‘‘La philosophie de la règle et du compas, ou des jugements synthétiques *a priori* dans la géométrie élémentaire’’[369]. Les divergences sont donc importantes entre le néocriticisme et le conventionnalisme.

Dans ce chapitre, nous démontrerons que le conventionnalisme permet de mieux s’expliquer la naissance et la complexion de l’analyse socio-anthropologique des catégories, ainsi que la nature du rapport des anthropologues français au kantisme. Ce rapprochement s’impose, dès lors que l’on prend conscience que l’anthropologie et le conventionnalisme cherchent plus ou moins à faire la même chose – à savoir, redéfinir la frontière kantienne entre l’*a priori* et l’*a posteriori*. En effet, d’une part, l’analyse socio-anthropologique des catégories ne peut pas ne pas imposer une telle redéfinition – les catégories étant comprises par Durkheim comme des notions *a priori* par rapport à l’individu, mais forgées *a posteriori* par l’expérience collective et pour exprimer cette *expérience* collective[370]. D’autre part, les conventionnalistes ne veulent plus penser les axiomes de la géométrie ou les lois mathématiques *ou bien* comme des jugements synthétiques *a priori, ou bien* comme des faits expérimentaux *a posteriori*. Du côté de l’anthropologie comme du côté du conventionnalisme, on entend donc dépasser le clivage kantien entre l’*a priori* et l’*a posteriori*, dans le but de rendre compte de faits dont on considère qu’ils sont de nature *conventionnelle*.

Comme notre premier chapitre, celui-ci se divise en deux parties, consacrées, l’une, aux catégories en général, et l’autre, au concept d’espace.

[369] Pour Renouvier, le caractère indémontrable des postulats de la géométrie euclidienne, et donc la cohérence logique des géométries non euclidiennes, constitue la preuve de ce que ces postulats ne sont pas des jugements analytiques, mais des jugements synthétiques *a priori*, impliquant donc un recours à l’intuition.

[370] Comme le résume Collins, se demandant si les catégories ont une origine empirique ou si elles sont *a priori*, Durkheim est « d’accord pour dire que tous les concepts sont dérivés de l’expérience, mais insiste sur le fait que cette expérience est *collective*. Ainsi pour l’esprit individuel les concepts sont-ils bien *a priori*, étant la quintessence des ‘‘représentations collectives’’ construites dans et par (et même en certains sens *à propos de*) la conscience collective » (‘‘Remarques sur l’origine philosophique des catégories chez Mauss et Durkheim’’, in Fradin, Quéré, Widmer, *L’Enquête sur les catégories*, §13 (accès en ligne).

A. La critique de la dichotomie kantienne entre *a priori* et *a posteriori*

1. La critique conventionnaliste de la dichotomie kantienne entre *a priori* et *a posteriori*

1.1. Les catégories, et *a priori* et *a posteriori*, ou ni *a priori* ni *a posteriori* (Boutroux et Poincaré)

Le criticisme kantien ne serait rien si la frontière entre l'*a priori* et l'*a posteriori* n'y était pas conçue comme parfaitement nette, et réputée infranchissable. Pour Kant, il s'agit, en effet, de démontrer l'existence et la validité objective de représentations absolument *a priori*, sur lesquelles se fondent les jugements synthétiques *a priori* des mathématiques pures, par exemple. Il définit donc les connaissances *a priori* « non celles qui ont lieu indépendamment de telle ou telle expérience, mais celles qui sont *absolument indépendantes de toute expérience* »[371]. Le rejet de cette dichotomie fondamentale entre l'*a priori* et l'*a posteriori* rendrait vaine toute l'entreprise critique. Or c'est vers un tel rejet que s'achemine Boutroux dans le cours qu'il professe en 1892-1893 à la Sorbonne sur *L'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*.

Le cours progresse de l'étude des lois réputées les plus pures (les lois logiques) à celle des lois les plus concrètes (les lois sociologiques). Selon Boutroux, ce n'est que dans la logique aristotélicienne que l'on peut trouver des principes absolument *a priori* (à savoir, les principes d'identité, de contradiction et du tiers exclu). Or, Kant avait déjà remarqué que la formulation aristotélicienne du principe de contradiction (« il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ») n'était pas parfaitement analytique, en ce que la liaison du prédicat au sujet y est affectée par la considération de *temps* ; raison pour laquelle Kant proposait une nouvelle formulation de ce principe, de sorte qu'elle n'excédât pas la seule considération de ce qui est analytiquement compris (ou exclu) du concept du sujet[372]. Boutroux, pour sa part, généralise cette critique kantienne de la formulation aristotélicienne à l'ensemble des éléments sur lesquels repose la logique, pour faire apparaître que c'est toute la logique ordinaire, ou syllogistique, qui n'est pas pure. Selon Boutroux, en effet, aucun des éléments fondamentaux sur lesquels repose cette logique (à savoir : le concept, la liaison des concepts en propositions et la liaison des propositions en syllogismes) ne peut être défini de manière rigoureusement analytique.

Pour Boutroux, la logique syllogistique n'est donc pas entièrement *a priori*, au sens où ses développements seraient seulement comptables des trois principes de la logique pure. Pour qu'elle le

[371] *CRP*, B3; nous soulignons.

[372] Cf. *CRP*, A152-153 / B191-192.

soit, il faudrait que l'esprit soit capable de faire usage d'un procédé d'*abstraction radicale*, grâce auquel, selon Kant, la logique générale peut prendre pour objet « la forme de la pensée en général »[373], abstraction faite de tout contenu. Mais une telle abstraction radicale met seulement en présence du vide ; dès lors, si les notions de la logique générale (concepts, propositions, jugements…) ont à être autre chose que des *abstractions vides*, il faut bien qu'elles aient quelque contenu ; autrement dit, la logique syllogistique ajoute bien un élément nouveau qui n'est pas contenu dans la logique pure. Boutroux anticipe là sur la critique qui sera faite par Cavaillès de la caractérisation de la logique générale par Kant : « [Qu'est-ce] que le sujet et le prédicat, que sont les catégories définissant le jugement, les enchaînements rationnels ou la science en général, si on ne se réfère à une ontologie, comme faisaient les *Analytiques* d'Aristote (…) ? »[374]

Pour Boutroux, la logique n'est pas entièrement *a priori*, mais elle n'est pas non plus *a posteriori*, puisque si tel était le cas, ses lois perdraient leur caractère de *nécessité* pour la pensée. D'où cette conclusion qu'il tire : « elle paraît bien plutôt être un mélange d'*a priori* et d'*a posteriori* »[375]. Cette compréhension des éléments et des lois de la logique comme mélanges est un affront infligé au point de vue transcendantal de Kant, lequel, redisons-le, ne vit que de la possibilité, en droit, d'opérer une distinction entre le domaine de l'*a priori* et celui de l'*a posteriori*.

Boutroux applique ensuite le même raisonnement pour réfléchir sur les autres sciences dans lesquelles Kant aurait identifié des éléments purs ; prenons l'exemple des mathématiques. Les lois mathématiques ne sont pas connues entièrement *a priori* – le raisonnement par récurrence étant autre chose qu'une déduction logique ; mais les mathématiques ne sont pas non plus connues *a posteriori*, parce que les lois mathématiques portent sur des limites, qui ne peuvent faire l'objet d'aucune expérience, actuelle ou possible[376]. L'article de Poincaré ''Sur la nature du raisonnement mathématique'', qui paraît en 1894, soit un an après que Boutroux professe son cours, fait usage du même raisonnement. D'un côté, les mathématiques se distinguent du syllogisme parce que la règle du raisonnement par récurrence n'est pas réductible au principe de contradiction : elle est une forme particulière, parce que nécessaire, d'induction. D'un autre côté, cette règle n'est pas apprise grâce à l'expérience, car il n'y a pas d'expérience de ce qui n'a pas de limite[377]. Boutroux en conclut que les lois mathématiques « ne sont connues exclusivement ni *a priori* ni *a posteriori* »[378]. Ce sont les éléments

[373] *CRP*, A55 / B79.

[374] *Sur la Logique et la théorie de la science*, p.23.

[375] Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, p.16.

[376] Cf. Boutroux, *ibid*., p.24.

[377] Cf. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, p.41.

[378] Boutroux, *ibid.*, p.24-25. Même conclusion pour la mécanique : « les lois mécaniques ne sont connues, sous leur forme propre, ni *a priori* ni *a posteriori* » (*ibid*., p.37).

et les lois de la logique que Boutroux comprenait tout à l'heure comme des mélanges ; son propos porte désormais sur la *connaissance*, dans laquelle une distinction tranchée entre l'*a priori* et l'*a posteriori* est impossible à opérer. Ainsi, c'est toute l'entreprise d'une critique de la raison pure qui devient caduque, puisque cette science, selon Kant, « contient les principes pour connaître quelque chose absolument *a priori* »[379]. Pour Boutroux, apparemment, on ne peut connaître quelque chose de manière absolument *a priori*.

Le cours que professe Boutroux sur *L'idée de loi naturelle* n'explicite pas cette critique du kantisme qu'il contient, mais elle est dite à voix haute par Poincaré, selon qui les axiomes de la géométrie ne sont « *ni des jugements synthétiques* a priori *ni des faits expérimentaux* »[380]. Cela ne veut évidemment pas dire que tous les géomètres, en tant qu'individus, ou que tous les scientifiques, en tant qu'individus, effectueraient le choix de leurs axiomes avant et afin d'élaborer leurs théories ou leurs théorèmes. *Par rapport aux individus*, les conventions sont *a priori* : le choix de ces conventions les précède dans le temps, et est la condition *a priori* de possibilité de la formation de la pensée des individus qui les adoptent malgré eux, et sans doute inconsciemment, en participant à l'élaboration d'une science déjà constituée (c'est-à-dire d'une « science normale », au sens de Kuhn). Mais les conventions, qui sont *a priori* dans ce sens, ne sont pas pour autant *a priori* au sens où les catégories sont dites « *a priori* » par Kant, c'est-à-dire au sens où elles s'imposeraient *universellement* et *nécessairement* à tous les êtres dotés d'un entendement identique au nôtre : les conventions ne sont pas *universelles* parce qu'il existe d'autres systèmes de conventions tout aussi cohérents, et elles ne sont pas *nécessaires* parce qu'on peut toujours, en droit, en changer.

*

Notons, pour terminer, que Boutroux semble hésiter entre plusieurs formulations : il parle alternativement d'un « mélange d'*a priori* et d'*a posteriori* », et de connaissances qui ne sont ni *a priori* ni *a posteriori*. Poincaré, lui, a le verbe ferme : les conventions ne sont ni *a priori* au sens de Kant, ni *a posteriori* au sens des empiristes. La différence entre le « et… et… » et le « ni… ni… » correspond à deux manières de contredire le kantisme : soit *par confusion* des termes que sa dichotomie oppose, mais sans que cela n'implique de ratifier le conventionnalisme ; soit *par dépassement* de cette dichotomie, ce qui implique de sortir de la tripartition kantienne des jugements pour penser les axiomes comme des conventions.

Nous montrerons à présent que c'est en se fondant sur un schéma similaire à celui de la réflexion de Boutroux et de Poincaré sur les conventions que Durkheim s'intéresse, en sociologue, au problème de la connaissance : pour lui, les catégories sont, en un sens, et *a priori* (par rapport à l'individu), et *a*

[379] *CRP*, B25.

[380] Poincaré, *ibid.*, p.75.

posteriori (par rapport à la société). Et, en un autre sens, elles ne sont ni *a priori* ni *a posteriori*, puisqu'elles sont *instituées* par la société, et non *imposées* à elle.

1.2. Du conventionnalisme à la conception anthropologique des catégories comme institutions

Selon la théorie durkheimienne de la connaissance, les catégories sont *a priori*, par rapport à la représentation de l'individu, qu'elles précèdent dans le temps, aussi bien qu'*a posteriori*, en tant qu'elles résument l'expérience collective et qu'elles expriment des choses sociales. La théorie de Durkheim peut donc être comprise comme une reprise sociologique de la réflexion de Boutroux sur les lois et la connaissance scientifiques. La théorie de Durkheim peut être reçue comme une réconciliation de l'empirisme et de l'apriorisme, ou bien comme un dépassement de cette alternative : l'on pressent ce qu'une telle approche des catégories doit au conventionnalisme[381].

Mais il faut commencer par relever cette possible divergence entre Boutroux et Poincaré : pour Durkheim, le mélange d'*a priori* et d'*a posteriori* signifie la réconciliation de l'apriorisme et de

[381] Il ne faut cependant pas négliger le fait qu'à l'époque de Durkheim, le conventionnalisme n'est pas le seul courant de pensée à ambitionner de dépasser l'opposition entre l'empirisme et l'apriorisme. Dans le domaine de la psychologie, Ribot (1839-1916) tente d'échapper, lui aussi, à cette alternative. En effet, au début de l'*Homme total*, Karsenti rappelle qu'à l'époque de la naissance de la sociologie durkheimienne, on assiste à une « polarisation du discours » de la psychologie : la psychologie se trouve prise en étau entre, d'une part, le « kantisme psychologique » – représenté par Renouvier et ses disciples –, selon lequel « l'esprit n'est affecté qu'au travers des formes de la sensibilité de l'espace et du temps, elles-mêmes subordonnées à l'organisation catégorielle » ; et, d'autre part, le discours « associationniste », selon lequel « l'esprit résulte de la connexion des images mentales, qui se lient les unes aux autres selon les lois naturelles de contiguïté, de similitude, de sympathie ou d'antipathie » (*L'Homme total*, p.21). Ribot entend échapper à cette « polarisation » en explorant la « logique des sentiments » : il oppose à l' « associationnisme » le fait que les lois des associations entre les idées ne suffisent pas à expliquer ces associations – que seule l'attention à la dimension *affective* de la vie psychique permet d'expliquer. Et il oppose au « kantisme psychologique » le fait que les *jugements de valeur*, qui mêlent représentation et émotion, constituent un type de jugement irréductible à la classification kantienne (Cf. Karsenti, *ibid*., p.20-35). Bref, de toutes parts l'on cherche à dépasser l'alternative entre empirisme et apriorisme : dans la psychologie, dans l'épistémologie conventionnaliste, puis dans la théorie sociologique de la connaissance. – Si, maintenant, on interprète la théorie durkheimienne de la connaissance non plus comme un *dépassement* de l'alternative entre empirisme et apriorisme, mais comme une *réconciliation* – alors, là encore, la théorie durkheimienne n'hérite pas du conventionnalisme seulement. L'idée de cette réconciliation pourrait provenir, par exemple, de Taine (1828-1893). Cf. Durkheim, ''L'empirisme rationaliste de Taine et les sciences morales'' (1897), in *Textes 1*, p.175 : « en dehors d'une doctrine qui les réconcilie [*sc*. l'empirisme et le rationalisme], je ne vois pas pour l'esprit d'autre alternative que d'osciller sans fin du simplisme au mysticisme, et inversement ».

l'empirisme : c'est ainsi qu'en plusieurs endroits de son œuvre il présente sa théorie sociologique de la connaissance[382]. Pour Boutroux, le mélange ne signifie en aucun cas la réconciliation. Il semble plutôt induire le dépassement de l'alternative stérile entre l'apriorisme – qui fait la théorie de choses qui n'existent pas : il n'y a pas de représentations absolument *a priori* – et l'empirisme – qui détruit ce qu'il entend expliquer (par exemple, la nécessité des lois logiques).

Cette divergence entre Boutroux et Durkheim se volatilise cependant si l'on saisit quel est cet empirisme que Durkheim veut réconcilier avec l'apriorisme. Il ne s'agit pas de l'empirisme qui prétend expliquer l'origine des représentations collectives et des catégories en se fondant sur l'expérience individuelle, puisque cet empirisme anéantit ce qu'il prétend expliquer. Durkheim substitue à l'enquête empiriste sur l'origine des systèmes de classification une explication qui préserve le caractère *a priori* des concepts et des catégories sur lesquels ils reposent – à savoir : la nécessité et l'universalité –, tout en en fondant l'étude sur la possibilité d'une vérification dans l'expérience : son anthropologie revendiquant le statut de *science positive*, la vérification et l'administration de la preuve quant à l'origine des catégories ne peuvent être faites qu'en s'appuyant sur l'*observation* et sur l'*expérience* en général.

*

Mais il faut aller plus loin, car autre chose est d'envisager l'expérience comme *moyen* de vérification des postulats de la science quant à l'origine, quant à la forme et quant au contenu des catégories, et autre chose est de considérer l'expérience comme le *fondement* de ces catégories.

Or, l'on trouve bien chez Durkheim cette forme singulière d'empirisme, qui, si elle ne dérive pas les catégories de l'expérience *individuelle*, les dérive de l'expérience *collective*. Dire, en effet, que les catégories « sont le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais dans le temps »[383], c'est dire qu'elles sont le produit de l'expérience collective, et également de l'évolution de celle-ci. Pour Durkheim, c'est dans l'expérience collective qu'il faut chercher non seulement *l'origine* des catégories, mais encore la spécificité de *leur contenu* : « [non] seulement elles [*sc*. les catégories] viennent de la société, mais les choses mêmes qu'elles expriment sont sociales »[384] – ce par quoi elles se distinguent des simples concepts. L' « empirisme » de Durkheim, qui fait dépendre de l'expérience collective l'origine et le contenu des catégories, n'est pas incompatible avec son apriorisme, dans la mesure où la distinction entre les représentations individuelles et les représentations

[382] Cf. notamment *FEVR*, p.27 (« la théorie sociologique de la connaissance semble donc appelée à réunir les avantages contraires des deux théories rivales ») et p.526 (elle « s'écarte des doctrines classiques sur la question [*sc*. de la causalité], tout en les conciliant »). – Cf. par exemple l'interprétation de Gurvitch, selon qui Durkheim propose une « épistémologie à base sociologique, qui concilierait l'empirisme et un apriorisme de nuance kantienne » (*Les Cadres sociaux de la connaissance*, p.5).

[383] *FEVR*, p.22.

[384] *FEVR*, p.628.

collectives est toujours maintenue et respectée. Sa théorie ne diverge donc pas de celle de Boutroux, puisque toutes deux cherchent à penser le mélange de l'*a priori* et de l'*a posteriori*.

De plus, ce modèle du « et… et… » grâce auquel Durkheim conçoit les catégories n'est pas incompatible avec celui du « ni… ni… » : outre qu'elles sont, en un sens, et *a priori* et *a posteriori*, les catégories ne sont, en un autre sens, ni *a priori* ni *a posteriori*, pour la raison qu'elles sont *instituées* par la société, et non *imposées* par la nature (« ni *a posteriori* ») ou par la nature de toute pensée (« ni *a priori* »). La définition que donne T. Hirsch de la catégorie durkheimienne de *temps* – mais cela vaut de l'ensemble des catégories – montre qu'elle obéit à cette logique conventionnaliste du « ni…ni… » : « [la] catégorie de temps n'est ni une forme *a priori* de l'entendement, ni le résultat d'une inférence empirique individuelle, mais une institution, variant selon les sociétés. »[385]

*

Durkheim comprend les catégories comme des *conventions*, c'est-à-dire comme des manières de penser et d'agir *instituées* : comme l'écrit Douglas, « réduite à sa plus simple expression, une institution n'est qu'une convention »[386]. Le concept d' « institution », et celui de « convention » qu'il présuppose, permettent à Durkheim et à l'anthropologie française de rompre avec une explication de l'origine des catégories fondée sur la psychologie individuelle, qu'elle soit empiriste ou aprioriste. Les sociétés dites « simples » qu'étudie l'anthropologie favorisent d'ailleurs une compréhension des catégories comme institutions, puisque dans ces sociétés « l'institutionnalisation est totale »[387].

Cette « approche conventionnaliste »[388] des catégories apparaît sans ambages dans cette remarque de Durkheim, faite en passant : « entre les trois notions d'outil, de catégorie et d'institution, il y a une étroite parenté. »[389] Elle trouve une formulation tout aussi décisive dans ce texte d'Hubert et Mauss :

> « [Il] y a des façons de penser en commun aussi bien que des façons d'agir en commun. Les calendriers sont choses sociales comme les fêtes, les signes et intersignes, aussi bien que les expiations des mauvais présages. Les uns et les autres sont des institutions. Les notions de sacré, d'âme, de temps, etc., sont également des institutions puisqu'elles n'existent, en fait,

[385] Hirsch, *Le Temps des sociétés*, p.73.

[386] Douglas, *Comment pensent les institutions*, p.80.

[387] Berger et Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, p.145. Ils poursuivent ainsi : dans ces sociétés que les anthropologues appelaient « primitives », « *tous* les problèmes sont communs, *toutes* les solutions à ces problèmes sont socialement objectivées et *toutes* les actions sociales sont institutionnalisées » (p.145).

[388] Cette expression est de Douglas (cf. *ibid*.).

[389] *FEVR*, p.27, note 1.

dans l'esprit de l'individu, que revêtues de formes qu'elles ont prises dans des sociétés déterminées. L'individu les reçoit, par l'éducation, *dans des formules traditionnelles*. »[390]

Le fait que les catégories soient reçues dans des « formules traditionnelles » explique qu'elles soient constituées d'un mélange d'*a priori* et d'*a posteriori*. En effet, une tradition est *a priori* en ce que son existence précède celle de l'individu qui en reçoit l'enseignement ; et ce qu'elle transmet est un ensemble d'éléments *a posteriori*, issus de l'histoire d'une société. En transmettant ce mélange d'*a priori* et d'*a posteriori* que sont les catégories, une tradition *impose* des manières de penser et d'agir, que l'individu ne peut pas ne pas faire siennes. *La tradition, c'est l'autorité*. L'autorité oblige ou interdit certaines manières de penser ou d'agir : l'autorité de la tradition est la source des obligations de pensée, et donc de la *nécessité* que les membres d'une société attribuent à leurs catégories. Citons ce texte de Mauss, qui résume cela parfaitement :

> « L'autorité est faite, quand il s'agit de traditions, non seulement de l'*a priori* social, mais encore de l'*a posteriori* social ; non seulement des obscurités de pensées, mais de l'ancienneté et de la vérité des accords humains. »[391]

*

Une réserve, toutefois. Nous venons d'analyser l'émergence de l'approche conventionnaliste des catégories qui fut celle des sociologues et anthropologues d'obédience durkheimienne, en faisant valoir ce qu'elle avait pu puiser dans l'épistémologie conventionnaliste contemporaine. Mais nous ne pouvons pas passer sous silence une des difficultés que pose un tel rapprochement : une précision s'impose.

Pour les conventionnalistes, les conventions sont *choisies*. Du point de vue de l'analyse socio-anthropologique, les catégories, comprises comme des institutions, sont transmises par la *tradition*, et comme des façons *traditionnelles* de penser et d'agir. Le problème est alors le suivant : il faut clarifier le fait que des « façons de penser en commun » ou des « façons d'agir en commun », qui sont *traditionnelles*, ont pu être *choisies* – de la même manière qu'ont été choisies les conventions de la géométrie, selon les conventionnalistes. En effet, une *règle* peut être choisie et promulguée, mais non une *tradition*. Il y a une espèce d'incompatibilité entre les notions de « choix » et de « tradition », puisqu'une tradition ne peut être inaugurée[392].

---

[390] ''Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux'', in Mauss, *Œuvres 1*, p.36. Nous soulignons.

[391] ''Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive'' (1934), in Mauss, *Œuvres 3*, p.331.

[392] Cf. Descombes, *Les Embarras de l'identité*, p.244 : « il y a une incompatibilité logique entre la notion même de tradition et celle d'un choix ou d'une promulgation ». Pour reprendre son exemple, un directeur d'école peut choisir d'imposer l'uniforme, mais il ne peut pas instituer la tradition de porter l'uniforme.

Lorsqu'une société choisit, par exemple, de se représenter l'écoulement du temps de manière linéaire, elle n'institue pas une tradition, mais la règle d'une représentation collective qui devient une tradition. Le choix qui institue les catégories n'a pas pour objet des traditions – ce qui n'aurait pas de sens – mais des règles qui deviennent traditionnelles. Si les catégories sont des institutions, elles sont choisies, mais ce ne sont pas des traditions qui sont choisies.

*

En conclusion, Durkheim et les durkheimiens conçoivent donc les catégories comme résultant d'un mélange d'*a priori* et d'*a posteriori* – ce dont la réconciliation que la théorie durkheimienne de la connaissance opère entre l'empirisme et l'apriorisme, permet de rendre compte. Cette théorie ne contredit pas celle de Boutroux, puisqu'elle récuse la même version de l'empirisme que celle-ci. En revanche, toutes deux ébranlent la philosophie de Kant, en récusant l'absoluité de la frontière que Kant trace entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. Dans les pages qui suivent, nous tâcherons de prendre plus précisément la mesure de cet ébranlement, en nous intéressant davantage au conventionnalisme de Poincaré.

2. Le renversement conventionnaliste de la vérité et de la nécessité kantiennes

2.1. La substitution du critère de la commodité à celui de la vérité

2.1.1. Le rapport des conventions à l'expérience

Ce n'est pas le concept de « convention » qui, en lui-même, défie le kantisme : Kant reconnaît l'utilité des conventions, par exemple dans l'élaboration des classifications naturelles. La raison, en effet, présuppose que la nature est soumise à la loi de continuité, autrement dit qu'il n'y a ni genre suprême ni espèce dernière. Si donc nous faisons usage de concepts derniers, ceux-ci n'ont de « signification que pour ainsi dire par convention, dans la mesure où on s'accorde pour ne pas descendre plus bas »[393]. Si les classifications prétendent être totales, c'est-à-dire être cernées par des concepts derniers, elles reposent nécessairement sur des conventions. Mais l'on pressent ce qui distingue l'usage kantien des conventions de celui des conventionnalistes : les conventions kantiennes *arrêtent* les spécifications ; les conventions des conventionnalistes *commencent* la science, puisque ce sont des

Instituer une tradition, c'est faire croire que cette tradition existait depuis longtemps – c'est donc faire croire qu'on ne l'a pas instituée.

[393] Kant, *Logique*, I, ch.1, §11, tr.fr., p.107.

définitions. Selon que les conventions sont, pour ainsi dire, à la fin ou au début, la science n'est pas évaluée selon le même critère : la grande différence entre une philosophie des mathématiques comme celle de Kant et une épistémologie de type conventionnaliste réside dans le critère adopté pour les évaluer : ici *le vrai*, là *l'utile* (ou *le commode*)[394].

Pour Kant, les axiomes de la géométrie sont nécessairement *vrais*, en raison de l'unicité du concept d'espace (compris comme forme de l'intuition pure) qui leur sert de fondement. Pour Poincaré, les axiomes de la géométrie étant des conventions, ils ne sont *ni vrais ni faux*, bien qu'ils soient *considérés comme* vrais – non pas pour la raison qu'ils sont *conformes* à la réalité, mais pour la raison que leur *commodité* ne fait pas de doute.

Pour être tout à fait précis, Poincaré n'exclut pas la question de la vérité, il la déplace seulement. Si l'on ne peut affirmer des axiomes de la géométrie euclidienne qu'ils sont vrais ou faux, on peut en revanche affirmer qu'*il est vrai qu'ils sont commodes* et qu'il est faux, jusqu'à preuve du contraire, que d'autres conventions soient plus commodes[395]. Cette vérité n'ayant pas été démentie, y compris après l'apparition des géométries non euclidiennes, c'est là la garantie de la relative stabilité des systèmes de conventions adoptés, malgré la possibilité, inhérente au concept de « convention », d'en changer ou de les faire évoluer. Le choix des conventions et le choix d'en changer n'ont *jamais* été guidés par la quête du *vrai*, mais par la quête du *commode*. Les premières conventions n'ont pas été adoptées pour la raison qu'elles auraient été démontrées, pas plus qu'elles n'ont été démontrées depuis qu'elles ont été adoptées : elles n'étaient pas plus vraies dans les premiers âges de l'humanité qu'elles ne le sont aujourd'hui :

> « On a dit souvent que si l'expérience individuelle n'a pu créer la géométrie, il n'en est pas de même de l'expérience ancestrale. Mais qu'entend-on par-là ? Veut-on dire que nous ne pouvons démontrer expérimentalement le postulatum d'Euclide, mais que nos ancêtres ont pu le faire ? Pas le moins du monde. On veut dire que par sélection naturelle notre esprit s'est *adapté* aux conditions du monde extérieur, qu'il a adopté la géométrie *la plus avantageuse* à l'espèce ; ou en d'autres termes *la plus commode* »[396].

---

[394] Le terme apparaît de nombreuses fois sous la plume de Poincaré ; on le trouve également chez Boutroux : les conventions sont « *commodes* pour comprendre les phénomènes extérieurs » (*De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, p.26).

[395] Cf. *La Valeur de la science*, p.184 : « [on] dira que la science n'est qu'une classification et qu'une classification ne peut être vraie, mais commode. Mais il est vrai qu'elle est commode, il est vrai qu'elle l'est non seulement pour moi, mais pour tous les hommes ; il est vrai qu'elle restera commode pour nos descendants ; il est vrai enfin que cela ne peut pas être par hasard ».

[396] Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, p.108.

Une convention ne peut être utile que si elle est *adaptée* à la réalité dont on fait l'expérience[397]. Le choix des conventions est *guidé par l'expérience*, tout en demeurant plus ou moins libre vis-à-vis d'elle, pour autant que l'on puisse réellement vouloir choisir des axiomes incommodes : si, par exemple, il est plus commode pour nous de raisonner comme si les propriétés des figures géométriques étaient les mêmes que celles des solides naturels, nous sommes certes libres de ne pas adopter cette convention, mais l'on ne voit pas exactement quelles raisons pourraient nous pousser à le faire. Boutroux dit ainsi que les lois mathématiques sont « une *création* de l'esprit ; et cette création n'est pas arbitraire, mais a lieu, grâce aux ressources de l'esprit, à propos et en vue de l'expérience »[398].

*

Le choix des conventions est fait « à propos et en vue de l'expérience », il est « guidé par l'expérience » – autant de formules qui permettent de distinguer le conventionnalisme *et* de l'empirisme, *et* d'une compréhension des lois, des notions, des catégories, etc., comme étant purement *artificielles*.

Prenons l'exemple de la philosophie de Locke : il développe une approche conventionnaliste des concepts de genres et d'espèces, qui sont produits par l'entendement sans considération pour les essences réelles[399] ; il anticipe sur le conventionnalisme de Poincaré, en affirmant que les conventions permettent aux hommes « de pouvoir *plus commodément*, plus promptement et plus facilement s'entre-communiquer leurs pensées, et avancer dans la connaissance des choses »[400].

Mais le rapport des conventions à l'expérience tel qu'il le conçoit n'est pas le même que celui des conventionnalistes : pour Locke, les espèces sont produites par *abstraction*, après que l'on a observé

[397] L'idée d'*adaptation* est également présente chez Boutroux : les lois de la nature sont « le produit de l'effort que nous faisons pour *adapter* les choses à l'esprit » (*De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, p.38).

[398] Boutroux, *ibid.*, p.24-25 ; nous soulignons. – Durkheim semble avoir une conception des mathématiques assez proche : ce qui distingue les objets des mathématiques des objets des autres sciences, c'est, selon lui, que « nous les *construisons* nous-mêmes depuis les plus simples jusqu'aux plus complexes » (*RMS*, p. XIII ; nous soulignons) ; de plus, dans ses cours au lycée de Sens, il enseigne que « l'invention forme la partie synthétique des sciences mathématiques » (''Leçon 49. De la méthode dans les sciences mathématiques'' in *Cours de philosophie fait au lycée de Sens en 1883-1884*). – Cependant, la réflexion de Durkheim sur les mathématiques n'est pas parfaitement aboutie : cf. Schmaus, *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*, p.25-31 et Berthelot, *1895. Durkheim. L'avènement de la sociologie scientifique*, p.22-24, p.32-33, p.36-37 et p.90-100.

[399] Cf. *Essai sur l'entendement humain*, III, 3, §13.

[400] Locke, *ibid.*, III, 4, §20, tr.fr., p.635 ; nous soulignons. Sur la commodité, voir également *ibid.*, III, 6, §36, p.692 (les noms d'espèces sont formés « afin d'avoir la commodité de se servir de signes d'une certaine étendue »).

des *ressemblances* entre les choses[401]. Les concepts d'espèces lockéens ne sont donc pas des conventions comme le sont celles des conventionnalistes : ce sont des concepts *a posteriori*.

La manière dont Durkheim conçoit le rapport des catégories à l'expérience est proche de celle de Boutroux et Poincaré : les conventions sont « pratiquement utiles »[402], c'est-à-dire commodes, parce que ce sont des « symboles bien fondés »[403], guidés par l'expérience ; et cela n'empêche pas qu'il s'agisse de pures conventions[404]. Le fait que les catégories soient des conventions ne veut pas dire qu'elles sont *artificielles* : une société étant un fait, ou un ensemble de faits, naturels, le caractère conventionnel des catégories ne les éloigne pas de la nature :

> « Ces cadres [*sc*. les catégories], elle [*sc*. la société] ne les crée pas artificiellement (…). Attribuer à la pensée logique des origines sociales, ce n'est donc pas la rabaisser, en diminuer la valeur, la réduire à n'être qu'un système de combinaisons artificielles ; c'est, au contraire, la rapporter à une cause qui l'implique naturellement. »[405]

Les catégories ne sont pas de purs et simples artifices, sans aucun rapport avec la nature ; au contraire, les catégories, les concepts en général et les distinctions rationnelles qui sont faites entre les choses tendent à « suivre les articulations *naturelles* de chaque chose »[406]. C'est donc que les catégories ne procèdent pas seulement, comme pour Locke, de décisions sémantiques, mais de la considération de ce qu'il en est dans la nature – donc de la considération, pourrions-nous dire, des *essences réelles*. Ainsi, quand Locke se montrait sceptique quant à la possibilité de connaître lesdites essences réelles[407], Durkheim semble quant à lui admettre que celles-ci sont connaissables – sans quoi l'on ne pourrait pas estimer si les distinctions classificatoires suivent bien les « articulations naturelles » des choses. Durkheim développe donc une approche conventionnaliste des classifications, à l'instar de Locke, mais il ne renie pas la possibilité de connaître ce qu'il en est réellement des choses, donc de connaître le degré d'*adaptation* des systèmes de classification à la réalité.

---

[401] Cf. Locke, *ibid*., III, 3, §13, tr.fr., p.628 : « la réduction de ces choses en espèces sous certaines dénominations, est l'ouvrage de l'entendement, qui prend occasion de la ressemblance qu'il remarque entre elles de former des idées abstraites et générales… ».

[402] *FEVR*, p.25.

[403] *FEVR*, p.26.

[404] Nous ne souscrivons pas au propos d'A. Rawls, qui estime que parce que les conventions, selon Durkheim, suivent la nature, ce ne sont pas seulement des conventions : « it is not just that the categories are ''instituted'' by society, they are not just conventional » (*Epistemology and Practice. Durkheim's* The Elementary Forms of Religious Life, p.304).

[405] Durkheim, *FEVR*, p.634.

[406] *Pragmatisme*, p.194 ; nous soulignons.

[407] Cf. Locke, *ibid*., III, 6, §9.

Comme les conventionnalistes, Durkheim parle, en effet, d' « adaptation » : une catégorie, et une représentation collective en général, ne peuvent être instituées que si elles sont *adaptées* à la réalité[408] – ce qui ne veut pas dire qu'elles doivent lui être *conformes*. Durkheim abandonne l'idée d'évaluer le contenu des catégories et des concepts scientifiques en fonction de leur conformité au réel[409], pour deux raisons au moins : d'une part, affirme-t-il, « [il] ne suffit pas qu'ils soient vrais pour être crus. »[410] D'autre part, c'est le propre des catégories que d'entraîner l'existence de leur objet, c'est-à-dire de la société[411]. Elles ne sont donc pas à évaluer *en fonction de leur conformité au réel*, mais *en fonction de leurs conséquences sur l'action et sur la vie collective*.

*

Nous avons vu que le commodisme de Poincaré secondarise la question de la vérité, mais ne l'exclut pas. Qu'en est-il chez Durkheim ? Parodi, qui était un proche collaborateur de Durkheim, est, à notre connaissance, le seul à faire le lien entre la théorie de la connaissance de Durkheim et le conventionnalisme de Poincaré ; ce faisant, il la rapproche aussi du pragmatisme (auquel Durkheim consacre son cours à la Sorbonne en 1913-1914) :

> « Les doctrines, d'ailleurs assez indécises, de Peirce, de Dewey, de James en Amérique, de Schiller en Angleterre, ont pour trait commun de considérer les notions de vérité ou d'erreur comme toutes relatives à l'action et n'ayant de sens que par leurs conséquences pratiques, leur utilité ou leur commodité : il est indéniable que l'on retrouve cette même idée chez Henri Poincaré, chez M. Bergson et (…) même chez Durkheim, puisque les catégories sont pour lui d'origine sociale, adaptées aux exigences de la vie collective et destinées par suite avant tout à nous permettre d'agir dans le milieu propre de l'humanité : c'est Durkheim qui note, comme pourrait le faire M. Bergson, ''l'étroite parenté… des trois notions d'outil, de catégorie et d'institution''. »[412]

D'un côté, en effet, la théorie sociologique de la connaissance est relativement proche de la conception pragmatiste de la vérité, selon laquelle la vérité serait *changeante* et *variable* ; Durkheim

---

[408] Cf. *Pragmatisme*, p.177 : « il faut bien que la représentation elle-même soit adaptée à ces réalités ».

[409] Cet abandon du critère de la conformité à la réalité pour évaluer les représentations se rencontre dès le début de l'œuvre de Durkheim : il refuse de définir la représentation comme « une simple image de la réalité, une ombre inerte projetée en nous par les choses » ; on a davantage affaire, dit-il, à « une force qui soulève autour d'elle tout un tourbillon de phénomènes organiques et psychiques » (*DTS*, p.64).

[410] *FEVR*, p.625.

[411] Cf. *Pragmatisme*, p.170*sq*., et p.175 : les représentations collectives « entraînent l'existence de leurs objets ».

[412] Parodi, *La Philosophie contemporaine en France*, p.458. La citation de Durkheim se trouve dans les *FEVR*, à la note 1 de la p.27.

estime que c'est grâce à la conception pragmatiste d'une vérité mobile et « déraidie » qu'une explication de la vérité devient possible. « ''Déraidir'' la vérité, c'est en faire quelque chose d'analysable et d'explicable »[413], affirme-t-il, car c'est la faire déchoir de son statut de chose « quasi-divine »[414] et figée dans le ciel platonicien des Idées. Mais d'un autre côté, Durkheim pense que le pragmatisme conduit à l'irrationalisme : il est incapable de rendre compte des propriétés essentielles de la vérité, à savoir notamment de son *impersonnalité* et de sa *nécessité.* En effet, en faisant dépendre la vérité de l'*utilité*, le pragmatisme conduit au « subjectivisme logique »[415], car ce qui est utile à l'un ne l'est pas nécessairement à l'autre – à moins de postuler une universalité des fins de l'homme, ce que les faits démentent. Si Durkheim, quant à lui, fait dépendre la vérité de l'utilité, c'est d'une utilité *collective* ou *sociale* qu'il s'agit : l'utilité, en ce cas, étant *impersonnelle*, la vérité est impersonnelle elle aussi.

2.1.2. Exemple du principe de causalité compris comme un axiome (Durkheim)

Durkheim comprend les catégories dans une perspective conventionnaliste, proche de celle de Poincaré, ainsi que l'on peut s'en apercevoir avec l'exemple du principe de *causalité*, dont il considère qu'il était, à l'origine, un *axiome*[416] : « [prescrire] qu'on doit imiter l'animal ou la plante pour les déterminer à renaître, c'est poser *comme un axiome* qui ne doit pas être mis en doute, que le semblable produit le semblable »[417]. *On doit* imiter l'animal ou la plante : *le principe de causalité comme devoir, comme obligation morale*, c'est-à-dire comme *convention* sociale – la théorie sociologique de la connaissance cherchant toujours à expliquer sociologiquement l'origine des connaissances. L'*on doit* régler ses croyances et ses comportements sur cet axiome, « qui *ne doit pas* être mis en doute ». Double obligation – imiter l'animal ou la plante, et ne pas mettre en doute le principe de causalité.

---

[413] *Pragmatisme*, p.142.

[414] *Ibid*., p.141.

[415] *Ibid.*, p.155.

[416] Le conventionnalisme de Poincaré théorise des postulats, formulés sous forme de *propositions* : seule une proposition peut être dite *vraie*, *fausse*, ou *ni vraie ni fausse*. Une catégorie, ou un concept en général, ne peut pas être dit en lui-même vrai ou faux. Ou bien, s'il n'est ni vrai ni faux, c'est au sens du ''bouc-cerf'' d'Aristote, qui n'est *encore* ni vrai ni faux, mais qui est appelé à le devenir, quand on en dira quelque chose. Mais le caractère « ni vrai ni faux » que Poincaré attribue aux axiomes de la géométrie ne signifie pas qu'ils ne sont *pas encore* vrais ou faux, mais qu'*ils ne sont pas destinés à le devenir*. Si donc nous cherchons à appliquer aux catégories durkheimiennes les vues conventionnalistes de Poincaré, c'est au sens où ces catégories renferment des *axiomes*, ou peuvent être décrites au moyen de certaines *formules*.

[417] *FEVR*, p.525 ; nous soulignons.

Le principe de causalité, considéré comme un axiome, *ne doit pas* être remis en doute. L'on peut aller jusqu'à affirmer qu'il *ne peut pas* être remis en doute – dans la mesure où il n'est ni vrai ni faux : il peut seulement être accepté ou rejeté, comme n'importe quelle autre convention. Afin d'étayer notre propos, convoquons la suite du texte de Durkheim sur le principe de causalité :

> « En définitive, l'erreur de l'empirisme a été de ne voir dans le lien causal qu'une construction savante de la pensée spéculative et le produit d'une généralisation plus ou moins méthodique. (…) Un axiome que l'esprit accepte et est tenu d'accepter, sans contrôle comme sans réserves, ne saurait donc nous venir de cette source. Seules, les nécessités de l'action et surtout de l'action collective peuvent et doivent s'exprimer en formules catégoriques, péremptoires et tranchantes, *qui n'admettent pas la contradiction* ; car les mouvements collectifs ne sont possibles qu'à condition d'être concertés, par conséquent réglés et définis.»[418]

Le principe de causalité, compris comme un axiome, est soustrait au contrôle expérimental de l'individu, mais il est nécessairement et continuellement vérifié par l'expérience collective, sans quoi il ne serait pas accepté ni respecté par les membres de la société[419]. Si ce principe n'admet pas la contradiction, c'est qu'aucune contradiction *ne doit*, ni *ne peut*, lui être apportée.

Dans le même sens, Hubert et Mauss affirment ceci au sujet des représentations magiques :

> « [Pour] que les jugements et les raisonnement de la magie soient valables, il faut qu'ils aient un principe soustrait à l'examen. On discute sur la présence ici ou là, et non pas sur l'existence du *mana*. Or, ces principes des jugements et des raisonnements, sans lesquels on ne les croit pas possibles, c'est ce qu'on appelle en philosophie des catégories. »[420]

L'expérience ne peut pas plus faire admettre la vérité de l'axiome qui postule que « le semblable produit le semblable », ou la vérité de l'axiome contraire (« le semblable ne produit pas le semblable »), qu'elle ne permet de vérifier le cinquième postulat de la géométrie d'Euclide. Et l'expérience ne peut pas plus faire admettre l'existence du *mana*, qu'elle ne peut faire admettre l'existence de la ligne droite. Les axiomes et les catégories n'ont de rapport avec l'expérience qu'en tant que celle-ci en guide le choix.

C'est ce rapport particulier des conventions à l'expérience qui garantit que les conventions ne changent pas toutes les semaines. Durkheim assure que le « principe de cause a été entendu de manières différentes suivant les temps et les pays ; dans une même société, il varie avec les milieux sociaux, avec

---

[418] *Ibid.*, p.527 ; nous soulignons.

[419] Cf. *ibid.*, p.624-625.

[420] ''Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux'', in Mauss, *Œuvres 1*, p.28. – Cf. aussi, au sujet des aphorismes magiques, l'''Esquisse'', p.117 : « Ceux-ci échappent à la critique *parce qu'on ne peut pas vouloir les examiner* » (nous soulignons).

les règnes de la nature auxquels il est appliqué »[421]. Mais si tous les membres d'une société font usage des mêmes catégories, c'est que malgré leur caractère conventionnel ou artificiel, cet artifice « suit de près la nature »[422]. Ainsi la *variabilité* des catégories et des conventions en général n'empêche-t-elle pas leur relative *stabilité* : les conventions changent peu ou changent lentement, parce qu'elles sont commodes et qu'il n'est pas commode d'en changer[423].

*

Il est évident que l'on se trouve ici aux antipodes de la philosophie de Kant : pour Kant, la loi de la causalité ne se rapporte pas à l'expérience en tant que l'expérience en guide le choix, mais en tant que cette loi rend possible la représentation des objets en général en leur assignant une place dans l'ordre du temps[424].

La conception kantienne de la causalité lui permet de penser la *nécessité* ; la conception durkheimienne d'une causalité soustraite au régime de la vérité lui permet d'en penser le caractère *obligatoire*. Si un axiome tel que « le semblable produit le semblable » *doit* être accepté par les membres d'une société, ce n'est pas parce qu'il est *nécessairement* vrai, c'est parce que c'est un axiome que les membres d'une société sont tenus d'accepter, sous peine d'être exclus du groupe – lequel exige un certain « conformisme logique »[425]. Si l'axiome de la causalité était vrai, il pourrait tout aussi bien être faux, et ainsi les chances de le rejeter sur le fondement de l'expérience (ou sur le fondement de la raison) seraient plus importantes, au risque pour la société de perdre en « conformisme logique ». L'axiome « le semblable produit le semblable », qui sert de règle de représentation collective dans certaines sociétés, ne peut pas être contredit, car une règle ne peut fonctionner comme règle que si elle n'est pas contredite par une autre règle dans le domaine dans lequel elle trouve à s'appliquer. Si des règles contradictoires étaient admises dans une société, cette société ne serait plus *une* société, et ces règles ne seraient pas des règles[426].

Mais en dépossédant les principes tels que le principe de causalité de la nécessité que Kant leur attribuait, le risque n'est-il pas de comprendre les principes de la science comme des principes *arbitraires* ?

---

[421] *FEVR*, p.527.

[422] *Ibid*. p.26.

[423] L'exemple de l'adoption du calendrier révolutionnaire en France en est un bon exemple, qui s'est imposé difficilement et qui fut assez vite remplacé par l'ancien.

[424] Cf. Kant, *CRP*, 199 / B244.

[425] *FEVR*, p.24.

[426] Nous songeons ici à une remarque de Wittgenstein : « Pourquoi les règles ne doivent-elles pas se contredire ? Parce qu'autrement ce ne seraient pas des règles » (*Grammaire philosophique*, p.391).

2.2. Le rejet de la nécessité, au risque de l'arbitraire

2.2.1. Ni nécessité kantienne, ni arbitraire

Le conventionnalisme ébranle la philosophie kantienne des mathématiques dans la mesure où il prive les axiomes de la géométrie et les propriétés attribuées à l'espace de la *nécessité* que Kant leur conférait. Ce faisant, il s'expose à une difficulté dont la philosophie des mathématiques de Kant était préservée, qui est de devoir justifier que les conventions ne sont pas choisies de manière *arbitraire*.

Dans son cours sur le pragmatisme, Durkheim s'intéresse à ce problème : le pragmatisme, dont la proximité avec le conventionnalisme a déjà été soulignée, découvre, « à la place des principes absolus d'autrefois (…) des axiomes ou des postulats plus ou moins conventionnels »[427] dont *l'arbitraire* est incompatible avec l'idée de *nécessité*. Si, en effet, la vérité dépendait de conventions choisies par nous, elle ne s'imposerait pas à nous avec nécessité, car nous serions toujours libres de choisir d'autres conventions pour adapter les faits à nos théories, ou bien encore, libres de conserver nos théories même si elles ne s'accordaient plus avec les phénomènes.

Pour les pragmatistes, et cela vaut sans doute également pour les conventionnalistes, « nous ''faisons'' la vérité conformément à nos besoins. Comment dès lors nous résisterait-elle ? »[428] Le pragmatisme, et plus encore un conventionnalisme comme celui de Poincaré, ont beau assurer que nous ne sommes pas complètement libres de construire la vérité comme nous l'entendons, le fait qu'il y ait une part de *contingence* et d'*arbitraire* dans le choix des conventions suffit à ruiner l'idée que la vérité doive s'imposer à nous de manière nécessaire[429]. Rien n'impose, par exemple, de préférer un espace à trois dimensions à un espace à plus de trois dimensions. Une convention ne s'impose jamais avec nécessité.

Pour répondre à cette grave difficulté, qui fait courir au pragmatisme et au conventionnalisme le risque de se complaire dans une forme d'irrationalisme, il faut commencer par rappeler l'argument utilisé par Poincaré pour dénoncer le caractère illusoire de l'attribution kantienne d'une nécessité aux axiomes[430].

Dans la théorie de Kant, les axiomes de la géométrie sont des jugements synthétiques *a priori* ; ainsi, « les propositions géométriques, par exemple : L'espace n'a que trois dimensions, sont toutes

---

[427] *Pragmatisme*, p.125.

[428] *Ibid*., p.154. Sur l'arbitraire, cf. également p.197.

[429] Cf. *ibid*., p.116.

[430] Cf. sur ce point Fortino, ''Kant et la question des fondements de la géométrie dans la doctrine conventionnaliste'', p.99.

apodictiques, c'est-à-dire qu'elles impliquent la conscience de leur nécessité »[431]. Poincaré rétorque que si des propositions de ce genre étaient nécessaires, « elles s'imposeraient alors à nous avec une telle force, que nous ne pourrions concevoir la proposition contraire »[432] ; or nous le pouvons : nous pouvons concevoir des géométries non euclidiennes ; c'est donc qu'elles ne sont pas nécessaires. La seule nécessité que le conventionnalisme préserve dans le domaine du choix des axiomes, c'est celle de ne pas se contredire entre eux[433].

Pour le reste, la nécessité est une *illusion*, qui naît sans doute de l'habitude que nous avons de fréquenter certains systèmes de conventions plutôt que tels autres. Ou bien encore, cette nécessité se réduit à l'*obligation* d'adopter certaines conventions géométriques si l'on veut faire partie de la société des géomètres. C'est ainsi que les durkheimiens l'entendent. Halbwachs, par exemple, affirme que malgré la nécessité avec laquelle les axiomes de la géométrie paraissent s'imposer à nous – ils « semblent précéder les premiers efforts de réflexions des hommes et s'être imposés à eux du dehors », c'est-à-dire indépendamment de leur volonté –, ils sont « cependant des conventions sur lesquelles les membres d'un groupe se sont mis d'accord. (C'est la société des géomètres). »[434]

*

Mais si les conventions font l'objet d'un *choix*, comment garantir que ce choix ne sera pas arbitraire ? Tout l'enjeu, pour le conventionnalisme, est d'assurer que l'idée de « convention » n'implique pas nécessairement celle d' « arbitraire ». Dissocier le choix de l'arbitraire, c'est spécifier les règles en quoi consistent les conventions, en les différenciant de règles d'autres types, comme les règles d'un jeu. En effet, si, d'un point de vue conventionnaliste, la science est relative à l'*action*, ses règles sont des règles d'action spécifiques, en ce qu'elles ne sont pas purement *arbitraires*, comme le sont les règles d'un jeu[435] : par exemple, la règle d'échec qui stipule que le fou se déplace en diagonale ne correspond à rien dans la réalité ; elle pourrait être complètement différente – on aurait alors affaire à un autre jeu. Mais ce qui donne aux règles scientifiques une valeur scientifique, ce n'est pas seulement qu'elles sont des *règles constitutives* de la possibilité des expériences scientifiques, c'est encore qu'elles permettent de *réussir* une expérience que l'adoption d'une règle différente ou contraire n'aurait pas

[431] *CRP*, B41.

[432] Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, p.74. – Que l'argument de Poincaré démontre que ces propositions ne sont pas nécessaires, ou qu'il démontre qu'elles ne sont pas les seules à ne pas être contradictoires, revient au même, puisque ceux qui défendent la nécessité des axiomes d'Euclide font valoir le caractère contradictoire ou absurde des géométries non euclidiennes.

[433] Cf. Poincaré, *ibid.*, p.75.

[434] *La Mémoire collective*, p.211.

[435] Cf. Poincaré, *La Valeur de la science*, p.154.

permis de réussir. Par conséquent, elles ne sauraient être parfaitement arbitraires. Le conventionnel et l'arbitraire ne sont donc pas coextensifs.

On lit ainsi, à l'article « Convention » du *Vocabulaire* de Lalande que le terme de « convention » est problématique, car il suggère l'idée que les règles et les lois choisies par les scientifiques seraient *arbitraires*, sans rapport, donc, avec la nature des choses[436]. Pourtant, chez Poincaré, l'idée de « convention » est si peu liée à celle d' « arbitraire » qu'il affirme, par exemple, que si les lois naturelles changeaient à l'échelle d'une génération, nous changerions de langage *en conséquence*, et le langage des hommes d'autrefois nous deviendrait incompréhensible[437]. Cela se justifie : si les conventions naissent d'un besoin d'*adaptation* de l'espèce à la nature, ce ne sont alors pas des règles dont rien, dans la réalité, ne justifie l'adoption.

La quête de l'*utile* et de l'*adaptation* interdit donc d'admettre que les conventions relèvent d'un choix arbitraire. Et même, elle interdirait presque d'admettre qu'elles relèvent d'un choix tout court : soit il faut s'adapter, et alors on n'a *pas* vraiment le choix ; soit nous héritons des choix faits en des temps ancestraux, et alors on n'a *plus* vraiment le choix ; soit c'est la sélection naturelle qui explique le choix, et alors on n'a *jamais* vraiment eu le choix[438].

Ainsi, si les conventions ne sont pas choisies de manière arbitraire, ou pas complètement arbitraire[439], la question de la *nécessité* et de l'*immutabilité* des lois de la nature retrouve un sens, même dans une perspective conventionnaliste.

Poincaré examine cette question en deux temps. D'abord, il pose la question de la *possibilité épistémique* de la variabilité des lois : les hommes peuvent-ils *croire* que les lois scientifiques sont variables ? – Il répond que même si l'on ne peut démontrer leur immutabilité et leur nécessité, nous avons toutes les raisons de *faire comme si* elles n'étaient pas contingentes, sans quoi la science n'avancerait pas[440]. Ensuite, il pose la question de la *possibilité physique ou métaphysique* de leur

---

[436] *Vocabulaire…*, art. ''Convention'', p.188.

[437] Cf. Poincaré, *Dernières pensées*, p.22.

[438] Chez certains, comme Duhem, « le libre choix de l'inventeur » est à ce point « guidé, conditionné, d'une manière plus ou moins consciente, par une infinité de circonstances extérieures ou intérieures », que l'on en vient à douter qu'il s'agisse véritablement d'un choix (*La Théorie physique, son objet, sa structure*, p.348).

[439] Ce point de vue conventionnaliste sur les conventions n'est évidemment pas celui de tous les conventionnalistes. Cf. l'article critique de Poincaré sur l'épistémologie de Le Roy, in *La Valeur de la science*, ch. X. – Sur le nominalisme de Le Roy, cf. Brenner, *Les Origines françaises de la philosophie des sciences*, p.62*sq*.

[440] Cf. Poincaré, *Dernières pensées*, p.28 : « il n'est pas une seule loi que nous puissions énoncer avec la certitude qu'elle a toujours été vraie dans le passé (…), je dirai plus, avec la certitude qu'on ne pourra

variabilité : les lois de la nature pourraient-elles varier *réellement* ? Pour Poincaré, cette question n'a pas de sens : des lois immuables seraient les lois du monde des choses en soi, dans lequel les choses ne peuvent pas varier, et pour lequel, donc, la question ne se pose pas de savoir si ses lois varient[441]. La question se pose seulement dans un monde où le temps passe : or dans un tel monde – le nôtre –, si une loi évolue, c'est, selon Poincaré, *une seule et même loi* qui évolue, même si la formulation actuelle n'a plus rien de commun avec celle du début[442].

Poincaré garantit ainsi, non pas la nécessité et l'immutabilité des lois – qu'il n'exclut pas cependant –, mais *l'intérêt* qu'il y a à croire en la nécessité et en l'immutabilité des lois – ou encore, pourrait-on dire, la *nécessité* qu'il y a à croire en la *nécessité*.

La manière dont il pose la question de la nécessité des lois de la nature révèle qu'il entend ces notions de « nécessité » et de « nature » d'une manière bien différente de Kant. Pour Kant, les lois de la *nature* sont les lois non pas d'une *chose en soi*, extérieure à l'esprit, mais de l'ensemble des *phénomènes* : « l'entendement est lui-même la source des lois de la nature, et par conséquent de l'unité formelle de la nature »[443]. Les règles de l'entendement sont une législation pour la nature, et c'est ce qui garantit l'*objectivité* et la *nécessité* des catégories : la nature ne peut pas ne pas se conformer aux lois de l'entendement, sans quoi elle ne serait rien pour moi. Par conséquent, les lois de la nature ne peuvent pas ne pas être nécessaires, sinon elles ne seraient pas des lois de la nature.

Les conventionnalistes rejettent cette compréhension kantienne de la nature : elle nous enferme, selon Boutroux, dans un dilemme : ou bien la nature se conforme toujours à nos catégories, et alors nous ne pouvons plus distinguer ce qui relève de la spontanéité de l'entendement, de ce qui n'en relève pas ; ou bien la nature ne se conforme pas toujours à nos catégories – et alors, qui de notre esprit ou de la nature a tort ?[444] D'un point de vue conventionnaliste, on ne peut affirmer, à la manière de Kant, que les lois de la nature sont des lois nécessaires *parce que* ce sont les lois de notre entendement : si la nature était l'œuvre de notre esprit, on ne pourrait pas faire d'erreur à son sujet ; ou bien en en faisant, on démontrerait qu'elle n'est pas l'œuvre de notre esprit.

---

jamais démontrer qu'elle a été fausse autrefois. Et néanmoins, il n'y a rien là qui puisse empêcher le savant de garder sa foi au principe de l'immutabilité… ».

[441] Cf. *ibid*., p.29.

[442] Cf. l'image de la courbe continue pour représenter la loi scientifique dans *La Valeur de la science*, p.177.

[443] *CRP*, A127.

[444] Cf. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, p.36. Cf. également *La philosophie de Kant*, p.104.

2.2.2. Nécessité et arbitraire dans l'approche conventionnaliste de Mauss

Nous venons de constater qu'à l'approche de l'idée d' « arbitraire », le conventionnalisme freinait des quatre fers. Les conventions ne s'imposent pas à nous de manière inéluctable et nécessaire, comme les formes de l'intuition pure ou comme les catégories de Kant ; mais elles ne sont pas pour autant choisies arbitrairement.

En revanche, cette idée d' « arbitraire » n'a pas effrayé les anthropologues français : ceux qui ont développé une approche conventionnaliste des phénomènes culturels n'ont pas manifesté les mêmes réticences. Bien plutôt, c'est parce qu'ils ont considéré les phénomènes culturels comme étant *irréductiblement arbitraires*, qu'ils ont pu les étudier comme des phénomènes en eux-mêmes *irréductibles* à leurs conditions matérielles d'émergence.

En effet, si le phénomène culturel n'ajoutait pas quelque chose d'arbitraire par rapport au phénomène physique ou biologique qui lui sert de support, il n'y aurait pas à distinguer ces deux genres de phénomènes. Par exemple, s'il n'était pas arbitraire de saluer de la main droite plutôt que de la main gauche, ce geste n'aurait rien de culturel : il s'expliquerait tout entier par l'étude biologique des comportements humains, comme on explique la nécessité dans laquelle se trouvent les êtres humains de manger et de dormir. Pour le dire autrement, et dans les termes de Ryle[445] : seule la description de l'arbitraire de certains phénomènes explique qu'une « description épaisse » (*thick description*) soit plus épaisse qu'une « description mince » (*thin description*). En restituant l'arbitraire d'un contexte culturel, elle restitue la *signification* du phénomène décrit ; or il n'y a pas de signification sans arbitraire.

[445] Le concept forgé par Ryle de « description épaisse » a pour fonction de distinguer la couche culturelle des faits, des autres couches. L'exemple célèbre qu'il donne est celui du *clin d'œil*. Si un garçon cligne de l'œil de manière involontaire, et un autre dans le but de donner un signal à un ami, les deux actions, telles qu'elles se donnent à l'observation, sont sensiblement les mêmes ; un troisième garçon qui imiterait le premier pour se moquer de lui ferait la même chose que les deux autres. Les actions de ces trois garçons sont identiques (tous trois clignent de l'œil) du point de vue d'un observateur qui ignorerait le code socialement admis selon lequel on cligne de l'œil pour indiquer quelque chose : elles doivent donc être décrites d'une manière différente si l'on veut percevoir la différence entre elles. Autrement dit, une seule « description mince » (*thin description*) leur convient (les trois garçons baissent la paupière droite de manière rapide) mais seule une « description épaisse » (*thick description*) permet de les distinguer et de leur donner le sens qui convient. D'un point de vue ethnologique, c'est seulement grâce à une description épaisse que la différence entre les trois actions apparaît, car une telle description restitue le sens que ces actions revêtent, c'est-à-dire ce que les acteurs pensent qu'ils font et ce que les récepteurs perçoivent qu'ils font – ce sens étant fonction de la manière dont ces actions s'inscrivent dans un certain contexte culturel. Comme le dit Geertz, qui emprunte à Ryle son concept, la *thick description* fait apparaître « a stratified hierarchy of meaningful structures » (*The Interpretation of Cultures*, p.7).

C'est Mauss qui insiste le plus souvent sur le caractère arbitraire de l'ensemble des phénomènes sociaux et culturels – qu'il s'agisse de représentations ou de pratiques – en raison du fait qu'il reconnaît le *symbolique* comme un caractère essentiel du social[446] :

> « *Tout phénomène social* a en effet un attribut essentiel : qu'il soit un symbole, un mot, un instrument, une institution ; qu'il soit même la langue, même la science la mieux faite ; qu'il soit l'instrument le mieux adapté aux meilleures et aux plus nombreuses fins, qu'il soit le plus rationnel possible, le plus humain, *il est encore arbitraire*. »[447]

Dès leur ''Esquisse d'une théorie générale de la magie'' (1903), Hubert et Mauss se rangent du côté d'un conventionnalisme que l'on peut dire « fort » : les jugements magiques sont compris par eux comme des « quasi-conventions », que l'imagination magique établit en *choisissant arbitrairement* des propriétés de choses pour les faire entrer en correspondance avec d'autres propriétés, par une *synthèse arbitraire* reposant sur la catégorie *a priori* de *mana*. Les systèmes de classification sont ainsi compris comme étant purement *conventionnels* et *arbitraires* : l'attribution de propriétés à une planète et la subordination des substances à leurs planètes respectives sont l'objet de « conventions sociales » ou de « correspondances symboliques » entre des éléments « choisis » de manière « arbitraire »[448] ; la « qualité magique d'une chose lui vient donc d'une sorte de convention »[449].

Qu'une représentation collective soit très rationnelle et très utile, et que l'on croie qu'elle correspond à une réalité objective – cela ne retire rien au fait qu'elle est toujours arbitraire. Il est, par exemple, bien plus rationnel et utile de prendre pour base de mesure du temps la rotation de la Terre plutôt que les pulsations du cœur du Dalaï-Lama – mais cela ne fait pas du premier système de mesure un système plus objectif que le second ; cela ne retire donc rien au fait qu'en l'adoptant, on fasse un choix arbitraire[450].

Pour Mauss, le propre d'une représentation collective, c'est qu'« il ne s'agit pas d'une représentation unique d'une chose unique, mais d'une représentation choisie arbitrairement, ou plus ou moins arbitrairement, pour en *signifier* d'autres et pour commander des pratiques »[451]. Il y a, entre les représentations collectives et les représentations individuelles, la même différence qu'entre l'*intuition* et le *concept* chez Kant : le concept subsume sous lui *diverses représentations*, alors que l'intuition est

---

[446] Sur cette thèse, cf. Karsenti, *L'Homme total*, p.221*sq*.

[447] ''Les civilisations, éléments et formes'', in *Œuvres 2*, p.470.

[448] Hubert et Mauss, ''Esquisse'', p.71.

[449] *Ibid*., p.96.

[450] Nous empruntons cet exemple à Schlick (*Théorie générale de la connaissance*, p.125-126).

[451] ''Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie'', in *SA*, p.294-295 ; le verbe « signifier » est souligné par nous.

une représentation du *singulier*[452]. Pour Mauss, c'est parce que les représentations collectives ne sont pas des représentations du singulier qu'elles sont arbitraires : une représentation collective, en tant qu'elle renvoie à d'autres représentations, peut seulement être comprise sur le modèle du *signifiant*, dont le lien avec le *signifié* est établi de manière arbitraire ; autrement dit, les représentations collectives ont un aspect *symbolique* qui leur est essentiel.

D'un point de vue conventionnaliste, les propositions *nécessaires* doivent être comprises non comme des *descriptions de faits*, mais comme des *règles* pour se représenter des faits et pour agir en conséquence. La proposition « la racine jaune guérit la jaunisse »[453] peut être considérée comme une *convention*, en vertu de laquelle la couleur est *arbitrairement* choisie pour établir une relation *arbitraire* entre des choses dont on fait l'expérience (la racine et la maladie). En droit, toute autre propriété de tout autre objet aurait pu être préférée : la preuve en est que l'on n'aurait jamais pu anticiper, ou savoir *a priori*, que ce serait une couleur – plutôt qu'une autre propriété –, et cette couleur – et non telle autre –, qui seraient choisies pour distinguer la racine médicinale, et lui associer, au sein du système classificatoire, la maladie qu'elle est censée guérir. « [*Le*] *principe d'une classification ne se postule jamais* »[454], écrit Lévi-Strauss – pas plus que ne se postulent les objets, et les propriétés de ceux-ci, que choisissent de classer les classifications.

La nécessité des propositions de ce type n'a donc rien d'*objectif*, puisqu'elle dépend seulement de ce que les institutions, ou des groupes plus restreints tels que les sociétés magiques, *choisissent arbitrairement* de reconnaître comme croyances légitimes, en décidant d'adopter certaines conventions et en garantissant que les membres du groupe y adhèrent.

*

En conclusion, il est remarquable que l'approche conventionnaliste des phénomènes sociaux et culturels que Durkheim et Mauss développent, chacun à leur manière, suit d'assez près la conception conventionnaliste du rapport des conventions à l'*expérience* et à la *vérité* ; mais elle s'en éloigne beaucoup lorsqu'il est question de la *nécessité* des conventions. En effet, le conventionnalisme ne se débarrasse pas de la nécessité dans le but de faire de l'arbitraire le principe sur lequel se fonde le libre choix des conventions. Au contraire : il refuse l'arbitraire, ou cherche à en restreindre au maximum la portée.

Ce n'est pas le cas des anthropologues français influencés par le conventionnalisme, au premier rang desquels il faut compter Hubert et Mauss : ils revendiquent, eux, le caractère irréductiblement

[452] Cf. *CRP*, A24 / B39.

[453] Sur cet exemple, voir l''‘Esquisse'', p.70 ; nous y reviendrons plus longuement au cours de notre troisième chapitre.

[454] *PS*, p.79.

arbitraire des phénomènes sociaux et culturels. Nous verrons en temps utile que c'est cette extension démesurée de l'arbitraire qui poussera l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss à divorcer d'avec le conventionnalisme. Il apparaîtra que dès lors que ce divorce sera consommé, Lévi-Strauss retrouvera la problématique kantienne des « contraintes mentales »[455] : apparemment, la nécessité kantienne fait son retour dès que l'arbitraire conventionnaliste ne règne plus en maître…

Avant d'en arriver là, il nous semble utile de nous pencher sur l'analyse conventionnaliste du concept d' « espace », et sur la critique de la théorie kantienne de la connaissance qu'elle renferme. C'est là qu'on voit le mieux la manière dont l'anthropologie française, à ses débuts, s'est emparée du problème des catégories.

[455] Lévi-Strauss, *CC*, p.18.

B. La critique conventionnaliste du concept kantien d' « espace »

1. La fonction sociale des conventions spatiales

D'un point de vue anthropologique, l'espace est une catégorie. Une catégorie est une représentation collective. Donc, comme toutes les représentations collectives, et, plus généralement, comme tout ce qui est collectif, le concept d' « espace » existe afin de remplir une certaine *fonction*.

Pour Durkheim, en effet, les catégories ont une *fonction sociale*, qui consiste en cela qu'elles garantissent un minimum de « conformisme logique »[456] entre les membres d'une même société : si les membres d'une société « n'avaient pas une conception homogène du temps, de l'espace, de la cause, du nombre, etc., tout accord deviendrait impossible entre les intelligences et, par suite, toute vie commune »[457].

Pour le bon déroulement de la vie commune, il n'y a donc aucune différence à faire entre les concepts d'espace et de temps, et les autres catégories. Par exemple, une conception homogène et commune de la *cause* est tout aussi nécessaire ou utile qu'une conception homogène et commune de l'*espace* et du *temps* : sans la première, une société s'entendrait sur le sens des cérémonies, mais ne saurait ni où, ni quand se retrouver pour les exécuter ; sans la deuxième, on saurait où et quand se donner rendez-vous, mais pour rien. Le besoin d'une représentation commune du temps et de l'espace naît essentiellement du besoin de *coopérer*[458], c'est-à-dire de se *coordonner* avec les autres membres de la société : la coordination est, en effet, la condition de possibilité de toute société et de toute vie en société[459].

---

[456] *FEVR*, p.24. Namer parle d'un « entendement collectif utile à la cohérence sociale » (*Court traité de sociologie de la connaissance*, p.63). – Cette notion de « conformisme » est thématisée par les anthropologues que nous étudions dans ce travail. Cf. la notion de « conformisme obligatoire » chez Lévy-Bruhl, *MP*, p.570-571. Cf. également, dans un autre registre, le propos de Lévi-Strauss au sujet du double principe du « conformisme général » et du « particularisme de clocher », qui justifie que l'on traite la culture par analogie avec la musique (*PS*, p.119).

[457] *FEVR*, p.24.

[458] Cf. Durkheim, *ibid*., p.22 : « [les] représentations collectives sont le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais dans le temps… ».

[459] Pour être tout à fait précis, Durkheim soutient dans un premier temps que les sociétés à solidarité *mécanique* se forment par la *juxtaposition* des segments qui les composent, et les sociétés à solidarité *organique* par la *coordination* de leurs éléments (cf. *DTS*, p.157). Il lui faudra pourtant admettre que les premières sociétés reposent elles aussi, fondamentalement, sur un principe de coordination, puisque toute classification repose sur des rapports de coordination.

Les rapports de coordination (et de subordination) sont *conventionnellement* établis, puisque ni l'*ordre*, ni la *subordination*, ni la *coordination* ne sont donnés dans la nature : ils y sont pensés ou introduits par la société. Puisque l'institution des représentations collectives de l'espace et du temps vise à résoudre conventionnellement des problèmes de coordination, l'espace et le temps ne peuvent donc plus être compris à la manière de Kant, comme relevant du domaine de l'intuition. L'espace et le temps ne sont pas des formes de l'intuition, mais des catégories, en ce sens que les catégories constituent le fond de connaissances (et non d'intuitions) partagées[460] par une société, qui lui permettent de se coordonner et donc d'exister. L'institution des catégories de l'espace et du temps résulte d'un accord, le plus souvent tacite, des membres d'une même société sur les façons de mesurer les distances et les moments[461]. Elle dépend de l'utilisation d'instruments de mesure, de l'utilisation de signes, de l'introduction de divisions et de différenciations dans la durée et dans l'étendue, de l'attribution de « valeurs affectives » à des régions, etc. – autant de moyens de marquer *conventionnellement* une différence entre leurs parties[462]. La détermination conventionnelle du contenu des catégories d'espace et de temps en rappelle sans cesse l'origine sociale.

L'insistance de Durkheim sur le caractère *social* du besoin de coordination *sociale* lui permet de distinguer sa conception de l'espace et du temps de celle de Kant, pour qui l'espace et le temps sont des intuitions présentes dans le sujet recevant passivement le donné. Mais son insistance sur le caractère social de ces concepts permet également à Durkheim de distinguer sa démarche de celle des empiristes. Nous verrons au chapitre suivant que tel est bien le projet de Durkheim : dépasser l'apriorisme kantien aussi bien que l'empirisme.

Précisons alors ce qui distingue la conception durkheimienne des conventions de celle des empiristes. C'est à Hume que l'on peut brièvement s'intéresser. Pour Hume comme pour Durkheim, la convention constitue une réponse à un *problème de coordination*[463]. Mais Hume forge son concept de

---

[460] Sur le concept de ''connaissance partagée'', cf. Paternotte, ''Sens commun et connaissance commune'', p.562*sq*.

[461] Sur cette conception conventionnaliste du temps défendue par Durkheim, cf. Bloch, *L'Anthropologie et le défi du cognitif*, p.100-101.

[462] Halbwachs insiste sur le caractère conventionnel de ces divisions : « les divisions du temps, la durée des parties ainsi fixées, résultent de conventions » (*La mémoire collective*, p.143).

[463] Cette notion de « problème de coordination » provient de la théorie des jeux ; elle est utilisée par Lewis pour décrire les situations typiques dans lesquelles les acteurs ont à se mettre d'accord sur des conventions : c'est ainsi qu'il interprète l'exemple pris par Hume de la convention entre des rameurs (*Traité de la nature humaine*, III, II, II, tr.fr., p.90). Sur cet exemple de Hume et sa lecture par Lewis, cf. Le Jallé, ''La convention : ce que Lewis doit (ou non) à Hume'', p.253-260. Cf. également Paternotte, *ibid.*, notamment p.566*sq*.

« convention » dans une perspective utilitariste et individualiste, qui néglige le fait que les conventions sont des institutions :

> « Ce n'est qu'un sens général de l'intérêt commun (…). J'observe qu'il sera de mon intérêt de laisser autrui en possession de ses biens, *pourvu* qu'il agisse de même avec moi. Quand ce sens commun de l'intérêt est mutuellement exprimé et qu'il est connu des deux, il produit une résolution et un comportement qui lui correspondent. Et cela, on peut l'appeler avec assez d'à-propos une convention ou un accord entre nous. »[464].

Les conventions dont il s'agit chez Hume découlent d'un *consensus* entre des sujets indépendants les uns des autres, alors que les catégories des anthropologues sont des notions communes pour la seule raison qu'elles sont *instituées*, et non parce que les membres d'une société sont tombés d'accord à leur sujet[465] ; il peut d'ailleurs arriver qu'elles ne fassent pas consensus (comme c'est le cas, chez nous, avec le passage à l'heure d'hiver).

Pour Hume, l'adoption d'une convention naît de la conscience qu'un individu a de ses propres intérêts. C'est dire qu'il n'y a rien de social là-dedans. En effet, pour Durkheim, comme on sait, une des marques du social, c'est son *extériorité* par rapport à l'individu ; par conséquent, le sentiment *intérieur* qu'un individu a de ses intérêts ne joue pas de rôle dans le choix des conventions. La coordination est un fait *social*, qui doit donc s'expliquer par le social, et par ce qu'il y a d'individuel en l'homme. Ainsi, ce n'est pas parce que j'ai intérêt à suivre une règle que je la suis : c'est parce que c'est la règle[466]. Si certains durkheimiens, tels qu'Halbwachs, attribuent à la faculté de se coordonner une origine individuelle[467], à tout le moins les individus ne se coordonnent-ils pas par intérêt, mais seulement parce qu'il est normal, c'est-à-dire conforme à la norme, de le faire.

---

[464] Hume, *Traité de la nature humaine*, III, II, II, tr.fr., p.90.

[465] Sur la différence entre l'*intersubjectif*, qui relève du consensus, et le *commun*, qui n'en relève pas, cf. Descombes, *Les Institutions du sens*, p.291*sq*. – Si l'on réserve le terme de « convention » à la notion qu'a en vue ici Hume, on peut alors dire qu' « il n'y a pas d'institutions intersubjectives, mais seulement des conventions » (*ibid.*, p.308). Mais en accord avec ce que Douglas appelle l' « approche conventionnaliste » (*Comment pensent les institutions*, p.80), nous continuons de prêter à ce terme de « convention » une dimension sociologique et anthropologique.

[466] Sans que l'on puisse ici s'étendre longuement sur ce sujet, il faut relever que les conceptions morales des anthropologues français sont très voisines de celles de Kant : cf. en particulier Durkheim, ''Détermination du fait moral'', in *SP*, p.42. Cf. également Lévi-Strauss, qui se qualifie d' « hyperkantien », en ce qu'il « englobe la vie morale dans la problématique de la raison pure » (*DPDL*, p.224).

[467] Cf. *Les Cadres sociaux de la mémoire*, p.69-70 : « il y aurait dans l'esprit de tout homme normal vivant en société une fonction de (…) coordination des images, qui lui permet d'accorder son expérience et ses actes avec l'expérience et les actes des membres de son groupe. » – Mauss insiste, quant à lui, sur l'importance de l'éducation du *sang-froid*, qui permet l' « inhibition de mouvements désordonnées ; ce

*

En résumé, concevoir l'espace comme une catégorie dotée d'une certaine fonction sociale, c'est renvoyer dos-à-dos l'apriorisme kantien et l'empirisme : le premier n'y voit rien de conceptuel, donc rien de conventionnel ; le second n'y voit rien de spécifiquement social.

2. La fonction intellectuelle des conventions spatiales

Comment passe-t-on de la fonction sociale des catégories à leur fonction intellectuelle ? Les conventions, avons-nous dit, sont choisies d'abord, et fondamentalement, pour répondre à un *besoin social* de *coordination* et de *coopération* entre les membres d'une même société. Or, du besoin social de se coordonner naît le besoin social et intellectuel de coordonner les pensées des membres d'une même société, et donc le besoin intellectuel, pour chaque individu, de *coordonner* et d'*ordonner* ses pensées.

Descombes affirme que « le problème de l'anthropologie structurale n'est pas principalement celui de la cohésion sociale, il est beaucoup plus celui de la cohésion intellectuelle »[468]. Chez Durkheim, les deux problèmes ne sont pas distincts, puisque le fonctionnement de l'esprit est le reflet de l'organisation sociale qui en conditionne les représentations – thèse que désapprouvera Lévi-Strauss[469]. Les catégories peuvent donc être considérées comme les conditions de la coordination *sociale*, mais également comme les conditions de la coordination, ou de la cohésion, *intellectuelle*.

2.1. Espaces pluriels

2.1.1. Possibilité et concevabilité d'autres espaces

Nous l'avons dit plus haut : l'espace, ou les espaces, ne peuvent être conçus comme les produits de constructions conventionnelles qu'à la condition qu'on ne comprenne pas l'espace comme une forme de l'intuition pure, à la manière de Kant. Cette conception kantienne de l'espace amène, en effet, à concevoir les propriétés de l'espace comme des propriétés *nécessaires*, et donc à juger inadmissibles la

retardement permet une réponse ensuite coordonnée de mouvements coordonnés partant alors dans la direction du but choisi. Cette résistance à l'émoi envahissant est quelque chose de fondamental dans la vie sociale et mentale » (''Les Techniques du corps'', in *SA*, p.385).

[468] *La Denrée mentale*, p.89.

[469] Cf. *TA*, p.121. – Plus généralement, Lévi-Strauss rejette le fonctionnalisme : cf. *AS*, p.22*sq*.

possibilité et la concevabilité d'espaces dotés de propriétés différentes. Or, puisque la concevabilité des géométries non euclidiennes démontre le caractère *conventionnel* des propriétés que nous attribuons à l'espace, l'on est en droit d'affirmer, comme le fait Poincaré, que « [l'espace] euclidien n'est pas une forme imposée à notre sensibilité, puisque nous pouvons imaginer l'espace non euclidien »[470].

Pour soumettre cette proposition, Poincaré doit au préalable distinguer entre l'*espace géométrique* et l'*espace représentatif*, les deux sortes d'espace ayant des propriétés contraires[471]. En distinguant entre ces deux espaces, Poincaré distingue entre, d'une part, un espace qui m'est propre, puisque mes sensations me sont propres et sont incommunicables, et, d'autre part, l'espace de la géométrie (ou plutôt, d'une certaine géométrie, qui n'est pas toute la géométrie), qui est le même pour le raisonnement de tous les êtres constitués comme moi, vivant dans le même monde que moi, et ayant adopté les mêmes conventions que moi. De surcroît, il distingue entre plusieurs espaces représentatifs (l'espace visuel, l'espace tactile, l'espace moteur), qui n'ont pas, eux non plus, les mêmes propriétés que l'espace euclidien.

L'espace euclidien est défini par un ensemble de propriétés qui, si d'autres propriétés leur étaient préférées, définiraient un autre espace. Il n'est donc rien d'autre qu'un ensemble de conventions, par quoi il se distingue de l'espace représentatif.

Pour déterminer le caractère conventionnel de la construction des espaces (tels que l'espace de la géométrie euclidienne), la notion fondamentale utilisée par Poincaré est celle de « groupe »[472], et la manière dont il l'expose montre on ne peut mieux ce qu'elle a d'incompatible avec le concept kantien d'« espace » :

> « Ce qui est l'objet de la géométrie, c'est l'étude d'un ‘‘groupe’’ particulier ; mais le concept de groupe préexiste dans notre esprit au moins en puissance. Il s'impose à nous, non comme forme de notre sensibilité, mais comme forme de notre entendement. »[473].

---

[470] *La Valeur de la science*, p.59.

[471] Cf. *ibid*., p.78*sq*.

[472] Cette notion de « groupe », fondamentale pour la géométrie, l'est également deux fois pour l'anthropologie française. D'une part, l'explication anthropologique des systèmes de classification est une explication de l'origine des *regroupements* des choses en classes, par la considération des *groupes* sociaux qui leur servent de modèle (cf. *QFPC*, p.17) ; cette définition du « groupe » est sans rapport avec celle des mathématiques, sinon par analogie. D'autre part, Lévi-Strauss utilise la notion de « groupes de transformations » pour désigner l'ensemble des variantes d'un mythe dont la structure reste la même : « les divergences apparentes entre les versions doivent être traitées comme autant de produits des transformations qui s'opèrent au sein d'un groupe » (*CC*, p.146). Cette notion de « groupe » est cette fois-ci directement empruntée aux mathématiques.

[473] *La Science et l'hypothèse*, p.93.

Une géométrie est l'étude d'un *groupe de transformations*, et parmi les groupes possibles, celui des transformations de la géométrie euclidienne est le plus commode en ce qu'il est le plus proche de l'expérience que nous faisons des déplacements des solides naturels. Le concept de « groupe », *condition de possibilité de la construction des espaces géométriques*, n'est en aucune façon la *condition de possibilité de la sensibilité*, comme l'est pour Kant l'espace, forme de l'intuition pure : il ne sert pas à la formation de l'espace de nos sensations externes, mais permet de comparer et de raisonner sur les corps dont nous faisons l'expérience. L'espace géométrique, en effet, est autre chose que les espaces (tactiles, visuels, etc.) de nos sensations, et c'est la raison pour laquelle il ne s'impose pas à nous de manière nécessaire. Plusieurs groupes sont ainsi envisagés par Poincaré, permettant la construction de plusieurs espaces, plus ou moins commodes, dans lesquels il est possible de raisonner.

Pour Kant, l'espace, tel qu'il est décrit et utilisé par la géométrie euclidienne, « est *la seule* forme de tous les phénomènes des sens externes » c'est-à-dire la condition « sous laquelle *seulement* est possible *pour nous* une intuition externe »[474]. « Pour nous », cela veut dire qu'un être qui n'intuitionnerait pas dans l'espace ne serait pas humain (mais peut-être divin) ; et l'espace dont il s'agit ici paraît bien être celui de la géométrie euclidienne[475]. De sorte que si « nous ne pouvons juger des intuitions que peuvent avoir d'autres êtres pensants, et savoir si elles sont liées aux conditions qui limitent *notre* intuition et sont *pour nous* universellement valables »[476], nous pouvons à tout le moins juger que ces autres êtres pensants ne sont pas des êtres humains, puisque les conditions de leur intuition ne sont pas comprises dans la sphère de *notre* universalité.

Pour Poincaré, au contraire, il est tout à fait possible de *concevoir* des espaces structurellement différents du nôtre, et il est tout à fait possible que des êtres construisent un espace aux propriétés différentes du nôtre. Les fictions dont il se sert pour étayer sa thèse sont bien connues : dans un monde peuplé d'individus dont la complexion serait différente de la nôtre, ou dans un monde dont les lois naturelles elles-mêmes seraient différentes, les principes choisis auraient toutes les chances d'être différents. Si, par exemple, les solides s'y dilataient en se déplaçant – ce que nous pouvons quant à nous tout à fait *concevoir* – les habitants de ce monde ne seraient pas enclins à admettre l'axiome que nous admettons implicitement, selon lequel une figure ne se déforme pas quand elle est déplacée dans l'espace géométrique. En effet, cet axiome, qui correspond approximativement aux propriétés des solides naturels de notre monde, n'aurait plus rien de commode. De plus, pour Poincaré, contrairement à l'hypothèse faite par Kant, ces êtres dont l'espace et la géométrie ne seraient pas les mêmes que les

[474] *CRP*, A26 / B42 ; nous soulignons.

[475] Cf. *CRP*, A25 / B41. – Voir cependant, contre cette interprétation de l'espace de l'exposition métaphysique de l''‘Esthétique transcendantale'' comme espace euclidien, les analyses de Fichant (''Espace esthétique et espace géométrique chez Kant''), que nous avons évoquées dans notre chapitre précédent.

[476] *CRP*, A27 / B43. Nous soulignons.

nôtres, « conserveraient quelque chose d'humain »[477], par quoi la traductibilité de leur langage géométrique dans le nôtre serait garantie.

2.1.2. Éducation, apprentissage tacite, espaces

On l'a dit : pour justifier le caractère conventionnel des propriétés attribuées à l'espace, Poincaré a recours, à la suite d'Helmholtz, à des *fictions*[478], dont le but est de montrer qu'un monde aux propriétés différentes de celles du nôtre conduirait un géomètre qui y habiterait, à faire des choix différents de ceux que font le géomètre euclidien dans le monde dont nous connaissons les lois.

Au cours de ces fictions, Poincaré insiste sur le rôle de l'*éducation* dans l'élaboration de notre représentation de l'espace : « des êtres dont l'éducation se ferait dans un milieu où ces lois seraient ainsi bouleversées pourraient avoir une géométrie très différente de la nôtre »[479]. L'espace euclidien ne s'impose donc pas à nous de manière *a priori* et *nécessaire*, à la manière de la forme de l'intuition pure en quoi il consiste pour Kant, mais il est *acquis* grâce à un enseignement dont le contenu est *adapté* au monde dans lequel nous vivons. En droit, il pourrait nous être enseigné un espace aux propriétés différentes, quoiqu'il serait alors moins commode de « s'y retrouver », pour ainsi dire.

Mais en fait, l'éducation n'enseigne rien d'arbitraire : « l'éducation a été faite par notre monde actuel »[480], en ce sens que si nous raisonnons plus commodément sur les corps extérieurs comme s'ils étaient situés dans l'espace euclidien, c'est cet espace qui va nous être enseigné. L'éducation est donc toujours faite dans, par et en vue d'un monde, parce qu'elle est ce qui permet à un individu de s'adapter au mieux au monde qu'il habite : l'expérience nous guide dans le choix des propriétés que nous attribuons à l'espace ; une éducation différente, faite dans et en vue d'un monde différent, amènerait vraisemblablement à construire un espace aux propriétés différentes, mieux adaptées aux impressions provenant des choses de ce monde-là[481].

---

[477] Poincaré, *La Valeur de la science*, p.169.

[478] Voir notamment, dans *La Science et l'hypothèse*, la fiction d'un monde peuplé d'êtres infiniment plats (p.65s*q*), et la fiction d'un monde dont les objets se dilatent sous l'effet de la chaleur (p.89*sq*.). – Sur ces fictions, cf. Brenner, *Les Origines françaises de la philosophie des sciences*, p.39-42.

[479] *La Science et l'hypothèse*, p.88.

[480] *Ibid*., p.77.

[481] Cf. *ibid*., p.94 : « [des] êtres qui y feraient leur éducation trouveraient sans doute plus commode de créer une géométrie différente de la nôtre, qui s'adapterait mieux à leurs impressions. »

Le rôle de l'éducation dans l'apprentissage de l'espace est bien exposé par Poincaré. On se doute que l'anthropologie française y insiste, elle aussi.

Pour démontrer que la catégorie d'espace n'est pas innée mais qu'elle a une origine sociale, l'anthropologie française souligne, comme on pouvait s'y attendre, le rôle de l'éducation dans la formation de l'esprit humain : comme l'affirment Durkheim et Mauss, l'esprit en resterait à des distinctions rudimentaires et seulement sensibles (la droite/la gauche, le haut/le bas, l'avant/l'après, etc.), « si l'éducation ne venait lui inculquer des manières de penser qu'il n'aurait jamais pu instaurer par ses seules forces »[482], si, en l'occurrence, elle ne venait lui inculquer une représentation collective de l'espace. Tout comme pour Poincaré, les propriétés de la *catégorie* de l'espace ne sont pas *perçues* par les sens ; elles ne se trouvent pas non plus *a priori* dans l'intuition ; elles sont *acquises*, et par conséquent *variables* en droit. La variabilité dans les constructions conventionnelles des espaces est fonction de la commodité à laquelle on atteint : une convention est adoptée en fonction du monde dans lequel elle est adoptée[483]. L'éducation ne peut donc pas enseigner n'importe quoi : « la force des choses »[484] l'en empêcherait.

Si l'anthropologie et le conventionnalisme de Poincaré restreignent manifestement la part de liberté que les êtres humains ont dans le choix des conventions, il n'en demeure pas moins que la conception de l'espace qu'ils exposent rompt avec l'*unité*, la *fixité* et la *nécessité* dévolues par Kant à l'espace comme forme de l'intuition pure. Plus généralement, l'approche conventionnaliste des catégories conduit à considérer que c'est l'ensemble des catégories qui ne sont pas *immuables*. D'autres choses peuvent toujours, en droit, être enseignées.

Penchons-nous à présent de plus prêt sur ce qu'*apprendre un système de conventions* veut dire, et sur la nature de cet apprentissage : apprend-on tacitement, ou bien les conventions doivent-elles être formulées pour être enseignées ? Nous verrons que cette question plonge l'approche conventionnaliste dans un certain embarras.

*

[482] *QFPC*, p.17.

[483] Comte croyait lui aussi en la variabilité possible de la représentation de l'espace, en fonction du monde (ou plus précisément du *milieu*) dans lequel elle est forgée : « si ce milieu était liquide, au lieu d'être gazeux, notre *espace* géométrique serait sans doute conçu aussi comme liquide » (*Cours de philosophie positive*, 10ème leçon, p.156).

[484] On trouve cette formule dans les leçons que professe Durkheim sur la pédagogie de Rousseau (''La « pédagogie » de Rousseau. Plans des leçons'', in *Textes 3*, p.385). Cette autre formule fait écho à la manière dont les conventionnalistes justifient le choix des conventions : « Pourquoi il faut prendre la nature pour guide » (p.376).

L'espace euclidien fait l'objet d'une transmission ; il est du domaine de l'acquis, non du domaine des formes de l'intuition pure kantiennes. Mais cela n'implique pas forcément que l'espace, non plus que d'autres systèmes de conventions, fassent l'objet d'un *enseignement explicite*. Il paraît même douteux que des individus aient explicitement échangé des paroles pour en venir à s'accorder sur des représentations communes et homogènes, c'est-à-dire sociales, ou collectives. Par exemple, on n'apprend pas explicitement qu'une figure qui se déplace dans l'espace euclidien ne se déforme pas en se déplaçant : nous admettons cette convention *de manière tacite*, jusqu'au jour où, éventuellement, nous prenons pour objet de réflexion les propriétés de l'espace euclidien. Nous admettons cette convention de manière tacite parce qu'il nous semble naturel et commode de l'admettre. Pour autant, même si la représentation collective de l'espace, du moins certaines de ses propriétés, ne sont ni explicitement formulées, ni explicitement enseignées, – cela ne remet pas en question, pour les anthropologues, leur origine conventionnelle.

Les propriétés de l'espace euclidien ont donc été adoptées d'abord de manière tacite, et avant qu'Euclide n'en fasse la théorie. L'espace euclidien est plus vieux qu'Euclide – il est aussi ancien que la nécessité dans laquelle se sont toujours trouvés les individus d'adapter leur pensée au monde qu'ils habitent. Mauss affirme, en ce sens, que la géométrie est plus vieille que la formulation, dans les livres de géométrie, de ses axiomes et de ses théorèmes par les géomètres : « [un] bon nombre des théorèmes de la géométrie plane et de la géométrie dans l'espace ont été résolus sans avoir besoin d'être formulés consciemment, par les vannières (…) de toutes les Antiquités » ; ou encore : « le vêtement cousu suppose l'emploi de patrons, c'est-à-dire la connaissance confuse d'une espèce de géométrie descriptive »[485].

Cette compréhension de l'origine des conventions suppose que celles-ci n'ont pas nécessairement à être formulées avant, et afin, d'être adoptées : elles relèvent d'abord et fondamentalement de *croyances* et de *pratiques* qui paraissent instinctives en ce qu'elles ne sont pas le produit d'une conscience objectivante ; elles relèvent de ce que Bourdieu appelle « la connaissance par corps »[486].

Mais il y a, dans cette approche conventionnaliste, un problème, que Quine a thématisé dans son célèbre essai ''Truth by Convention'' (1936). On peut, dit-il, soutenir que nous adoptons des conventions « à travers notre comportement » avant que celles-ci ne soient, éventuellement, formulées – ce qui est le cas, par exemple, lorsque nous apprenons à parler ou à marcher[487]. Cependant, « en quoi

[485] Mauss, *ME*, respectivement p.65 et p.103. Cette idée vaut aussi pour les connaissances relevant de la Mécanique, sur lesquelles reposent l'emploi des pièges ou les jeux de ressorts (*ibid*., p.58).

[486] Cf. *Méditations pascaliennes*, p.187*sq*.

[487] Pour Mauss, le rythme de la marche, et même, le rythme de la respiration, sont conventionnels, c'est-à-dire acquis, relatifs à une certaine culture, et donc variables, puisqu'il s'agit de « techniques du corps ». Pourtant, on n'apprend pas *explicitement* à un enfant à respirer. Quant à la marche, si elle fait l'objet

consiste l'adoption de conventions antérieurement à leur formulation n'est pas clair ; un tel comportement est difficile à distinguer d'un comportement où l'on ne tiendrait aucun compte de conventions »[488]. Il semble donc difficile de soutenir que les conventions sont acquises tacitement, qu'elles n'ont pas besoin d'être formulées, qu'un comportement pourrait être conventionnellement réglé sans que les conventions sur lesquelles il se règle aient été au préalable explicitées : un comportement tacitement réglé par une convention ne se distingue pas, selon Quine, d'un comportement où l'on ne tiendrait pas compte de conventions[489]. Pour que la notion de « convention »[490] ait une force explicative, il faudrait donc plutôt lui attribuer le caractère d'être *délibérée* et *explicite*.

Or, Quine démontre que cela conduit à un raisonnement circulaire[491]. En nous appuyant sur l'argument de Quine, qui vise le conventionnalisme logique, nous proposerons trois illustrations de cette

---

d'un apprentissage explicite, sans doute le parent qui l'apprend à son enfant n'a-t-il pas conscience d'enseigner une certaine façon, conventionnelle, de marcher – laquelle se transmet donc tacitement. Cf. Mauss, ''Les Techniques du corps'', in *SA*, p.377 : l'enfant « est éduqué à la marche (…). Il reçoit les notions et les usages d'assouplissement, de respiration. » Cf. également *ME*, p.52.

[488] Quine, ''La Vérité par convention'', in *Les Voies du paradoxe*, p.198.

[489] La réponse suivante pourrait être apportée à l'argument de Quine : du point de vue des anthropologues français, il n'existe pas de comportements qui ne soient pas réglés par des conventions ; on ne peut donc pas imaginer à quoi ressemblerait un comportement « où l'on ne tiendrait pas compte de conventions », puisque de tels comportements n'existent pas chez l'homme. Cf. Durkheim, par exemple in *DTS*, p.338 : « [dans] l'humanité (…), et surtout dans les sociétés supérieures, ce sont les causes sociales qui se substituent aux causes organiques. C'est l'organisme qui se spiritualise ». – Mauss, quant à lui, parle de « montages physio-psycho-sociologiques de séries d'actes » (''Les Techniques du corps'', in *SA*, p.384). Les comportements reposant sur des conventions sont tout aussi naturels que les comportements naturels, et les comportements apparemment naturels sont en réalité réglés par des conventions. Dans son étude sur ''L'expression obligatoire des sentiments'', Mauss rappelle la formule de l'ethnographe Taplin, selon lequel il y a « une quantité conventionnelle de pleurs et cris » chez les femmes Narrinyerri ». Ce qu'il commente ainsi : « cette conventionalité et cette régularité n'excluent nullement la sincérité. (…) Tout ceci est à la fois social, obligatoire, et cependant violent et naturel » (*Œuvres 3*, p.275). Ainsi, le biologique en l'homme ne fournit pas « simplement la matière à la constitution de signes sociaux » (Karsenti, *ibid.*, p.188). Il y entre toujours déjà du symbolique qui le structure, et dont on ne saurait départir l'homme afin de l'observer tel qu'il serait en lui-même. – Enfin, Lévi-Strauss écrit, dans le sillage de Mauss, que « [tout] ce qui est humain est social » (*AS II*, p.355) ; cf. également *AS*, p.410-411. – En résumé, il n'y a pas à tenter de distinguer un comportement où l'on tiendrait tacitement compte de conventions, d'un « comportement où l'on ne tiendrait aucun compte de conventions », comme dit Quine, puisqu'il n'y a pas de « comportement où l'on ne tiendrait aucun compte de conventions ».

[490] Précisons que dans son essai, Quine parle seulement des conventions linguistiques.

[491] L'argument de Quine contre le conventionnalisme logique est celui de la *circularité de la dérivation de la logique à partir de conventions* : « si la logique doit procéder *médiatement* de conventions, on a besoin de la logique pour inférer la logique à partir de conventions » (*ibid*., p.196). Autrement dit, il n'y a de dérivation d'un énoncé spécifique à partir de conventions générales que si l'on admet la règle de

circularité à laquelle condamne le fait de considérer que les conventions doivent être explicitement formulées.

Première circularité. Les conventions sociales, qui créent et garantissent le « conformisme logique »[492], paraissent elles-mêmes conditionnées et garanties par un « conformisme logique » qui en rend possible l'adoption. En effet, si les membres d'une société ne supposaient pas que chacun, ou que la plupart des membres de cette société, vont se conformer aux conventions qu'ils adoptent, si donc ils ne possédaient pas déjà une certaine idée du « conformisme logique », les conventions censées instituer ce « conformisme logique » ne seraient jamais adoptées.

Deuxième circularité. Le langage suppose l'usage de concepts ; or, comme nous l'analyserons au chapitre suivant, l'élaboration des concepts suppose une certaine représentation de l'espace. Le langage ne peut donc pas servir à s'entendre sur une représentation commune de l'espace, puisqu'il est lui-même conditionné par une représentation commune de l'espace.

Troisième circularité. Une convention n'est choisie et respectée que si les individus présupposent qu'elle durera : il n'y aurait pas de conception homogène du temps si les manières de diviser le temps changeaient perpétuellement. Par conséquent, si une conception homogène du temps procède de conventions, une conception homogène du temps est pourtant requise pour reconnaître à la convention le pouvoir de garantir une conception homogène du temps.

*

En résumé, le paradoxe dans lequel l'essai de Quine, à parti duquel nous avons formulé les considérations que l'on vient de lire, enferme le conventionnalisme, est celui-ci. Ou bien les conventions sont tacitement admises, mais alors la différence entre adopter tacitement des conventions et ne pas adopter de conventions est difficile à élucider. Ou bien les conventions sont explicitement formulées et enseignées, mais alors l'explication est circulaire.

l'inférence logique, laquelle ne peut donc faire l'objet d'une convention sans que cela n'entraîne une régression à l'infini.

[492] *FEVR*, p.24.

2.2. Conventions et continuum

Analysons, pour terminer, la manière dont les différents concepts d'espace sont élaborés. La question que nous commençons à aborder ici s'avérera fondamentale dans la suite de notre travail, et nous y reviendrons souvent : il s'agit du problème du rapport entre le continu et le discontinu[493].

D'un point de vue conventionnaliste, l'espace est un système de conventions ; autrement dit, c'est un ensemble cohérent de discontinuités qui, conventionnellement introduites dans un continuum, le définissent comme un espace différent d'autres espaces possibles ou concevables. C'est parce que le concept de « convention » entretient un lien étroit avec celui de « continuité », que l'espace (et le temps) sont les notions qui se prêtent le plus à être pensées en termes de conventions. En effet, Schlick soutient que les conditions qui rendent possibles les conventions « se trouvent réunies là où la nature présente une *variation continue et ininterrompue de relations homogènes*, car on peut toujours y sélectionner tous les ensembles de relations qu'on veut. Les relations spatio-temporelles sont de ce type. Elles forment par conséquent le domaine par excellence des conventions »[494]. Ainsi les concepts d' « espace » et de « temps » naissent-ils de l'accord au sujet des discontinuités conventionnellement introduites dans un continuum quel qu'il soit.

D'un point de vue conventionnaliste, les conventions sont rendues nécessaires en raison du fait que le continu en lui-même donne lieu à des contradictions. Comprenant, en effet, l'espace représentatif comme un *continu physique*, et prenant acte du fait que les sensations empiètent les unes sur les autres, Poincaré fait état de contradictions de ce genre, sur lesquelles l'esprit peut alors buter : si, par exemple, en se fondant sur nos sensations, on peut distinguer un poids de 12grammes (A) d'un poids de 10grammes (C), on ne sait pas nécessairement distinguer un poids de 11grammes (B) du poids (A) et du poids (C). Le continu physique engendre alors la contradiction suivante : A = B, B = C, mais A > C. Le continu est donc du côté de *l'irrationnel*, et ce sont les discontinuités, qui y sont conventionnellement introduites, qui permettent de recouvrer la raison : c'est pour échapper aux contradictions de ce genre que l'esprit introduit des termes entre A et B, afin de décomposer, autant que faire se peut, le continu physique en éléments discrets. L'esprit crée donc le *continu mathématique*, dont les termes sont extérieurs les uns aux autres, à la différence du continu physique, que l'on peut se représenter comme

[493] Sur cette question, nous renvoyons au chapitre 8 ci-dessous. Nous tentons d'y démontrer que la manière dont le rapport entre le continu et le discontinu est conçu par les anthropologues permet de faire la distinction entre les anthropologues que nous qualifierons de « kantiens » et les anthropologues que nous qualifierons d' « anti-kantiens ».

[494] Schlick, *ibid.*, p.125; nous soulignons.

une ligne[495]. Les mathématiques introduisent des termes discrets dans le continu physique afin d'échapper aux contradictions que celui-ci peut engendrer.

C'est de *conventions* portant sur la mesure des écarts entre les termes introduits dans le continu que la représentation de l'espace de la géométrie est issue. Poincaré conçoit le support, ou le substrat, de ces distinctions comme un *continuum amorphe* et commun aux géométries euclidiennes et non euclidiennes, qui se différencient en fonction des conventions qu'elles adoptent :

> « Dans ce continuum, primitivement amorphe, on peut imaginer un réseau de lignes et de surfaces, on peut convenir ensuite de regarder les mailles de ce réseau comme égales entre elles, et c'est seulement après cette convention que ce continuum, devenu mesurable, devient l'espace euclidien ou l'espace non euclidien. »[496]

Ce continuum est *premier* : il constitue le fond sur lequel se découpent les structures géométriques. La thèse poincaréenne, selon laquelle il n'y a pas de propriétés métriques ou projectives inhérentes à l'espace compris comme continuum amorphe[497], a pour conséquence que plusieurs langages géométriques hétérogènes, mais traduisibles les uns dans les autres, sont possibles. Puis, donc, que l'espace géométrique est obtenu par différenciation du continuum amorphe, il s'ensuit qu'il n'est pas, comme pour Kant, une donnée immédiate de la conscience, c'est-à-dire, plus précisément, une forme de l'intuition pure. Il s'ensuit qu'il n'est pas non plus, en conséquence, le seul espace concevable ou possible.

Un concept d'espace, c'est un ensemble de discontinuités introduites dans un continuum amorphe ; un autre concept d'espace, c'est un autre système de discontinuités introduites dans ce même continuum.

Le principe poincaréen de cette description de la naissance et de la différenciation des systèmes de conventions géométriques peut être transposé très fidèlement dans le domaine de la sociologie et de l'anthropologie. Une société se forge une certaine représentation collective de l'espace en introduisant dans le continu spatial des discontinuités qui le rendent mesurables et qui permettent de se repérer (le centre du village, la droite et la gauche par rapport à ce centre, etc.[498].). Une société se forge une certaine représentation collective du temps en introduisant, dans la durée continue, des discontinuités qui la rendent mesurables (les jours, les heures, le retour périodique des fêtes, etc.).

---

[495] Cf. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, p.48.

[496] *La Valeur de la science*, p.55.

[497] Sur ce point, cf. Verley, *Poincaré*, p.29.

[498] Cf. Durkheim et Mauss, *QFPC*, p.61*sq*. Ils démontrent que les divisions spatiales sont à l'origine des divisions sociales. Par exemple : « [parce que] les deux phratries ont des personnalités distinctes, parce que chacune a un rôle différent dans le vie de la tribu, elles s'opposent spatialement » (p.67).

Ce principe est exposé très explicitement par Durkheim : la société élabore les représentations collectives en introduisant des discontinuités dans une réalité qui est initialement représentée comme continue. Le temps naturel est continu : la société doit donc « introduire, dans la continuité et l'homogénéité de la durée, des distinctions et des différenciations qu'elle ne comporte pas naturellement »[499], de même qu'elle introduit des discontinuités dans l'espace par la différenciation de ses parties.

Quant à Halbwachs[500], il emploie des termes qui ne peuvent faire douter de la parenté de sa sociologie de la connaissance avec l'épistémologie conventionnaliste. Dans *La Mémoire collective*, en effet, il soutient que la succession du temps n'est pas seulement la succession naturelle du temps : « les divisions du temps, la durée des parties ainsi fixées, résultent de conventions et de coutumes »[501], qui sont l'expression de l'ordre social plutôt que de l'ordre naturel. Raison pour laquelle les divisions du temps ne sont jamais propres à l'individu, mais sont choisies en commun. Ces conventions ont pour objet de « fixer des points de repère discontinus »[502], c'est-à-dire de considérer les événements « sous l'aspect de la mesure »[503]. Enfin, ces conventions sont plus ou moins guidées par l'expérience, en ce sens que la division sociale du temps « s'accorde sans doute avec les grands faits d'astronomie et de physique terrestre »[504], mais la nature ne les impose pas.

Introduire des discontinuités, on l'a dit, c'est rendre mesurable. Et rendre mesurable, cela permet d'éviter les contradictions auxquelles le continu expose. En effet, on peut supposer que, pour les anthropologues comme pour Poincaré, les discontinuités sont introduites afin d'éviter les contradictions inhérentes au continu. C'est Bourdieu, notamment, qui en fait la théorie : il explique que l'une des fonctions des rites d'institution est d'introduire des discontinuités dans un continu qui, sans cela, serait paradoxal. Il applique l'exemple de Poincaré dans le domaine de la sociologie : les distributions continues (par exemple, de la pauvreté à la richesse) font qu'un individu (A) peut se sentir proche, en termes de possession de richesses, de (B), et (B) de (C), mais pas nécessairement (A) de (C). La consécration permet alors, dit-il, de « créer des groupes qui échappent au paradoxe de la continuité »[505].

---

[499] *FEVR*, p.440-441. On trouve des réflexions similaires dans *Le Sacré et le profane* d'Eliade (ch. 1 au sujet de l'espace, ch. 2 au sujet du temps).

[500] Sur les différentes sociologies du temps d'Halbwachs, cf. Hirsch, *Le Temps des sociétés*, p.175-201 et p.251-274.

[501] Halbwachs, *La Mémoire collective*, p.143.

[502] *Ibid*., p.149.

[503] *Ibid*., p.145.

[504] *Ibid*., p.143-144.

[505] Bourdieu, *Sociologie générale I*, p.406.

Le discontinu est du côté du rationnel, le continu du côté de l'irrationnel. C'est en s'accordant sur les manières de mesurer l'espace et le temps que la raison collective, comme ensemble de représentations collectives, et que la raison tout court, peuvent émerger.

*

Tout se passe comme si l'analyse socio-anthropologique de l'espace et du temps, et plus généralement des catégories, résultait de la transposition, dans le champ des phénomènes sociaux et culturels, des principes de l'épistémologie conventionnaliste. Les principes théoriques fondamentaux sur lesquels elles reposent – notamment le principe d'une antériorité du continu sur le discontinu –, et les conséquences théoriques à quoi elles mènent – notamment la variabilité, possible et concevable, des systèmes de conventions – sont les mêmes.

Dès lors, puisque le conventionnalisme est bâti, entre autres, sur une critique du kantisme, l'analyse socio-anthropologique des catégories devrait, naturellement, reprendre cette critique à son compte. Mais les choses s'avèrent plus complexes : les sociologues et anthropologues français, tels que Durkheim et Mauss, qui développent une approche conventionnaliste des phénomènes culturels, ne rejettent pas, purement et simplement, le kantisme. Bien plutôt, ils cherchent à le *réformer*, en tenant compte des critiques conventionnalistes qu'ils connaissent, de près ou de loin, et en faisant en sorte d'y répondre. Ce sont alors de nouvelles versions du kantisme, inédites, qui naissent. Des versions d'un kantisme mâtiné de conventionnalisme, à moins que ce ne soit l'inverse : des versions d'un conventionnalisme mâtiné de kantisme. C'est à ces objets théoriques hybrides que nous nous intéressons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 3. LES KANTISMES HYBRIDES DE DURKHEIM ET DE MAUSS

Introduction. Deux versions originales du kantisme

Bien que le néocriticisme et le conventionnalisme, que nous avons étudiés dans nos deux chapitres précédents, sapent, pour des raisons différentes, les fondements de la théorie kantienne de la connaissance, les anthropologues français ne se sont jamais, pour autant, débarrassés complètement du kantisme. Ils auraient pu, tout simplement, cesser de dialoguer avec Kant, cesser d'emprunter les termes de son lexique, cesser de situer leurs théories de la connaissance par rapport à la sienne ; ils ont plutôt cherché à concilier leurs théories avec la sienne, et, ce faisant, essayé de la faire échapper aux critiques qui lui étaient adressées.

Ils ont alors proposé des versions originales et inédites du kantisme – d'un kantisme renouvelé. Un kantisme hybride, parce que s'y mêlent des éléments empruntés au néocriticisme et au conventionnalisme. Dans ce chapitre, nous étudions deux de ces versions hybrides du kantisme.

La première est celle de Durkheim, qui, dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, paru en 1912, propose une nouvelle théorie de la connaissance. Cette théorie est doublement novatrice : d'une part, elle prétend démontrer que c'est de la religion que la raison et la science sont, lointainement, issues. La religion étant le vivier des premières représentations collectives, c'est d'elle que provient la pensée conceptuelle : pour Durkheim, l'individu ne peut, par ses seules forces, forger des concepts ; les concepts sont des représentations dont la société est l'auteur. Mais il n'y a pas de société sans religion : c'est donc de la religion que provient la pensée conceptuelle.

D'autre part, la théorie durkheimienne est originale, en ce qu'elle réconcilie l'apriorisme kantien avec l'empirisme ; ou, selon l'interprétation que l'on privilégiera, elle dépasse cette opposition, qui structure toute l'histoire de la philosophie. Pour Durkheim, cette opposition doit être dépassée afin de comprendre l'origine et la nature des représentations collectives en général, et des catégories en particulier : les catégories sont, pour lui, et *a priori* par rapport aux individus, et *a posteriori* du point de vue de leur contenu. Par exemple, la catégorie de causalité n'a pas été inventée par moi : elle est *a priori*, par rapport à mon entendement. Mais du point de vue de son contenu, elle est chargée d'éléments issus de l'expérience collective, ou de l'expérience religieuse de la force : en ce sens, elle est *a posteriori*.

Mais quoiqu'il prétende dépasser l'opposition entre l'empirisme et l'apriorisme, Durkheim déclare tout de même être d'accord avec le principe fondamental de l'apriorisme kantien. Raison pour laquelle nous nous autorisons à parler d'un « kantisme de Durkheim ». Selon nous, la version originale du kantisme qu'il propose est à entendre comme une réaction aux critiques néocriticistes et conventionnalistes du kantisme. C'est ce que nous tâcherons de justifier dans ce chapitre.

La deuxième version de kantisme que nous étudierons est celle qu'élaborent Hubert et Mauss dans leur ''Esquisse d'une théorie de la magie'', parue dans l'*Année Sociologique* de 1902-1903. Ce texte n'a jamais été considéré comme un texte majeur de Mauss. C'est un texte dans lequel la magie est

considérée d'un point de vue *général* – on s'y intéresse au magicien, à ses objets, aux rites magiques, aux croyances magiques, etc.

Ce qui nous intéresse au premier chef dans cette ''Esquisse'' est ceci, que Hubert et Mauss rendent compte des jugements magiques dans les termes de la tripartition kantienne des jugements. Les jugements magiques, disent-ils en substance, sont plus ou moins des jugements synthétiques *a priori*. Mais de ces jugements magiques, Hubert et Mauss rendent également compte dans les termes du conventionnalisme : les jugements magiques sont, plus ou moins, des jugements synthétiques *a priori*, mais ce sont aussi, plus ou moins, des conventions.

Hubert et Mauss s'emploient ainsi à concilier ou à réconcilier le kantisme et le conventionnalisme, et finissent par ne plus vouloir distinguer entre l'apriorisme, le conventionnalisme et l'empirisme. Forme hybride du kantisme, s'il en est !

A. Le transcendantal chez Durkheim

1. La théorie durkheimienne de la connaissance comme théorie transcendantale

1.1. Une critique de l'empirisme dans le sillage de Kant

La sociologie de la connaissance que Durkheim développe a pour objet ce qu'il appelle le « problème de la connaissance »[506]. Ce « problème » consiste à rendre compte de l'*origine*, de la *nature* et de la manière dont *fonctionnent* les connaissances *a priori* – au premier rang desquelles figurent ces concepts que Durkheim nomme « les catégories ». Sa solution passe par la spécification, en des termes nouveaux, des *conditions* de la connaissance, qui permet de dépasser l'alternative dans laquelle le discours philosophique s'est jusqu'alors enfermé – à savoir : ou bien penser ces conditions comme étant déterminées par l'expérience seulement, ou bien les penser comme des conditions *a priori* de l'expérience. Durkheim échappe à cette alternative entre l'empirisme et l'apriorisme en qualifiant ces conditions de « conditions *sociologiques* de la connaissance »[507] – solution qui offre de ne renoncer ni à la possibilité de les expliquer en se fondant sur les données de l'expérience, ni aux critères aprioristes permettant de distinguer certaines connaissances comme étant *a priori*, à savoir : leur *universalité* et leur *nécessité*.

D'entrée de jeu, il apparaît que tel qu'il est posé, le problème de la connaissance trahit un lien étroit de l'anthropologie française avec l'apriorisme de Kant – lien dont on peut supposer qu'il ne sera jamais sans effets sur la solution qu'on lui apportera, la réponse à un problème ne pouvant être indifférente à la manière dont on le pose. D'une part, en effet, l'idée de « problème de la connaissance » plonge ses racines dans le sol de la philosophie de la *représentation*[508], raison pour laquelle il se résout chez Durkheim par l'assimilation des catégories à des *représentations* collectives. D'autre part, que la résolution de ce problème passe, en effet, par la recherche de *conditions* universelles et nécessaires, et que les *catégories* comptent au nombre de ces conditions, en constitue déjà un indice : ce sont là des assomptions kantiennes, que Durkheim fait siennes.

---

[506] *FEVR*, p.18.

[507] *Ibid.*, p.617. Nous soulignons.

[508] Nous empruntons cette remarque à Rorty, dans *L'Homme spéculaire*, p.158 : « l'idée que la connaissance pose un ‘‘problème’’, auquel nous serions censés répondre par une ‘‘théorie’’, est le produit d'une conception de la connaissance qui l'identifie à un conglomérat de représentations ».

De sorte que le dépassement de l'alternative entre empirisme et apriorisme peut s'entendre comme un *dépassement aprioriste* de cette alternative. L'empirisme auquel Durkheim s'oppose n'est au fond rien d'autre que cette invention philosophique qui est l'œuvre de l'apriorisme kantien, lequel s'est construit en se l'opposant ; Durkheim rejette d'ailleurs l'empirisme pour les mêmes raisons, et formulées dans les mêmes termes, que Kant. Durkheim rejette, de manière kantienne, un empirisme que Kant a inventé pour lui opposer son apriorisme.

La critique de l'empirisme est, comme on pouvait s'en douter, un passage obligé pour toute théorie aprioriste de la connaissance. Dans l'Introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim commence ainsi par exposer la thèse empiriste, selon laquelle les catégories seraient dérivées de l'expérience, c'est-à-dire « construites, faites de pièces et de morceaux » et selon laquelle « c'est l'individu qui serait l'ouvrier de cette construction »[509]. Ce que Durkheim reproche à l'empirisme, ce n'est pas tant de dériver les catégories de l'expérience, que de les dériver de l'expérience *individuelle* ; autrement dit, il reproche à l'empirisme de disposer d'un concept du *concept* inadéquat, les concepts des empiristes étant des sortes de marqueteries, « faites de pièces et de morceaux ». En fondant son explication de l'origine des catégories sur les facultés individuelles de représentation, l'empirisme retire aux catégories les propriétés que l'apriorisme a raison de leur accorder, à savoir *l'universalité* et *la nécessité*. En effet, les données empiriques sont *individuelles* et *subjectives*, c'est-à-dire données dans une conscience *particulière*, en un temps et en un lieu *particuliers* ; par conséquent, elles ne sauraient être *universelles*. Elles ne sont pas non plus *nécessaires*, parce que des associations d'idées n'ont aucun caractère *obligatoire*, et parce que nous pouvons les concevoir autrement qu'elles ne sont effectivement – la sensation ne comprenant pas en elle-même la règle de la représentation que nous pouvons forger à partir d'elle.

Contrairement à la différence des représentations de Hume, qui, en vertu de son « principe de priorité des impressions », opère entre les *impressions* et les *idées* une distinction de *force* et de *vivacité*, mais non de *nature*, l'apriorisme kantien présente l'immense avantage de faire la distinction entre deux espèces de représentations, irréductibles l'une à l'autre. La raison du fait que Durkheim se déclare plus en accord avec Kant qu'avec l'empirisme est donc claire : puisque les représentations *individuelles* diffèrent essentiellement des représentations *collectives*, comme diffèrent essentiellement, chez Kant, *l'intuition* et le *concept* ou la représentation *singulière* et la représentation *générale*, l'apriorisme kantien est nécessairement préférable à l'empirisme pour rendre compte des opérations de la pensée collective.

Certes, le néocriticisme conduit Durkheim à rejeter la distinction, telle qu'elle est établie par Kant, entre l'intuition et le concept. Mais c'est le principe même d'une distinction entre des représentations *de nature différente*, irréductibles l'une à l'autre, qui compte, et qui intéresse Durkheim. L'empirisme humien, qui postule, d'une part, que toutes les idées proviennent des impressions sensibles,

[509] *FEVR*, p.18.

et, d'autre part, que la différence entre l'impression et l'idée n'est que *de degré* ou *d'éloignement* vis-à-vis des impressions premières, ne permet pas de saisir et d'exprimer la spécificité des représentations collectives, qui diffèrent en nature et non en degré des représentations individuelles.

Le kantisme hybride de Durkheim commence par cela : pour lui, il y a deux sortes de représentations – les représentations individuelles et les représentations collectives –, comme pour Kant, il y avait l'intuition et le concept. On voit que le néocriticisme est passé par là, qui refusait la distinction, telle que la fait Kant, entre l'intuition et le concept. Durkheim, attentif à ces critiques, réforme le kantisme et en propose une version inédite.

1.2. L'apriorisme de Durkheim comme continuation de l'apriorisme de Kant

Dans l'Introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, il nous semble que Durkheim expose non pas une, mais deux versions de l'apriorisme.

La première, c'est l'apriorisme kantien, à laquelle Durkheim reconnaît le mérite de préserver les propriétés des catégories – à savoir, leur caractère *a priori*, leur *universalité* et leur *nécessité* –, mais à laquelle il reproche, de manière récurrente, de se contenter d'affirmer l'existence de ces propriétés, sans en expliquer l'origine.

La seconde, c'est l'apriorisme que l'on pourrait qualifier de « théologique » ou de « mystique », en ce qu'il recourt à la « raison divine » pour fonder son explication des catégories[510]. C'est quand l'apriorisme cherche à donner un *fondement* au *transcendantal* qu'il revêt une forme « mystique » ou « théologique » : en trouvant ce fondement dans la « raison divine », à laquelle les raisons individuelles participent, cette explication est « soustraite à tout contrôle expérimental »[511] ; elle est ainsi en désaccord avec l'esprit de positivité auquel aspire la sociologie durkheimienne. De plus, si la « raison divine » se caractérise par son *immutabilité*, les catégories, quant à elles, « changent suivant les lieux et les temps »[512] : l'hypothèse de la raison divine est donc contradictoire avec le fait de la *variabilité* des catégories ; cette version de l'apriorisme est donc à rejeter.

Cette version de l'apriorisme, que Durkheim rejette, faisait déjà l'objet des critiques de Kant, sous le nom de « système de préformation de la raison pure » : selon ce système aprioriste ou, plus

[510] Cf. *FEVR*, p.20 : « on a parfois imaginé, par-dessus les raisons individuelles, une raison supérieure et parfaite dont les premières émaneraient et de qui elles tiendraient par une sorte de participation mystique, leur merveilleuse faculté : c'est la raison divine. »

[511] *Ibid.*, p.21.

[512] *Ibid.*

exactement, *innéiste*, les catégories seraient « des dispositions subjectives à penser, mises en nous en même temps que notre existence, qui ont été arrangées de telle sorte par notre créateur que leur usage concorde exactement avec les lois de la nature »[513]. Le préformationnisme considère que les catégories sont innées, et que Dieu, qui les a mises en nous, a fait en sorte qu'elles s'accordassent avec la réalité extérieure[514].

Les raisons pour lesquelles Kant rejette cet apriorisme sont à l'opposé de celles de Durkheim. En effet, d'une part, Kant pense que cet apriorisme ruine la nécessité des catégories, en en faisant une nécessité seulement subjective ; Durkheim considère, quant à lui, que la raison divine, du fait de son *immutabilité*, ne permet pas d'expliquer la *variabilité* des catégories. D'autre part, en s'en prenant à cette version de l'apriorisme, Durkheim et Kant n'ont pas la même cible : la critique de Durkheim vise l'apriorisme des rationalistes tels que Malebranche ou Leibniz. Kant attaque, quant à lui, *l'hypothèse de l'harmonie préétablie* telle qu'elle est exposée au chapitre V de l'*Enquête sur l'entendement humain* de Hume[515] : le « système de la préformation » humien transforme, en effet, la nécessité *objective* en une nécessité seulement *subjective* – ce qui constitue le fond de la critique que Kant adresse constamment à Hume[516].

Reste que Durkheim et Kant rejettent tous deux une même version de l'apriorisme, et se rejoignent lorsqu'ils considèrent que le recours à la raison divine, en fin de compte, n'explique rien : pour Durkheim, c'est une « solution paresseuse »[517] ; Kant pourrait dire aussi, dans des termes très voisins, que c'est le fait d'une « raison paresseuse »[518].

Mais voilà : cette paresse, Durkheim la reproche également à Kant, qui ne rend pas compte de ce pouvoir que notre entendement a de dépasser les données de l'expérience en attribuant aux catégories une origine collective, et qui arrête sa preuve du transcendantal à la démonstration du fait qu'une expérience n'est pas possible s'il n'en est pas la condition. Ne pouvant déduire d'un fondement antérieur la condition de toute représentation, Kant, en effet, affirmait ceci :

> « Mais quant à cette propriété de notre entendement, de n'arriver à l'unité de l'aperception qu'au moyen de ces catégories, et de catégories justement de cette espèce et de ce nombre,

---

[513] *CRP*, B167.

[514] Sur le préformationnisme chez Kant, cf. Malabou, *Avant demain. Épigénèse et rationalité*, p.37*sq*.

[515] Cf. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, tr.fr., p.117 : « Voilà donc une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées ».

[516] Sur ce point, cf. Malabou, *ibid*., p.38-41.

[517] *FEVR*, p.209.

[518] Cf. *CRP*, A689-690 / B717-718 : la « raison paresseuse » désigne tout principe qui fait que la raison arrête sa recherche et se satisfait de son repos.

> on n'en peut pas plus donner de raison que l'on n'en peut donner du fait que nous ayons précisément telles fonctions du jugement et pas d'autres, ou du fait que le temps et l'espace sont les seules formes de notre intuition possible »[519].

Version de l'apriorisme dont Durkheim donnerait la traduction en affirmant qu'il n'explique rien[520] – ce à quoi il entend remédier. Sa théorie de la connaissance continue donc celle de Kant, mais sur le terrain de la sociologie et de l'anthropologie, en partant du point où Kant s'est arrêté : Kant a bien vu que la représentation a des conditions *a priori* ; mais le transcendantal reste, chez lui, sans pourquoi. Parce qu'elle prétend apporter une réponse à ce « pourquoi », la théorie durkheimienne de la connaissance peut donc être lue comme un *apriorisme rénové*. C'est Durkheim lui-même qui l'affirme : la « proposition fondamentale de l'apriorisme, c'est que la connaissance est formée de deux sortes d'éléments irréductibles l'un à l'autre et comme de deux couches distinctes et superposées. Notre hypothèse maintient intégralement ce principe. »[521] Durkheim revendique un accord profond avec l'apriorisme kantien, au sujet de la distinction entre deux sources de la connaissance irréductibles l'une à l'autre – l'expérience et la raison[522] – que les empiristes ont le tort de confondre.

La différence entre le kantisme de Durkheim et le kantisme de Kant, c'est que Durkheim explique ce que Kant n'explique pas. C'est aussi que lorsque Kant explique, il *déduit* (Déduction métaphysique et transcendantale des catégories), alors que Durkheim part des *observations* faites par les ethnographes ; c'est dans l'*expérience* que se trouve le point de départ de l'analyse des catégories, non dans une déduction *a priori*. Là encore, on peut, peut-être, déceler l'influence du néocriticisme, qui critiquait la volonté kantienne de déduire sa table des catégories. Le kantisme hybride de Durkheim tient compte de cette critique.

1.3. Le transcendantal (sociologique) et sa preuve (sociologique)

L'apriorisme kantien, selon Durkheim, déplace le problème de l'explication des catégories, mais ne le résout pas : la conclusion de la philosophie kantienne serait que l'on ne connaîtrait du transcendantal rien d'autre que cela, qu'il rend possible l'expérience.

Or, ce que Durkheim reproche à l'apriorisme kantien est en fait pleinement *assumé* et *thématisé* par Kant. Pour Kant, en effet, il n'est pas possible de rendre compte du fait que l'on ne peut arriver à

---

[519] *CRP*, B145-146.

[520] Ce jugement apparaît de manière récurrente dans les *FEVR* (cf. p.20, p.209, p.526, et p.636).

[521] *Ibid*., p.21.

[522] Cf. *ibid*.

l'unité de l'aperception qu'au moyen des catégories, et précisément de ces catégories et non d'autres catégories – si tant est qu'on en puisse concevoir d'autres ; et il n'est pas davantage possible de rendre compte du fait que l'espace et le temps sont les seules formes de toute intuition possible, du moins « pour nous autres hommes »[523]. Kant estime qu'il n'est pas possible de démontrer les catégories et les principes de l'entendement pur autrement qu'en montrant que l'expérience n'est possible qu'à la condition qu'elle y soit soumise ; autrement dit, le transcendantal ne se prouve qu'*indirectement*, en relation à l'expérience effectivement possible, et non directement. Ainsi, loin que, comme l'affirme Durkheim, « dire que l'expérience elle-même n'est possible qu'à cette condition » ne constitue pas une explication du transcendantal, c'en serait, du point de vue de Kant, *la seule explication possible* : pour Kant, la preuve du transcendantal réside dans la mise en lumière de l'impossibilité de l'expérience dès lors que l'on nierait l'existence et la validité des catégories, ou la vérité des propositions transcendantales.

Comme le démontre Grandjean[524], la structure de ce mode de probation du transcendantal correspond à ce que Kant appelle la « preuve apagogique », bien que la troisième règle de la raison pure édictée par Kant dans la ''Discipline de la raison pure par rapport à ses preuves'' soit précisément celle-ci, que les preuves de la raison pure « ne doivent jamais être *apagogiques* mais toujours *ostensives* »[525]. La « preuve apagogique » ne prouve pas directement, mais *indirectement*, en concluant la vérité d'une proposition de la fausseté de l'opposé[526]. La preuve apagogique s'oppose à la preuve directe ou ostensive, « qui allie tout à la fois la conviction de la vérité et l'intelligence des sources de cette vérité »[527]

Si l'on peut toutefois parler d'un *mode apagogique de probation du transcendantal*, c'est que la validité de la preuve apagogique ne reposant que sur la contradiction entre deux propositions, la troisième règle de la raison pure vise surtout à exclure le recours à la preuve apagogique dans des

[523] Cf. *CRP*, B145-146.

[524] Cf. *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, p.138-150.

[525] *CRP*, A789 / B817.

[526] Plus précisément, dans la 4e section de la Théorie transcendantale de la méthode (''Discipline de la raison pure par rapport à ses preuves''), Kant distingue entre le *modus ponens* et le *modus tollens* de la preuve apagogique. Le *modus ponens* consiste à « conclure la vérité d'une connaissance de celle de ses conséquences » (A790 / B818), mais puisque la connaissance de toutes les conséquences est impossible, la preuve en *modus ponens* ne peut donner lieu à aucune certitude apodictique. Au contraire, la preuve en *modus tollens* (qui conclut de la fausseté d'une conséquence nécessaire à la fausseté du principe, donc à la vérité de la proposition contradictoire) est à même de délivrer des certitudes : « le *modus tollens* des raisonnements qui concluent des conséquences aux principes ne prouve pas seulement d'une manière tout à fait rigoureuse, mais encore avec une extrême facilité » (A791 / B819). C'est la raison pour laquelle, par la suite – dans la *Logique* notamment – « apagogique » deviendra synonyme de « *modus tollens* » seulement. Nous empruntons cette analyse à Grandjean (*ibid*., p.140-142).

[527] *CRP*, A789 / B817.

domaines où, précisément, deux propositions ne s'opposent pas comme des propositions *contradictoires* mais comme des propositions *contraires* : dans des cas de ce genre, les preuves apagogiques font « figure de caution logique »[528] de l'illusion transcendantale. Mais lorsqu'il s'agit de prouver le transcendantal lui-même, la preuve apagogique est le mode de probation le plus approprié, et même le seul et unique mode de probation du transcendantal : « le transcendantal signifiant d'abord possibilisation, quelle meilleure épreuve que de supposer son élision afin d'en examiner les conséquences ? »[529]

Voici, par exemple, comment s'administre la preuve apagogique du *principe de causalité* (*i.e.* la deuxième analogie de l'expérience) : « si le principe de causalité n'avait pas de valeur objective (nonP), alors la détermination d'un événement dans le temps, *i.e.* un événement comme objet de l'expérience, et donc l'expérience elle-même, seraient impossibles (nonQ) ; or la détermination d'un événement comme objet de l'expérience, et donc la possibilité de l'expérience, sont un fait (Q) ; de sorte que le principe de causalité a une valeur objective (P). »[530] Autrement dit, la preuve du principe de causalité « montre en fait que l'expérience elle-même, par conséquent l'objet de l'expérience, serait impossible sans une telle liaison »[531].

*

Notre hypothèse est celle-ci, que dans l'Introduction des *Formes élémentaires*, Durkheim propose une démonstration du caractère transcendantal des catégories de même nature que celle de Kant. On peut considérer qu'il fait un usage de ce mode apagogique de probation lorsqu'il entend justifier le caractère *universel* – ou, plus exactement, *universalisable* – et *nécessaire* – ou, plus exactement, *obligatoire* – des catégories, en montrant cette fois-ci les conséquences, sur l'expérience *collective*, d'une élision des conditions (collectives) de cette expérience :

> « *Si donc*, à chaque moment du temps, les hommes *ne* s'entendaient *pas* sur ces idées essentielles, s'ils *n*'avaient pas une conception homogène du temps, de l'espace, de la cause, du nombre, etc., tout accord deviendrait *impossible* entre les intelligences et, par suite, toute vie commune. »[532]

Comme chez Kant, ce raisonnement pousse à conclure que les catégories sont bien *les conditions* transcendantales de l'expérience (collective), puisque la possibilité de cette expérience collective est *un fait* : c'est un fait que les individus vivant dans une même société ont une conception homogène du

[528] Grandjean, *ibid.*, p.147.

[529] Grandjean, *ibid.*, p.148.

[530] Grandjean, *ibid.*, p.139.

[531] *CRP*, A783 / B811.

[532] *FEVR*, p.23-24. Nous soulignons.

temps, de l'espace, de la cause, etc. On pourrait alors, pour chacune des catégories étudiées par Durkheim, reconstruire la preuve apagogique de la manière suivante – ici, par exemple, pour le temps : si le temps n'avait pas de valeur objective, autrement dit, s'il n'était pas une catégorie collective, alors la détermination d'un événement dans le temps, et donc l'expérience (collective) elle-même, seraient impossibles ; or la détermination d'un événement dans le temps et l'expérience collective sont un fait (il y a des calendriers, des fêtes périodiques, des cérémonies publiques, etc.) ; de sorte que les catégories sont des représentations collectives, et ont une *valeur objective*. Le transcendantal n'est donc prouvé que *par la médiation de ce qu'il rend possible* – ce qui n'exclut pas qu'il y ait plusieurs formes d'expérience collective possibles, puisque les catégories varient au cours du temps et selon les sociétés.

Enfin, la déduction kantienne des catégories vise à montrer, d'une part, que si les catégories n'avaient pas de valeur objective, aucune représentation d'objet ne serait possible ; et, d'autre part, que l'entendement accède à la conscience de soi comme acte de synthétiser le divers de l'intuition sous l'unité des catégories. Autrement dit, l'entendement et l'objet de ses représentations sont liés par un lien de *réciprocité* : sans l'activité synthétique de l'entendement, il n'y a pas d'objet possible – le terme « objet » étant entendu comme « ce dont le concept *réunit* le divers d'une intuition donnée »[533] ; et *réciproquement*, sans divers à lier, l'entendement, qui « n'est autre chose que la faculté de lier *a priori* »[534], ne pourrait prendre conscience de lui-même comme pouvoir de synthétiser.

L'explication durkheimienne de la représentation en général repose sur un schéma comparable. D'une part, en effet, les représentations individuelles sont conditionnées, pour Durkheim comme pour Kant, par l'unité du « je pense » (ou, chez Durkheim, par l'unité du « moi »[535]) qui leur sert de fondement. D'autre part, pour Durkheim également, il y a entre la représentation et son objet un lien de réciprocité. Durkheim conçoit cette réciprocité comme une *réciprocité causale* (ce qui, nous y reviendrons, n'est pas le cas de Kant, pour qui la représentation n'est pas *la cause de l'existence de son objet*) : pour lui, les catégories rendent possible la société – c'est-à-dire non seulement la conscience qu'elle prend d'elle-même, mais encore son existence –, tout autant que la société rend les catégories possibles. Comme il l'affirme dans son cours sur le pragmatisme, « l'expression du réel a bien une fonction utile ; c'est elle qui fait les sociétés, quoiqu'on puisse dire tout aussi bien qu'elle-même en dérive »[536].

---

[533] *CRP*, B137.

[534] *CRP*, B135.

[535] Cf. par exemple, Durkheim, ''De la définition des phénomènes religieux'' (Année sociologique, vol. II, 1897-1898), in *JS*, p.153, où il est incidemment question de « l'idée du moi dans la vie psychique de l'individu : c'est un principe de groupement et d'unification ».

[536] *Pragmatisme*, p.196.

En conclusion, la structure de la preuve du transcendantal nous semble donc être comparable chez Kant et chez Durkheim : l'apriorisme de Durkheim est proche, sous ce rapport, de celui de Kant. Mais, bien entendu, il s'agit d'un kantisme rénové : son transcendantal est d'ordre sociologique, et sa preuve l'est aussi.

*

En résumé, Durkheim tient compte des critiques du kantisme faites par Renouvier et Hamelin, et propose une version nouvelle, et hybride, du kantisme : il maintient le principe d'une différence de nature entre deux sortes de représentations, mais refuse la distinction kantienne entre intuition et concept ; il se range du côté de l'apriorisme kantien, mais ne veut pas d'une déduction des catégories ; enfin, il reproduit le mode de probation kantien du transcendantal, mais en le transplantant sur le terrain de la sociologie.

Mais cette version durkheimienne du transcendantal pose une difficulté, dont nous allons traiter à présent. Pour Kant, les formes de l'intuition pure (espace et temps) et les catégories sont les *conditions de toute représentation*. Pour Durkheim, les catégories ne semblent pas être les conditions des représentations individuelles ; *elles ne sont donc pas les conditions de toute représentation*. Mais sont-elles seulement des conditions ? Comment faut-il comprendre le transcendantal durkheimien ?

2. Les catégories comme conditions : une réhabilitation du transcendantal

Si la théorie durkheimienne de la connaissance développe bien une approche transcendantale des catégories, si Durkheim continue bien l'apriorisme de Kant, mais sur le terrain de la sociologie ou de l'anthropologie – alors il doit forcément être amené à concevoir les catégories comme les *conditions de l'expérience et de ses objets*. Or, tel est effectivement le cas : rappelons que le but de la sociologie de la connaissance de Durkheim consiste à rechercher des « *conditions* sociologiques de la connaissance »[537], ce qui est un indice du fait que certaines représentations doivent être transcendantales, sans quoi elles ne seraient tout simplement pas des conditions de la connaissance. Ces représentations transcendantales, ce sont les *catégories*.

Une théorie de la connaissance qui ne conçoit pas les catégories comme des conditions, ne saurait être qualifiée de « transcendantale ». Plus précisément, pour le dire dans les termes de Kant, « la connaissance de l'origine non empirique de ces représentations et la possibilité qu'elles ont de pouvoir

[537] *FEVR*, p.617 ; nous soulignons.

tout de même se rapporter *a priori* à des objets de l'expérience peuvent seules être nommées transcendantales. »[538]

De cette définition du transcendantal, on peut dire qu'elle convient parfaitement à la théorie durkheimienne de la connaissance, et en même temps qu'elle ne lui convient absolument pas. D'une part, en effet, les catégories ont une origine non empirique (si l'on parle de l'expérience individuelle) et en même temps une origine empirique (si l'on parle de l'expérience collective). D'autre part, elles se rapportent *a priori* à des objets de l'expérience (si l'on parle de l'expérience collective), et en même temps elles ne se rapportent pas aux objets de l'expérience (si l'on parle de l'expérience individuelle). Des catégories durkheimiennes, on peut donc dire qu'*elles sont les conditions de l'expérience possible, et en même temps qu'elles ne sont pas les conditions de l'expérience possible.*

En tant que les catégories durkheimiennes consistent en un mélange d'*a priori* et d'*a posteriori*, la manière dont Durkheim estime qu'elles conditionnent l'expérience diffère nécessairement de celle de Kant. Pour Kant, les catégories conditionnent l'expérience en tant qu'elles sont *a priori* : elles précèdent l'expérience et la rendent possible.

Pour Durkheim, les catégories sont, paradoxalement, des conditions et *a posteriori* et *a posteriori*. Voici comment Durkheim distingue sa conception des catégories de celle de Kant et des kantiens :

> « Pour ces philosophes [*sc*. les philosophes kantiens] (…), les catégories préforment le réel, alors que, pour nous, elles le résument. Suivant eux, elles sont la loi naturelle de la pensée ; pour nous, elles sont un produit de l'art humain. Mais, d'un point de vue comme de l'autre, elles expriment synthétiquement la pensée et la réalité. »[539]

Pour Durkheim, les catégories ne « préforment » pas le réel, en ce sens que leur contenu n'est pas *a priori*. Pour autant, elles sont bien des conditions de possibilité – même s'il s'agit de conditions *a posteriori* de possibilité. Autrement dit, Durkheim cherche à faire passer l'*a posteriori* (en tant que résumé de l'expérience collective) dans le domaine du transcendantal. Le transcendantal cesse d'être le royaume que seul l'*a priori* habite.

*

Nous développerons ces considérations paradoxales au sujet de l'analyse durkheimienne des catégories à travers l'examen, principalement, des catégories d'*espace* et de *temps*. Justifions rapidement les raisons de ce choix.

---

[538] Kant, *CRP,* A56 / B81.

[539] ''Apports de la sociologie à la psychologie et à la philosophie'' (1909), in *Textes 1,* p.187.

Dans l''‘Esthétique transcendantale'', sur laquelle s'ouvre la *Critique de la raison pure*, l'exposition métaphysique des concepts d'espace et de temps est suivie d'une exposition transcendantale, qui consiste en une « explication d'un concept comme d'un principe, à partir duquel peut être saisie la possibilité d'autres connaissances synthétiques *a priori* »[540]. L'espace et le temps sont des *représentations transcendantales* en tant qu'on en connaît « l'origine non empirique », et la possibilité qu'elles ont de « se rapporter *a priori* à des objets de l'expérience »[541]. Une connaissance est dite transcendantale quand elle a pour objet notre mode de connaissance des objets – ce qui n'a de sens que dans la mesure où l'*intuition* est différente du *concept*.

Dès lors, donc, que Durkheim, subissant l'ascendant du néocriticisme, comprend l'espace et le temps comme des catégories, dès lors qu'il dédaigne la différence entre l''‘Esthétique'' et l''‘Analytique'' – que peut-il rester du transcendantal ? De quoi les catégories sont-elles les conditions ?

2.1. Catégories et représentations individuelles

Le premier constat qui s'impose est celui-ci, que Durkheim s'accorde parfaitement avec la visée générale de l'exposition métaphysique des concepts d'*espace* et de *temps* échafaudée par Kant dans l''‘Esthétique transcendantale'', pour autant qu'une exposition *métaphysique* se donne pour tâche d'établir l'origine *a priori* de ces concepts. Durkheim, en effet, n'a de cesse qu'il ne distingue les catégories des autres représentations par leur caractère *a priori*, en ce sens qu'elles sont irréductibles aux données de l'expérience individuelle.

Au premier numéro de l'exposition métaphysique, Kant entend démontrer que l'espace et le temps ne sont pas des « concepts empiriques », autrement dit, que ces concepts sont irréductibles aux rapports que les choses entretiennent avec moi ou entre elles : le concept d'espace[542] n'est pas tiré de l'expérience de choses extérieures à moi ou extérieures les unes aux autres ; le concept de temps n'est pas tiré de l'expérience de la simultanéité ou de la succession des choses, internes ou externes. C'est bien plutôt la représentation de l'espace qui sert de fondement à la représentation de rapports d'extériorité, et la représentation du temps qui sert de fondement à la représentation de rapports de

[540] *CRP*, A25 / B40.

[541] Cf. *CRP*, A56 / B81 : « la connaissance de l'origine non empirique de ces représentations et la possibilité qu'elles ont de pouvoir tout de même se rapporter *a priori* à des objets de l'expérience peuvent seules êtres nommées transcendantales ».

[542] Précisons qu'ici nous parlons de *concepts* de l'espace et du temps non dans le sens des anthropologues, qui les comprennent comme des *catégories*, mais dans le sens où Kant dit qu'il expose des « concepts », lesquels pour autant ne sont pas des concepts de l'entendement.

simultanéité ou de succession, et plus généralement à toute représentation, en tant qu'il y va toujours d'une détermination du sens interne.

Durkheim se déclarerait d'accord avec ce premier numéro de l'exposition métaphysique, puisqu'il critique, à l'instar de Kant, l'explication *empiriste* de l'origine de l'espace et du temps[543], mais également – ce qui, pour lui, revient au même – l'explication *individualiste* de l'origine des représentations : assurer que l'espace et le temps ne sont pas des concepts empiriques revient à assurer que l'individu, en se fondant seulement sur son expérience individuelle, ne peut pas les avoir forgés. En un certain sens, l'individualisme fait également l'objet des critiques de Kant, lorsqu'il attribue à l'espace et au temps une « idéalité transcendantale » : le fait que ces concepts ne soient rien d'autre que des conditions *subjectives* de l'intuition ne veut pas dire qu'ils « peuvent être différents suivant les différents individus »[544]. Le *sujet* n'est pas l'*individu* : celui-ci est transcendantal, il est le même dans tous ; celui-là est singulier, et le contenu de ses représentations ne peut prétendre à aucune universalité. Kant rejette, tout autant que Durkheim après lui, l'individualisme gnoséologique[545].

Kant et Durkheim ont une cible commune : cet individualisme gnoséologique, qui n'est qu'une ramification de l'explication empiriste des catégories. Le fait que l'on soit en droit de déceler chez Durkheim une forme très singulière d'empirisme (pour la raison que les catégories sont, pour lui, produites par une *expérience* collective), ne retire rien au fait que Durkheim prenne pour cible le même empirisme que Kant. Nous l'avons établi plus haut dans ce chapitre. L'espace et le temps ne sont pas des concepts empiriques, seulement dans la mesure où l'expérience dont il s'agit est comprise comme expérience *individuelle* ; mais on peut les considérer comme des concepts empiriques si on les conçoit comme le produit d'une élaboration *collective* ; or cette expérience collective est bien *a priori* par rapport à l'expérience individuelle, qui donc n'en explique jamais l'origine.

Ce qui n'est pas le produit de mon expérience me précède, m'oblige et me dépasse : l'*antériorité* est la traduction sociologique de l'*apriorité* kantienne ; l'*obligation* est la traduction sociologique de la *nécessité* kantienne – seule la société pouvant exercer sur l'individu une forme de coercition ; quant à l'*universalité*, elle est la marque de l'origine *collective* des représentations de l'espace et du temps. Ainsi, la critique de l'empirisme ou de l'individualisme gnoséologique menée par la sociologie de la

[543] On peut néanmoins contester, comme le fait Chenet, que ce premier numéro soit dirigé contre les empiristes (Locke et Hume) : ce serait plutôt Leibniz que Kant viserait. Cf. *L'Assise de l'ontologie critique. L'Esthétique transcendantale*, ch.3, p.3, n.1.

[544] *CRP*, A29 / B45.

[545] Par « individualisme gnoséologique », nous comprenons toute théorie (empiriste et associationniste notamment) *qui explique l'origine des connaissances en se fondant sur les lois la psychologie individuelle de l'association des idées*.

connaissance permet-elle de conformer les concepts d'espace et de temps aux critères kantiens de la détermination du caractère *a priori* d'une représentation.

*

Pour ce qui est des points communs entre Durkheim et Kant, l'on peut s'arrêter là, au premier numéro de l'exposition métaphysique des concepts d'espace et de temps.

En effet, Durkheim se séparerait de Kant dès le deuxième point de l'exposition métaphysique, dans lequel Kant entend démontrer que l'espace et le temps servent de « fondement »[546] aux intuitions externes et internes. En distinguant les représentations *individuelles* des représentations *collectives*, et en comprenant les catégories (parmi lesquelles ils font figurer l'espace et le temps) comme des représentations collectives, Durkheim soutient que des représentations sont possibles, auxquelles l'espace et le temps ne servent pas de fondement. Le fait de considérer l'espace et le temps comme des *catégories* engage à ne pas dériver ces concepts des représentations individuelles – mais non à dénier à l'individu la faculté de se *représenter* les choses dans un espace et dans un temps qui lui sont propres et qui lui servent à s'orienter.

C'est dans la mesure où Durkheim maintient que le niveau individuel des représentations – non conceptuel, non configuré par les catégories, incommunicable, etc. – est bien un niveau de *représentation*, qu'il manifeste un désaccord avec Kant. Pour Durkheim, un individu qui s'oriente dans l'espace de ses sensations se représente cet espace. Cette représentation est différente de la représentation collective (ou de la catégorie) de l'espace, mais il s'agit bien d'une représentation.

Pour Kant, ce n'est pas le cas. L'*orientation* ressortit au domaine du *subjectif* : c'est le « sentiment d'une différence *subjective*, à savoir celle de ma droite et de ma gauche »[547], qui me permet de m'orienter en l'absence de repères objectifs, ou dans le cas où les repères objectifs sont brouillés. L'*orientation spatiale* se distingue chez Kant de la *représentation de l'espace*, en ce qu'il s'agit d'un *sentiment* : la différence entre la droite et la gauche n'est ni d'ordre *conceptuel* – comme le montre le paradoxe des objets non congruents – ni de l'ordre de *l'intuition* : « ces deux côtés ne manifestent pas

[546] *CRP*, A24 / B38 et A31 / B46.

[547] *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, AK. VIII, 134. Sur l'orientation chez Kant, cf. Fichant, ''Espace esthétique et espace géométrique chez Kant'', p.539-540. – R. Hertz, dans son essai sur ''La Prééminence de la main droite'' (1909), prendra le contrepied de cette conception kantienne de la différence entre la droite et la gauche en termes de « différence subjective ». Démontrant que l'asymétrie est un fait *social* et non *naturel*, en cela que la représentation de la droite et de la gauche n'est rien d'autre que la traduction spatiale de la polarité religieuse entre le profane et le sacré, il dénie à l'individu la faculté de se forger des représentations proprement individuelles : il n'y a donc pas de « sentiment d'une différence subjective », toutes les différences faisant toujours déjà l'objet d'un investissement symbolique et social. Cf. également Bourdieu, *Le Sens pratique*, p.120.

apparemment dans l'intuition, de différence notable »[548]. Il y a bien un *sentiment* subjectif de la distance, de la droite et de la gauche, etc., mais il ne s'agit pas, pour Kant, d'un niveau de représentation. L'orientation spatiale n'est pas un autre espace que l'espace qui constitue la forme du sens externe ; il n'y a pas, pour Kant, deux espaces.

A contrario, Durkheim et Mauss font le départ entre les *représentations collectives* de l'espace et du temps, et ce qui peut être compris comme les *représentations individuelles* de l'espace et du temps :

> « Ceci est à droite et ceci est à gauche, ceci est du passé et ceci du présent, ceci ressemble à cela, ceci a accompagné cela, voilà à peu près tout ce que pourrait produire même l'esprit de l'adulte, si l'éducation ne venait lui inculquer des manières de penser qu'il n'aurait jamais pu instaurer par ses seules forces, et qui sont le fruit de tout le développement historique. On voit toute la distance qu'il y a entre ces distinctions et ces groupements rudimentaires, et ce qui constitue vraiment une classification. »[549]

Si l'individu, par ses seules forces, peut parvenir à la représentation de rapports d'*extériorité* (« ceci est à droite et ceci est à gauche ») et de *succession* (« ceci est du passé et ceci du présent ») entre les choses – donc indépendamment des manières de penser dans l'espace et dans le temps qui lui ont été inculquées par la société –, c'est que l'espace et le temps, compris comme des catégories, ne sont pas au fondement de la représentation de ces rapports ; s'ils devaient l'être, ou bien des représentations proprement individuelles seraient impossibles, ou bien on ne pourrait pas distinguer entre représentations individuelles et représentations collectives. Durkheim et Mauss soutiennent donc que l'on doit compter deux temps et deux espaces : d'un côté « mon temps » [550,] ou « l'orientation temporelle »[551], qui me permet de situer mon passé par rapport à mon présent, d'un autre côté la représentation collective (c'est-à-dire la catégorie) du temps ; d'un côté l'espace de mes sensations, dans lequel je les localise (à droite et à gauche), d'un autre côté l'espace comme catégorie.

*

En résumé, Durkheim admet avec Kant que les concepts d'espace et de temps ne sont pas tirés de l'expérience individuelle, sans que cela le pousse à admettre avec Kant qu'ils sont au fondement de la possibilité de *toute* expérience.

---

[548] Kant, *ibid.*

[549] *QFPC,* p.17. – Durkheim et Mauss se montrent ici pleinement en accord avec Bergson, qui fait le départ entre le « sentiment naturel » par lequel « nous distinguons nous-mêmes notre droite de notre gauche » et la représentation de l'espace que nous héritons de la vie en société (*Essai sur les données immédiates de la conscience,* p.72).

[550] *FEVR,* p.14.

[551] *Ibid.,* p.628.

Pour Kant, les *formes* sont toujours en même temps des *conditions* : les formes de l'intuition (l'espace et le temps) sont les conditions de l'intuition, et les formes de l'entendement (les catégories) sont les conditions de la connaissance des objets de l'intuition. De plus, tout ce qui est, est en tant qu'il se soumet à des conditions : si un objet peut devenir objet d'une intuition, c'est qu'il obéit aux conditions que l'intuition lui impose pour devenir cet objet d'une intuition possible. Pour Durkheim, en revanche, une représentation est possible sans que des conditions doivent nécessairement être respectées ; le rapport des catégories aux objets de l'expérience n'est alors peut-être pas celui de la condition au conditionné. Du moins, les catégories sont peut-être les conditions des objets de l'expérience collective, mais non des objets de l'expérience individuelle.

2.2. Catégories et représentations collectives

Pour Durkheim, avons-nous dit, les catégories ne sont pas les conditions des représentations individuelles. En revanche, elles sont les conditions *nécessaires* des représentations collectives.

Pour Durkheim, les catégories sont bien les *conditions* de l'expérience collective, et c'est ce qui fait de sa théorie de la connaissance une théorie *aprioriste* et *transcendantale* de l'expérience (collective). Il parle ainsi des catégories comme des « conditions fondamentales de l'entente entre les esprits »[552], c'est-à-dire les conditions de la communicabilité des contenus de pensée. Cette compréhension des catégories comme conditions est la plus répandue parmi les durkheimiens[553].

Par conséquent, nous estimons que la compréhension que propose Schmaus des catégories durkheimiennes devrait être nuancée :

> « Far from the categories being conditions of possible experience for Durkheim, he believed that experience is possible without them. The relations that the categories express exist implicitly in individual consciousness, he said. The individual has a sense of time, place, resemblances, regular succession, and so on that does not depend on the categories. (…)

[552] *FEVR*, p.627.

[553] Hubert et Mauss, par exemple, lorsqu'ils étudient la catégorie de *mana*, affirment qu'elle « est donnée *a priori*, préalablement à toute expérience. (…) Elle régit les représentations magiques, elle est leur condition, leur forme nécessaire. Elle fonctionne à la façon d'une catégorie, elle rend possibles les idées magiques comme les catégories rendent possibles les idées humaines » (''Esquisse'', p.111). Cf. également *ibid*., p.120 : la catégorie de *mana* « domine l'expérience elle-même et la conditionne. »

Durkheim's concept of a category resembles Aristotle's concept of a predicable or type more than it resembles Kant's concept of a condition of possible experience. »[554]

Avec cette interprétation des catégories durkheimiennes, Schmaus cherche à défendre la théorie sociologique de la connaissance de Durkheim contre cette critique qui a souvent été formulée contre elle : les catégories entendues au sens kantien ne peuvent pas avoir une origine sociale, puisqu'elles sont les conditions nécessaires de l'expérience même qui peut être faite du social. Par exemple, la catégorie de l' « espace » ne peut pas avoir une origine sociale, puisqu'il faut déjà que les individus aient une représentation de l'espace, pour se regrouper et former ainsi des sociétés. Les catégories sont donc les conditions de l'expérience collective, et de toute expérience. Si l'on ne présuppose pas les catégories à titre de conditions de *toute* expérience possible, l'expérience du social, par quoi l'esprit individuel est censé acquérir ces catégories, devient elle-même impossible.

Cette objection est longuement développée par Needham dans son Introduction à l'essai sur les classifications de 1898 de Durkheim et Mauss[555] : pour que l'espace comme représentation collective existe, il faut bien d'abord que l'individu se représente l'espace dans lequel s'établit une société ; de même, la catégorie de la quantité doit exister avant son institution sociale pour que l'individu reconnaisse l'un, le multiple et la totalité. Autrement dit, ce serait parce que les individus posséderaient des représentations (individuelles) communes qu'on pourrait parler de représentations (collectives) communes. Cet argument peut être étendu à l'ensemble des catégories. Il expose à ce dilemme : ou bien les catégories ne sont pas les conditions de la représentation ; ou bien elles sont les conditions de l'ensemble des représentations, individuelles comme collectives – ce qui veut dire que la pensée conceptuelle n'a pas une origine sociale.

À cette objection, nous répondrons ceci : autre chose est de dire que les catégories ne sont pas les conditions de l'expérience *individuelle*, autre chose est de dire qu'elles ne sont pas les conditions de l'expérience *collective*. L'expérience individuelle est possible hors de toute condition collective, et il faut bien qu'elle le soit pour que l'expérience collective soit elle-même possible ; mais qu'elles n'en soient pas les conditions n'implique pas que les catégories ne soient pas les conditions de l'expérience collective.

---

[554] Schmaus, *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*, p.190-191. Cf. également Schmaus, *Rethinking Durkheim and His Tradition*, p.17-18.

[555] Cf. Needham, ''Introduction'', p. xix-xx, in Durkheim & Mauss, *Primitive Classification* (tr. by R. Needham). Cf. également Rawls, *Epistemology and Practice. Durkheim's* The Elementary Forms of Religious Life, p.82-83. – Notons que Durkheim était au fait de cette objection : il la mentionne par exemple dans son cours sur le *Pragmatisme*, p.95.

De plus, même si les catégories nécessitent, dans l'entendement individuel, l'existence de « germes » – il s'agit là d'un terme de Kant[556] – à partir desquels elles se forment et qui donc les rendent, dans une certaine mesure, possibles, il n'en demeure pas moins qu'elles sont des conditions *a priori* par rapport à l'individu, puisqu'elles le précèdent et qu'elles s'imposent à lui.

Les catégories sont donc bien les *conditions* de l'expérience collective, et c'est parce qu'elles sont considérées comme telles par Durkheim que l'on peut considérer que son point de vue est transcendantal comme celui de Kant, quoique son domaine soit celui de la sociologie.

*

Sans les catégories, la représentation d'un objet de l'expérience collective serait *impossible*, puisque l'objet de l'expérience collective serait lui-même *impossible* : les « représentations collectives emportent avec elles leurs objets, elles entraînent l'existence de leurs objets. »[557] Pour Durkheim, la catégorie est la *condition de la donation de l'objet* – qui n'est autre que le social, qu'elle fait exister en l'exprimant –, et non pas seulement la condition de la mise en ordre du donné. Pour Durkheim, la catégorie, comme représentation collective, donne l'objet qu'elle représente – à savoir, la société. Autrement dit, ce sont les représentations que la société se fait d'elle-même (*i.e.* les catégories) qui font exister cette société. On pourrait aller jusqu'à dire que la société (ou la conscience collective) est dotée, pour Durkheim, de ce que Kant appelle un « entendement intuitif » – lequel se donne ses objets à mesure qu'il les pense, et n'a donc pas à les recevoir d'une autre source que de lui-même (à savoir, « pour nous autres hommes », de l'intuition). La théorie sociologique de la connaissance de Durkheim est un *idéalisme* : « [il] y a ainsi une région de la nature où la formule de l'idéalisme s'applique presque à la lettre : c'est le règne social. L'idée y fait, beaucoup plus qu'ailleurs, la réalité »[558].

C'est là une différence majeure par rapport à la théorie de Kant : pour ce dernier, les catégories ne sont pas les conditions de la donation des objets. Les catégories, dit-il, « ne nous représentent pas du

[556] L'on trouve ce terme dans la philosophie de l'histoire de Kant : les dispositions naturelles permettant à l'homme de faire usage de sa raison ne sont pas développées complètement *dans l'individu*, mais se développent pleinement *dans l'espèce*. Les « germes [Keim] » de rationalité naturellement présents dans l'individu deviennent ce qu'ils ont à devenir par la transmission de génération en génération – c'est-à-dire grâce à la société : chaque génération « transmet à la suivante ses lumières, pour amener enfin dans notre espèce les germes naturels jusqu'au degré de développement pleinement conforme à ses desseins » (''Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique'', deuxième proposition, AK. VIII ,18*sq*., *OSH*, p.72 ; voir également les *Réflexions sur l'éducation*, tr.fr., p.102).

[557] *Pragmatisme*, p.175.

[558] *FEVR*, p.326. – Cet « idéalisme » est en fait celui du positivisme comtien. Cf. Comte, *Cours de philosophie positive*, 1ère leçon, p.38 : « les idées gouvernent et bouleversent le monde (…) tout le mécanisme social repose finalement sur des opinions ».

tout les conditions sous lesquelles des objets sont donnés dans l'intuition »[559]. Pour Kant, en effet, les catégories ne sont pas les conditions de *l'existence* ou de *la donation* de l'objet de la représentation, mais seulement les conditions de la *représentation* de l'objet par l'entendement.

Cette divergence majeure entre Durkheim et Kant s'explique, encore une fois, si l'on tient compte des critiques adressées par Renouvier et Hamelin au kantisme. En effet, cette divergence est la conséquence de la compréhension durkheimienne de l'espace et du temps comme *catégories*, plutôt que comme *formes de l'intuition* – intuition dans laquelle, pour Kant, le divers est donné avant que d'être lié par les catégories de l'entendement.

Toutefois, cela n'exclut pas pour autant que la société doive faire ''un détour'' par le donné pour se forger ses représentations, puisque la « société ne peut prendre conscience de soi sans quelque rapport avec les choses »[560]. Par exemple, les croyances religieuses doivent se fixer sur un objet afin de devenir des choses sacrées : cette extériorisation des croyances religieuses permet de vivifier, en la rendant sensible, l'obligation sociale qui s'impose à l'individu de l'extérieur. Cette extériorisation est la condition de l'*objectivité* du religieux et donc du social, et de leur *constitution*[561].

*

En résumé, l'analyse du transcendantal durkheimien nous a, encore une fois, permis de mesurer ce que son kantisme, hybride ou rénové, devait au néocriticisme de Renouvier et d'Hamelin : l'espace et le temps étant des catégories et non des formes de l'intuition, ils ne sont pas, comme ils l'étaient pour Kant, les conditions d'une réception passive du donné. Mais ils sont bien des conditions – le point de vue de Durkheim est bien transcendantal : seulement, ils sont les conditions de la donation de l'objet lui-même, *i.e.*, de la société.

2.3. L'espace, le temps et la genèse de la pensée conceptuelle

2.3.1. L'espace

L'espace et le temps, avons-nous vu précédemment, sont les conditions des représentations collectives. Nous souhaitons, en dernier lieu, éclaircir ce point. Dire qu'ils sont les conditions des représentations collectives, c'est dire qu'aucune pensée (conceptuelle) ne serait possible sans eux. Mais

[559] *CRP*, A89 / B122.

[560] Durkheim, *Pragmatisme*, p.177 ; cf. également *FEVR*, p.339.

[561] Charbonnier parle de « l'extériorité constituante du sociale » (*La Fin d'un grand partage*, p.56) ; cf. p.72*sq*., sur l'objectivation du social par sa traduction en des symboles chez Durkheim.

il faut affiner cette affirmation, car l'espace et le temps ne sont pas tout à fait mis sur le même plan par Durkheim. Il n'y a pas, entre ces deux notions, de parallélisme strict, comme c'est le cas dans l''‘Esthétique transcendantale'' de Kant, où l'exposition des concepts d'espace et de temps se suivent à la trace.

Commençons par nous intéresser à la catégorie de l' « espace ».

La connaissance repose sur l'usage de *concepts*. Penser par concepts, c'est regrouper des êtres « en une sorte de *milieu* idéal, enfermé dans des *limites* déterminées », disent Durkheim et Mauss[562]. Or ces notions de « limite » et de « milieu » n'engagent-elles pas nécessairement une certaine représentation de l'espace, qui en conditionnerait la possibilité ?

Tout se passe comme si la représentation de l'espace était la condition, non de la représentation *en général* (puisqu'il y a des représentations individuelles qui ne présupposent pas l'usage de concepts) mais de la pensée *conceptuelle*, c'est-à-dire de la pensée *logique*. Le fait qu'en logique, par exemple, on utilise des cercles pour se représenter la quantité des jugements[563] indiquerait que la représentation de l'espace est nécessaire pour se représenter la différence entre l'*universel* et le *particulier*, ou encore les rapports d'*exclusion* et d'*inclusion*. Du point de vue de Durkheim et de Mauss, l'utilisation de cercles serait l'indice de l'origine sociale de la pensée conceptuelle : ces cercles correspondraient primitivement aux cercles réels délimitant l'espace occupé par les groupes des premières sociétés.

D'une manière générale, la représentation de l'espace semble être la condition de possibilité de l'élaboration des *concepts*. D'une part, en effet, les concepts sont définis par Durkheim et Mauss comme des représentations collectives, dont les faits d'ordre morphologique constituent la condition d'émergence ; or il faut bien que des individus occupent un *espace commun* pour que des faits sociaux puissent émerger. Du *groupement réel* dans un *espace réel* émerge alors la représentation collective d'un *groupement idéal* dans un *espace idéal*, au sein duquel les individus peuvent se représenter les choses et ordonner leurs représentations[564].

La représentation de l'espace est la condition de possibilité des concepts, et donc également des classifications. En effet, selon Durkheim et Mauss, classer consiste à disposer des groupes selon des rapports de *coordination* et de *subordination*[565] ; or ces relations de coordination sont originairement des relations de coordination spatiale des groupes qui se répartissent sur un même sol. De plus, les

---

[562] *QFPC*, p.17 ; nous soulignons.

[563] Cf. par exemple Kant, *Logique*, ch. II, AK. IX, 103, tr.fr., p.113.

[564] Cf. *QFPC*, p.83 : c'est « parce que les hommes étaient groupés et se pensaient sous forme de groupes qu'ils ont groupé idéalement les autres êtres, et les deux modes de groupement ont commencé par se confondre au point d'être indistincts ».

[565] Cf. *ibid.*, p.18.

classifications se faisant suivant un « plan unitaire »[566], elles supposent à titre de condition une représentation de l'*espace total* occupé par une société. Une classification correspond à la conscience que la société a d'elle-même, c'est-à-dire de la répartition dans l'espace des groupes qui la constituent.

Ajoutons que la représentation de l'espace conditionne la possibilité de l'*abstraction,* grâce à laquelle on forge des concepts. Les durkheimiens l'expliquent en plusieurs endroits de leurs travaux. Par exemple, Hubert et Mauss établissent que la faculté d'abstraire trouve son origine dans la faculté de *localiser* : on localise un objet quelque part, et on « conclut de la localisation à la séparabilité »[567].

Autre exemple : Lévy-Bruhl explique la différence entre la faculté d'abstraire propre à la « mentalité prélogique » et la nôtre par une différence dans la manière dont les deux mentalités se représentent l'espace : « [notre] abstraction a pour condition l'homogénéité logique des concepts, qui en permet la combinaison. Or, cette homogénéité est étroitement liée à la représentation de l'espace homogène. »[568] C'est parce que la « mentalité prélogique » ne se représente pas l'espace de manière uniforme et homogène, qu'elle ne peut pas abstraire comme nous le faisons, et qu'elle n'est pas capable de penser au moyen de concepts formellement identiques aux nôtres. La représentation collective de l'espace est la condition de l'abstraction, et donc de la pensée conceptuelle.

Mais ce qui démontre le mieux l'implication de la représentation de l'espace dans la genèse de la pensée conceptuelle, c'est que, pour Durkheim, il n'y a pas de langage sans une certaine représentation de l'espace ; et il n'y a pas de concepts sans mots. Pour Durkheim, en effet, c'est grâce au *langage* que l'esprit peut forger des concepts, puisque le langage permet d'introduire des discontinuités dans le continuum de la vie psychique. Le langage, dit-il, « exprime en termes discontinus ce qui est continu par essence »[569]. Durkheim retrouve ici la conception bergsonienne du langage : Bergson soutient que les états psychiques ne se *juxtaposent* pas les uns aux autres comme les choses se juxtaposent dans l'espace, mais qu'ils se *pénètrent* les uns les autres[570]. C'est par leur traduction dans le langage, c'est-à-dire par l'expression de la *durée* dans le vocabulaire de l'*étendue*, que l'on en vient à concevoir nos représentations comme étant composées d'éléments discrets. Le passage du continu au discontinu se fait dès lors que nous pensons dans *l'espace*, c'est-à-dire dès lors que nous spatialisons la durée, en substituant à la pénétration de nos états de conscience la représentation de leur juxtaposition.

---

[566] *FEVR*, p.206.

[567] ''Esquisse'', p.60.

[568] *FMSI*, p.130.

[569] *EPF*, p.394.

[570] Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.7.

La condition de possibilité de la genèse de la pensée conceptuelle réside donc dans la faculté de se représenter les choses dans l'espace, puisque c'est là la condition pour que l'on puisse en parler[571].

Dans la théorie de Durkheim et des durkheimiens, l'espace peut donc être considéré comme une « représentation transcendantale » ; non pas, comme pour Kant, au sens où il serait la condition de l'intuition des objets extérieurs, mais au sens où il est la *condition de possibilité de la pensée conceptuelle* ou *logique*.

Ainsi Durkheim confirme-t-il le propos de Renouvier – lequel doute « qu'il demeurât quelque chose de l'intelligence après que la catégorie d'espace en aurait été retranchée »[572]. Renouvier parle bien d'*intelligence*, et non, comme le ferait Kant, d'*intuition*.

2.3.2. Le temps

En exposant les concepts de l'espace et du temps de manière quasi symétrique, l''‘Esthétique transcendantale'' veut donner à penser que le temps, qui est exposé après l'espace, est une intuition *au même titre* que l'espace. La différence entre ces deux formes de l'intuition serait celle-ci seulement, que l'espace est la forme de « l'intuition externe » – c'est-à-dire des phénomènes situés en-dehors de moi –, et le temps « la forme du sens interne »[573] – c'est-à-dire de l'ensemble des phénomènes. Pour le reste, d'un point de vue métaphysique comme transcendantal, l'espace et le temps seraient (presque)[574] en tous points comparables.

---

[571] Le structuralisme approuvera cette idée selon laquelle la représentation de l'espace est la condition de possibilité du langage : il décrit toujours dans les termes de la *spatialité* la condition de la *signification*. Par exemple, Lévi-Strauss dit que la signification des termes classificatoires « est ''de position'' » (*PS*, p.74 ; cf. également *CC*, p.64). L'espace du système dans lequel les termes acquièrent leur valeur en fonction de la position qu'ils y occupent est un espace transcendantal : Deleuze affirme que « [le] structuralisme n'est pas séparable d'une philosophie transcendantale nouvelle, où les lieux l'emportent sur ce qui les remplit » (''À quoi reconnaît-on le structuralisme ?'', in Châtelet, *Histoire de la philosophie, tome VIII. Le XXe siècle*, p.306) ; il donne à cette philosophie le nom de « topologie transcendantale ». – Sur le lien entre spatialité et langage dans le structuralisme, on se référera également à Derrida qui, commentant Saussure, écrit que c'est « l'*espacement* (pause, blanc, ponctuation, intervalle en général, etc.) qui constitue l'origine de la signification » (*De la Grammatologie*, p.95).

[572] *Essais de critique générale. Traité de psychologie rationnelle*, p.5.

[573] Cf. *CRP*, respectivement A26 / B42 et A33 / B49.

[574] Sur l'impossibilité, pour Kant, de maintenir que le temps est une intuition *au même titre* que l'espace, cf. Chenet, *ibid*., ch.8.

Peut-on en dire autant de la catégorie du temps chez Durkheim et les durkheimiens ? Est-il une représentation transcendantale au même titre que l'espace ?

Il faut commencer par distinguer entre *la conscience du temps* – dont un des aspects fondamentaux est *la mémoire* – et *le concept de temps* lui-même. Du point de vue de l'anthropologie et de la sociologie de la connaissance, la *mémoire collective* peut bien être considérée comme une condition nécessaire (mais non suffisante) des classifications. En un sens, elle est même la condition de possibilité de la représentation de l'espace.

En effet, si le contenu des catégories d'espace et de temps dépend des conventions collectivement choisies, et si le choix de ces conventions n'est pas recommencé à chaque nouvelle génération – sans quoi une société n'aurait pas d'identité –, alors la condition de possibilité de la représentation de l'espace et de la continuité de cette représentation réside dans la mémoire collective. Cela vaut pour toutes les espèces de représentations de l'espace – y compris, donc, pour l'espace géométrique : Halbwachs affirme ainsi, par exemple, que « les géomètres se souviennent autant qu'ils raisonnent »[575]. De plus, selon lui, la mémoire collective est la condition du caractère *nécessaire* des propriétés que nous attribuons à l'espace – cette nécessité étant comprise comme « l'obligation de se plier à des manières de penser déjà fixées »[576].

La conscience et la mémoire du temps sont donc la condition de possibilité de toutes les catégories, et elles en expliquent le caractère nécessaire. Cependant, autre chose est de dire que la conscience du temps – principalement la mémoire collective – constitue une des conditions de possibilité des catégories et des classifications, autre chose est d'attribuer cette propriété au temps *lui-même*. Ce transfert de propriétés, Durkheim et les durkheimiens ne le commettent pas.

En effet, pour Durkheim comme pour Mauss, les faits sociaux sont certes toujours dans le temps, et donc on ne peut faire abstraction du temps et du changement pour les comprendre : une société est dans le temps, et même la « photographie instantanée » d'une société ne pourrait pas ne pas capturer le mouvement, le changement et le temps[577]. Cependant, comme l'affirme Durkheim, le « passé ne crée

[575] *La Mémoire collective*, p.213.

[576] *Ibid*., p.212.

[577] Cf. notamment Mauss, ''Divisions et proportions des divisions de la sociologie'', in *Œuvres 3*, p.207 : « une société est dans le temps, dans le mouvement et dans l'esprit. Même sa structure matérielle est dans un tel perpétuel changement, ou plutôt une photographie instantanée y surprend tellement d'âge divers (…) que vouloir séparer ce mouvement de cette structure, cette anatomie de cette physiologie serait rester dans l'abstraction pure. » – Cette affirmation de Mauss anticipe, dans le champ de l'anthropologie, la thèse de la linguistique structurale de Jakobson, selon laquelle *l'opposition entre synchronie et diachronie est illusoire*. Mauss emploie la métaphore de la photographie, Jakobson emploie celle du film : « l'aspect synchronique d'un film n'est pas identique à une image isolée extraite du film. La perception du mouvement est présente aussi dans l'aspect synchronique. Il en va de même

pas ; il ne peut que transmettre ce qui a été créé. Ses créations ne peuvent être l'œuvre que des vivants associés et coopérant, partant des contemporains »[578] : c'est dire que le temps n'est pas la condition de possibilité des faits sociaux – qu'il s'agisse des faits morphologiques ou des représentations collectives, telles que les catégories ou les classifications.

La représentation collective de l'espace est la condition de possibilité de la pensée conceptuelle, ce qui ne semble pas être le cas de la catégorie du temps. D'une manière générale, la catégorie du temps semble jouer un rôle plus important pour la compréhension des *pratiques*, plutôt que pour la compréhension des *représentations*. Ainsi Durkheim insiste-t-il, par exemple, sur l'importance du *retour périodique des fêtes* dans la constitution et la continuité des sociétés[579] ; ou encore, Mauss explique la singularité des sociétés eskimos par les *variations* saisonnières de leur morphologie, autrement dit par leur changement régulier et réglé dans le temps. Mais si le temps conditionne les *pratiques* (par exemple, les fêtes), il ne conditionne pas les *représentations* (les croyances, les représentations mythiques, etc.). À cet égard, ce texte d'Hubert et Mauss, où l'étude d'Hubert sur la catégorie de *temps* est évoquée[580], est très éloquent :

> « L'étude que nous publions plus loin sur ''La Représentation du temps dans la religion et la magie'' a pour objet d'analyser quelques formes primitives, étranges, contradictoires que présente la notion de temps quand elle est en rapport avec celle de sacré. Elle a été amenée par des recherches sur les fêtes. Elle permet de comprendre comment les fêtes se succèdent, s'opposent, se reproduisent dans le temps, quoique tous les mythes qu'elles représentent se passent nécessairement dans l'éternité, comment les mythes qui sont, par nature, hors du temps, peuvent ainsi périodiquement se réaliser dans le temps. »[581]

Les mythes, la pensée, la représentation en général, se situeraient hors du temps – contrairement aux pratiques, dont il est la condition. C'est pourquoi le temps ne peut pas être considéré comme une

---

pour la langue » (''Principes de phonologie historique'', in Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, p.333-334). Cf. également Lévi-Strauss, *AS*, p.107-108.

[578] ''Une confrontation entre bergsonisme et sociologisme : le progrès moral et la dynamique sociale'', in *Textes 1*, p.69.

[579] Cf. Caillois, *L'homme et le sacré*, p.131 : « [aussi] est-ce l'honneur de Durkheim d'avoir reconnu l'illustration capitale que les fêtes fournissaient en face des jours ouvrables, à la distinction du sacré et du profane. »

[580] Cf. Hubert, ''Essai sur la représentation du temps dans la religion et la magie''. Sur cet essai, cf. Hirsch, *ibid*., p.55*sq*.

[581] Hubert et Mauss, ''Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux'', in Mauss, *Œuvres 1*, p.30.

représentation transcendantale au même titre que l'espace : l'espace est la condition des représentations collectives, en tant qu'elles sont de nature conceptuelle.

*

Nous concluons brièvement au sujet du kantisme hybride de Durkheim : il tient compte des critiques que Renouvier et Hamelin adressaient à Kant, au sujet, notamment, de la distinction entre les formes de l'intuition et les catégories, et de la vacuité d'une déduction *a priori* des catégories. Il propose alors une théorie transcendantale de la connaissance qui rende le kantisme recevable. Recevable, c'est-à-dire acceptable, malgré ces critiques néocriticistes. Et recevable, c'est-à-dire pouvant être reçu dans un champ disciplinaire qui, à l'origine, n'est pas le sien – celui de la sociologie de la connaissance.

Après avoir étudié les effets de la critique néocriticiste de Kant sur la pensée de Durkheim, nous analyserons ceux du conventionnalisme sur la pensée de Mauss. C'est une autre version du kantisme, un kantisme hybride différent, que l'on va voir naître.

B. La réconciliation du conventionnalisme et du kantisme dans l''‘Esquisse d'une théorie de la magie'' d'Hubert et Mauss

1. Les points d'accord entre le conventionnalisme et le kantisme

Nous espérons avoir démontré que les critiques néocriticistes du kantisme ont eu un impact indéniable sur la théorie sociologique de la connaissance de Durkheim, et sur les explications anthropologiques des durkheimiens de la nature et de l'origine des catégories. C'est en fonction de ces critiques que Durkheim a ébauché la version du kantisme qui est la sienne – un kantisme hybride, dont le principe est de s'adapter, et d'évoluer en tenant compte des critiques philosophiques dont il fait l'objet.

C'est en fonction de ces critiques, également, que Mauss a proposé sa version du kantisme. D'une part, à l'instar de Durkheim, il considère que l'espace et le temps sont des catégories, au même titre que les autres catégories – ce qui est indiscutablement la marque de l'influence de la philosophie de Renouvier et d'Hamelin. Cependant, en ce qui concerne Mauss, là n'est pas le plus important. Bien plus que le néocriticisme, c'est le conventionnalisme qui a orienté son rapport au kantisme. C'est donc, d'autre part, en tenant compte des critiques conventionnalistes du kantisme que Mauss propose sa propre version du kantisme – produit complexe et étonnant d'une *hybridation entre le kantisme et le conventionnalisme*. L'hybridation maussienne diffère de celle de Durkheim, et c'est la raison pour laquelle nous lui consacrons une analyse à part, dans la suite de ce chapitre.

S'il ne semble pas inconcevable de concilier, voire de mélanger ainsi le conventionnalisme et le kantisme, c'est que le premier ne représente pas une critique totale du second : il y a des points importants sur lesquels les deux sont d'accord. Sans quoi, évidemment, la version du kantisme élaborée par Mauss regorgerait de contradictions. Ainsi ferons-nous apparaître, dans un premier temps, qu'il n'est pas insensé, *sur le plan philosophique*, de prétendre découvrir un terrain d'entente entre le kantisme et le conventionnalisme, comme Mauss y aspirera *sur le plan anthropologique*.

1.1. L'esprit actif

Tout d'abord, le conventionnalisme et le kantisme s'entendent au sujet du *rôle actif de l'esprit dans la production des connaissances*.

Le criticisme kantien opère une distinction principielle entre la *réceptivité* des impressions et la *spontanéité* de l'entendement, afin de spécifier le rôle dévolu à l'entendement dans la production des connaissances, et plus généralement dans la constitution de l'expérience et de ses objets. Quant aux

conventionnalistes, ils attribuent, eux aussi, un rôle actif à l'esprit dans la production de ses connaissances – l'esprit ayant à *choisir* ses hypothèses. Cet accord entre le conventionnalisme et le kantisme n'est pas passé inaperçu, puisque le kantisme était considéré, à la fin du XIXème siècle, comme une des origines lointaines de la réflexion conventionnaliste et pragmatiste sur le statut des hypothèses et des lois scientifiques, comme Parodi en fait état :

> « Kant avait affirmé le rôle actif de l'esprit dans la connaissance et dans la science ; mais cette action était pour lui conforme, d'une part, aux lois fixes et universelles de la pensée, formes et catégories, et d'autre part, elle s'imposait nécessairement au ''divers de l'intuition'' (…). Mais y a-t-il action véritable sans liberté ? Du kantisme au pragmatisme, à travers toute l'évolution de la philosophie contemporaine, c'est cette idée de liberté qui s'est introduite dans notre conception de la science »[582].

Durkheim fait la même lecture des choses : selon lui, la philosophie kantienne de la connaissance est plus proche du pragmatisme que du dogmatisme, dans lequel les pragmatistes la classent pourtant : « [chez] Kant, c'est bien l'esprit qui crée la vérité, mais seulement tant qu'il ne s'agit que de la vérité *phénoménale*. »[583]

Il y a donc un accord entre le conventionnalisme et le kantisme au sujet du pouvoir qu'a l'esprit de *faire* lui-même ses connaissances ; ou, à tout le moins, les deux s'accordent-ils pour rejeter la thèse empiriste d'une *passivité* essentielle de l'esprit.

Toutefois, cet accord a quelque chose de très paradoxal : il s'agit d'un accord, et en même temps d'une menace de rupture. En effet, le conventionnalisme prenant au sérieux l'affirmation kantienne d'une *activité* de l'esprit dans la formation des connaissances, il pense cette activité comme une *véritable activité,* contrairement à Kant : la spontanéité que Kant attribue à l'entendement s'apparente davantage à la contrainte d'obéir à des lois fixes qu'il n'a pas choisies. L'entendement kantien est privé de liberté, puisqu'il n'y a de liberté que si la possibilité nous est laissée de *choisir*. Le conventionnalisme, pour qui le choix est toujours laissé au scientifique des hypothèses (fussent-elles incommodes), représente donc bien, à cet égard, un dépassement du kantisme. Ainsi, c'est sur le fondement d'un accord avec le kantisme que s'opère la critique conventionnaliste du kantisme : la libre activité de l'esprit est ce par quoi d'autres espaces, structurés conventionnellement de manière différente de l'espace euclidien, sont rendus possibles et concevables ; or ces espaces menacent, par l'existence et par la cohérence des géométries qui les étudient, l'unicité de l'espace kantien compris comme forme de l'intuition pure.

---

[582] Parodi, *La Philosophie contemporaine en France,* p.245-246. – Le rapprochement entre le pragmatisme et le conventionnalisme est développé par James dans *Le Pragmatisme,* ch.2, p.67.

[583] *Pragmatisme,* p.48.

Reste qu'un accord entre les conventionnalistes et le kantisme existe bel et bien, et ce d'autant plus qu'à quelques rares cas près – tels que Le Roy, que critique Poincaré –, les conventionnalistes refusent la conception d'un esprit qui aurait toute licence dans le choix de ses hypothèses. Pour Poincaré, on l'a dit ci-dessus, le choix des hypothèses n'a en fait rien d'*arbitraire* – il est guidé par l'expérience et par les faits expérimentaux[584] ; en des termes kantiens, on pourrait dire que les faits expérimentaux ont un « usage régulateur ».

De plus, quel que soit le degré d'arbitraire que les conventionnalistes veulent bien admettre dans le choix des conventions, ils font toujours cause commune avec le kantisme, puisqu'ils rejettent toute explication de type *empiriste* des hypothèses et des lois de la science, et qu'ils le font pour les mêmes raisons que Kant. C'est pour cette raison que dans son cours sur *La Philosophie de Kant*, Boutroux concilie l'*a priori* kantien avec l'idée d'un choix *arbitraire* des postulats sur lesquels reposent les mathématiques : par « arbitraire », « les mathématiciens veulent seulement dire que leurs principes ne sont pas imposés par les choses »[585]. De ce point de vue, l'idée de choix, fût-il arbitraire, et l'*a priori* kantien, ne sont pas en contradiction : « [ce] qu'il y a d'*a priori*, c'est un *travail* accompli d'une façon *originale* par l'esprit lui-même. Les choses ne fournissent que l'occasion, non l'exemple et le modèle de ce travail. Voilà ce que nous retenons de la doctrine kantienne »[586].

Premier terrain d'entente, donc, entre les conventionnalistes et le kantisme : l'esprit participe activement à la production de ses connaissances.

1.2. L'existence des jugements synthétiques *a priori*

Le deuxième terrain d'entente entre les conventionnalistes et le kantisme concerne les jugements synthétiques *a priori*, dont les conventionnalistes admettent l'existence. Boutroux et Poincaré, en effet, ne rejettent pas la tripartition kantienne des jugements ; ils rejettent seulement l'idée qu'elle suffise à rendre compte de l'ensemble des énoncés scientifiques.

Mais, de leur point de vue, certains énoncés doivent bien être considérés comme des jugements synthétiques *a priori*. Ainsi, pour Poincaré, la règle du raisonnement par récurrence « est le véritable type du jugement synthétique *a priori* »[587], car elle n'est réductible ni à un jugement analytique, ni à une

[584] Cf. *La Science et l'hypothèse*, p.75 : « notre choix, parmi toutes les conventions possibles, est *guidé* par des faits expérimentaux ».

[585] *La Philosophie de Kant*, p.28.

[586] *Ibid*., p.29.

[587] Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, p.41.

règle fondée sur l'expérience, ni enfin à une convention. En effet, le conventionnalisme, tel que le défend Poincaré, ne peut être étendu aux fondements de l'arithmétique : une arithmétique analogue aux géométries non euclidiennes, qui verrait la règle du raisonnement par récurrence comme une convention qu'elle serait libre de ne pas accepter, devrait recommencer pour chaque nombre la vérité de son théorème, ne pouvant l'induire de la considération de sa démonstration à partir d'un autre nombre ; autrement dit, elle demeurerait toujours au même point[588]. L'arithmétique – et non, comme le prétendait Kant, la géométrie – repose donc sur des jugements synthétiques *a priori*. N'exagérons toutefois pas l'accord de Poincaré avec Kant : le synthétique *a priori* tel que Poincaré l'entend est différent de celui de Kant, en ce qu'il ne repose pas sur *l'intuition* – le passage du fini à l'infini ne pouvant faire l'objet d'aucune intuition[589].

Pour les conventionnalistes, il existe bien des jugements synthétiques *a priori*. De plus, pour eux comme pour Kant, la possibilité de la genèse de la géométrie reste conditionnée par la présence, dans l'entendement, d'éléments *a priori*. Le premier des éléments *a priori* est, pour Poincaré, la notion de « corps idéaux », « tirée de toute pièce de notre esprit »[590] et dont les objets de l'expérience ne sont que les lointaines images. Le deuxième élément est la notion de « groupe », que nous avons abordée ci-dessus. Le groupe n'est pas une *forme de notre sensibilité* mais une *forme de notre entendement* : cette affirmation éloigne le conventionnalisme du kantisme, en même temps qu'elle se maintient dans une certaine proximité avec lui, car elle atteste l'existence de catégories *a priori*, conditions de possibilité de certaines représentations (mais non de l'intuition).

En admettant l'existence de ces éléments *a priori*, le but de Poincaré est le même que celui de Kant : il s'agit, pour tous les deux, de couper court à toute explication *empiriste* de l'origine des connaissances géométriques et mathématiques en général. C'est l'empirisme qui est visé, ou bien encore, peut-être, la philosophie des mathématiques de Comte. Pour Comte, en effet, la partie abstraite de la mathématique dérive historiquement de la mathématique concrète, qui se fonde tout entière sur l'observation du monde extérieur[591]. Son positivisme est à l'opposé de la conception kantienne de

---

[588] Cf. *ibid.*, p.74. Cf. également Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, p.23-24.

[589] Cf. sur ce point Verley, *Poincaré ou le renouveau de la philosophie naturelle*, p.135. Sur le concept d'intuition chez Poincaré, qui n'est pas pure *réceptivité* mais requiert aussi une *construction*, cf. *ibid*., p.120.

[590] *La Science et l'hypothèse*, p.93.

[591] Comte distingue, au sein des mathématiques, une partie *abstraite* (ou analytique) et une partie *concrète*, la seconde conditionnant historiquement la possibilité de la première. La partie concrète repose sur l'observation des figures, et a donc un caractère « phénoménal ». Cf. *Cours de philosophie positive*, 3ème leçon, p.73 : « la partie concrète de toute question mathématique est nécessairement fondée sur la considération du monde extérieur, et ne saurait jamais (…) se résoudre par une simple suite de combinaisons intellectuelles ».

l'apriorité des principes de la géométrie, et donc de la compréhension kantienne de l'espace comme forme *a priori* de nos sensations externes, sur laquelle elle se fonde[592]. Le conventionnalisme rejette l'explication empiriste des mathématiques, mais aussi l'explication comtienne : ce n'est pas par l'observation que commence la géométrie, mais par le choix de conventions.

Enfin, si les conventionnalistes nient que les postulats de la géométrie soient des jugements synthétiques *a priori*, tous ne dénoncent pas la méprise de Kant comme s'il s'agissait d'une grossière erreur : si Kant a cru découvrir des jugements synthétiques *a priori* dans la géométrie, c'est, vraisemblablement, que la géométrie contient des jugements qui leur ressemblent beaucoup. En effet, la validité des définitions qu'elle contient est indépendante de l'expérience – ces définitions sont donc *a priori* –, et il n'apparaît pas immédiatement qu'il s'agit de définitions : ces propositions semblent donc être synthétiques. À la faveur de cette ressemblance entre le synthétique *a priori* et les conventions, la première réception du conventionnalisme a ainsi pu croire qu'il était conciliable, voire soluble dans le kantisme. Nous reproduisons ici ce texte de Couturat, qui, voulant à tout prix maintenir la tripartition kantienne entre jugements analytiques, jugements synthétiques *a posteriori* et jugements synthétiques *a priori*, écrit ceci :

> « M. Poincaré nous permettra (…) de rectifier une simple erreur de vocabulaire, et d'énoncer sa conclusion sous la forme suivante, qui traduit sa véritable pensée : ‘‘Les postulats ne sont ni des jugements analytiques ni des faits expérimentaux.’’ Rien n'empêche, au contraire, qu'ils soient des jugements synthétiques *a priori*, ce qui ne contredit nullement la théorie de M. Poincaré, à savoir que ce sont des conventions arbitraires, des définitions déguisées. En effet, les postulats sont arbitraires, en ce sens qu'ils n'ont aucune nécessité logique, et ne relèvent pas du principe de contradiction ; mais l'auteur reconnaît qu'en fait, ‘‘notre choix, parmi toutes les conventions possibles, est guidé par des faits expérimentaux’’»[593].

Pour Couturat, il n'est pas inconvenant d'assimiler les conventions à des jugements synthétiques *a priori* : les postulats de la géométrie peuvent être considérés et comme des conventions arbitraires, et comme des jugements synthétiques *a priori*. Nous allons constater dans un instant que Hubert et Mauss,

---

[592] Cf. Brunschvicg, *Les Étapes de la Philosophie mathématique*, p.300 : « en substituant aux formes *a priori* les *faits généraux*, le positivisme change du tout au tout le rapport de la mathématique avec le système des sciences ». – En effet, selon Comte, la géométrie et la mécanique étant toutes deux des *sciences naturelles*, c'est la considération du monde extérieur qui leur fournit les « phénomènes primitifs » ou les « faits généraux » sur lesquels elles opèrent. Ainsi, la célèbre formule de Comte, selon laquelle il « ne saurait exister aucune astronomie chez une espèce aveugle, quelque intelligente qu'on la supposât » (*Discours sur l'esprit positif*, p.68), vaut en fait pour l'ensemble des sciences.

[593] Couturat, ‘‘*L'Année philosophique*, note critique’’, in *RMM*, 1, p.75, cité par Braverman, in *Kant, épistémologue français du XIXe siècle*, p.449.

dans leur théorie de la magie, opèrent une assimilation identique entre le conventionnel et le synthétique *a priori*.

*

Le kantisme et le conventionnalisme n'ont donc pas toujours parus irréconciliables – bien au contraire : on aura même tenté – ainsi que le suggère Couturat – de confondre les conventions, telles que les thématisent les conventionnalistes, avec des jugements synthétiques *a priori*, de facture kantienne. Au fond, le mariage du kantisme et du conventionnalisme n'est pas aussi saugrenu qu'il n'y paraît : le double accord, au sujet de l'activité de l'esprit et au sujet de l'existence des jugements synthétiques *a priori*, fait de ce mariage un mariage de raison.

Quittons alors le plan philosophique, pour passer à celui de l'anthropologie : ce à quoi aspirent les réconciliateurs, tels que Couturat – certains anthropologues, tels que Hubert et Mauss, y aspirent également. En effet, dans leur ''Esquisse d'une théorie de la magie'', Hubert et Mauss réconcilient le conventionnalisme et le kantisme – plus précisément, ils soumettent une interprétation conventionnaliste du kantisme, afin d'échafauder une explication anthropologique des jugements magiques. C'est ainsi qu'un jugement magique tel que « la racine jaune guérit la jaunisse » est interprété comme étant à la fois une convention, et à la fois un jugement synthétique *a priori*. Nous en rendrons compte dans les considérations qui suivent.

2. « La racine jaune guérit la jaunisse »

2.1. L'approche conventionnaliste et kantienne de la magie comme critique de l'empirisme

2.1.1. Jugements magiques et tripartition kantienne des jugements

Tout comme Poincaré, qui, cherchant à déterminer le statut des axiomes de la géométrie, se demande tour à tour s'il s'agit de jugements analytiques, de jugements synthétiques *a priori* ou de vérités expérimentales, Hubert et Mauss interrogent le statut des jugements magiques en se servant de la tripartition kantienne des jugements. C'est elle qui les guide dans l'élaboration de leur théorie des jugements magiques.

D'abord, affirment-ils, *les jugements magiques ne sont pas des jugements analytiques*, car ils ne reposent qu'en apparence sur le principe d'identité : en réalité, la liaison synthétique de deux concepts

par l'imagination magique se fait au moyen d'un « terme hétérogène »[594] aux deux autres, qui n'est donc analytiquement compris dans aucun des deux. Ce terme hétérogène, c'est la catégorie de « *mana* ». C'est « cette idée, ou plutôt cette catégorie, qui explique la possibilité logique du jugement magique… »[595]. La catégorie de « *mana* » sert de troisième terme pour relier deux concepts – par exemple le concept de « racine jaune » et celui de « jaunisse »[596] ; ces deux concepts ne sont donc pas dans un rapport strict d'*identité,* comme ce serait le cas si les jugements magiques étaient des jugements analytiques. Dans le jugement « la racine jaune guérit la jaunisse », le prédicat « guérir la jaunisse » n'est pas analytiquement compris dans le concept de « racine jaune », puisqu'il est possible, du point de vue de la pensée magique, que la racine jaune n'ait jamais eu, dans aucun monde possible, cette propriété de guérir la jaunisse. Cette propriété n'est pas une propriété *a priori* du concept de « racine jaune »[597]. Elle n'entre pas dans la définition de ce concept. Les jugements magiques ne sont donc pas des jugements analytiques.

Ensuite, *les jugements magiques ne sont pas non plus des jugements synthétiques a posteriori*. En effet, les choses reliées par la catégorie de *mana* sont « choisies pour la plupart d'une façon arbitraire »[598], ce qui signifie que l'expérience ne sert ni à fonder, ni à vérifier la validité de ces liaisons. Si les jugements magiques étaient des jugements synthétiques *a posteriori,* les liaisons établies entre leurs concepts correspondraient aux liaisons entre les choses. Hubert et Mauss soutiennent plutôt que le magicien en est l'auteur. La liaison, par le jugement magique, du concept de « racine jaune » avec celui de « jaunisse » n'est pas *imposée* par l'expérience : elle est *décidée* par le magicien. Elle n'est pas *subie* : elle est *voulue.* Elle n'est pas *observée*, ou *constatée* : elle est *choisie*.

Si l'on se fondait sur l'expérience pour établir la validité de ces jugements, il n'y aurait d'ailleurs qu'à conclure, la plupart du temps, qu'il s'agit de jugements infondés, erronés ou faux. L'expérience n'enseigne pas les liaisons établies par les jugements magiques C'est le tort de l'empirisme et de l'associationnisme, que de comprendre les jugements magiques comme des jugements synthétiques *a posteriori* – ce dont nous proposons, à présent, l'analyse.

---

[594] Hubert et Mauss, ''Esquisse'', p.116.

[595] *Ibid*., p.120.

[596] Cet exemple de jugement (« la racine jaune guérit la jaunisse »), dont nous nous servirons régulièrement tout au long de notre propos, est construit à partir d'une remarque faite dans l''‘Esquisse'', p.70.

[597] Raison pour laquelle les classifications magiques ou totémiques ne peuvent pas être connues *a priori*, comme le seraient des définitions de mots ou des propositions analytiques. Rappelons le précepte, déjà cité, de Mauss : « il est donc essentiel de ne jamais rien déduire *a priori* : observer, ne rien conclure » (*ME*, p.101). Principe que Lévi-Strauss fait sien (cf. *PS*, p.79 : « *le principe d'une classification ne se postule jamais…* »).

[598] ''Esquisse'', p.115.

2.1.2. Approche kantienne des jugements magiques

Les jugements magiques ne rentrent dans aucune case : aucun type de jugement, répertorié dans la tripartition kantienne des jugements, ne leur convient. Mais Hubert et Mauss n'y voient pas là un motif recevable pour rejeter le kantisme : bien plutôt, ils s'emploient à doter leurs jugements magiques des propriétés dont Kant dotait ses jugements synthétiques *a priori*. La première étape d'un tel transfert de propriétés réside dans la critique de l'empirisme. En effet, pour comprendre les jugements magiques comme des jugements *a priori*, universels et nécessaires, il faut commencer par se débarrasser de toute velléité empiriste d'en fournir l'explication. De même que Kant ne pouvait échafauder sa théorie des jugements synthétiques *a priori* qu'une fois sabordée toute théorie empiriste – de même, Hubert et Mauss construisent leur théorie des jugements magiques sur les ruines de l'empirisme et de l'associationnisme.

Hubert et Mauss s'engagent dans cette critique de l'empirisme et de l'associationnisme, en s'appuyant consciencieusement, dans un premier temps, sur la critique que Kant adressait à Hume. Citons, d'abord, le texte célèbre de Kant, et voyons, ensuite, comment Hubert et Mauss en appliquent le principe :

> « [Comme] il ne lui [*sc*. Hume] vint pas à l'esprit que peut-être l'entendement était par ces concepts mêmes auteur de l'expérience où se rencontrent ses objets, il se vit forcé de les dériver de l'expérience (à savoir d'une nécessité subjective résultant d'une association répétée dans l'expérience, qui est tenue finalement à tort pour objective, en un mot de l'habitude)… »[599].

D'une part, pour Hubert et Mauss, l'associationnisme ne permet pas de rendre compte du caractère *« nécessaire »*[600] des jugements magiques, car un défilé d'images n'a aucun caractère obligatoire – du moins, cette « nécessité subjective », comme dit Kant, n'est pas « aussi catégorique »[601] que la nécessité des jugements magiques, laquelle repose sur la croyance en l'objectivité de cette nécessité.

D'autre part, en dérivant les représentations magiques de l'association des idées, l'associationnisme se montre incapable d'en expliquer le caractère *a priori*. Or Hubert et Mauss comprennent la magie comme un « système d'inductions *a priori* »[602], dont l'expérience individuelle ne peut être à l'origine, puisque c'est bien plutôt grâce à la magie que les hommes ont, selon eux, appris à

---

[599] *CRP*, A94 / B127.

[600] ''Esquisse'', p.117. Les mêmes arguments se retrouvent chez Durkheim, *FEVR*, p.524*sq*.

[601] *Ibid*., p.118.

[602] *Ibid*., p.119.

induire[603]. En tant qu'ils ont une origine collective, le concept de genre, l'opération de généralisation et donc l'induction, sont donc *a priori* et ne s'expliquent pas par les lois de l'associations des idées.

Enfin, un empirisme comme celui de Hume repousse l'idée d'accorder une *validité objective* aux relations causales par lesquelles l'esprit associe ses représentations, et nie que de l'association *subjective* entre des idées (*conjonction*) on puisse inférer une association *objective* (*connexion*) entre des choses[604]. Hubert et Mauss contestent cette thèse empiriste, puisqu'ils accordent, apparemment, une *validité objective* aux relations causales de la magie : ils soutiennent, en effet, que les lois qui régissent les représentations magiques « ne sont autres que celles de l'association des idées (nous ajoutons chez les adultes) *à cette différence près* qu'ici l'association subjective des idées fait conclure à l'association objective des faits, en d'autres termes, que les liaisons fortuites des pensées équivalent aux liaisons causales des choses. »[605]

L'expression « à cette différence près » semble vouloir dire que l'on ne peut s'en tenir à la doctrine humienne de l'impossibilité de comprendre la *conjonction* autrement que comme le résultat d'une *habitude*, qui ne nous apprendrait rien au sujet de ce qu'il en est *réellement* des choses. D'après l'extrait cité à l'instant d'Hubert et Mauss – *de l'association subjective à l'association objective des faits, la conséquence est bonne*. En définitive, Hubert et Mauss admettent, avec Kant, qu'à la croyance en la nécessité correspond bien une connexion nécessaire entre les phénomènes, reposant sur une *synthèse* ; ils admettent donc que la catégorie de causalité a bien une validité objective. Contrairement à ce que soutient Hume, la connexion entre les choses peut être inférée de la conjonction entre les idées.

2.1.3. Critique conventionnaliste de l'empirisme

La critique formulée par Hubert et Mauss à l'endroit de l'empirisme et de l'associationnisme, que nous venons de résumer, ne présente rien d'extrêmement original. Elle continue celle de Kant, comme nous l'avons suggéré.

---

[603] Leur argument pour démontrer que la faculté d'induire a une origine collective, qu'elle n'est donc pas une faculté innée, peut être reconstruit de la manière suivante : un individu seul ne peut induire, puisqu'induire dépend de la faculté de *généraliser* ; or la généralisation est une opération d'origine collective, puisque le *genre* est une représentation collective, ou, plus précisément, une *catégorie*. – Cf. *QFPC*, p.17*sq*., et *FEVR*, p.205*sq*.

[604] Cf. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, VII, tr.fr., p.137 : « c'est seulement par expérience que nous apprenons la fréquente *conjonction* des objets, sans jamais être capables de comprendre rien de semblable à une *connexion* entre eux. »

[605] ''Esquisse'', p.57 ; nous soulignons.

Autrement plus originale est la critique de l'empirisme qu'ils élaborent, en se fondant sur le conventionnalisme.

Hubert et Mauss commencent par affirmer que les croyances magiques dans les relations de cause à effet ne trouvent pas leur origine dans l'observation *passive* de la répétition de la conjonction entre deux événements. Les jugements magiques, les croyances magiques, sont le produit d'une activité de la pensée magique, non de son attentisme. Les jugements magiques ne proviennent pas du fait que l'esprit observe les idées qui se succèdent en lui ; les associations d'idées, dont les associationnistes font la théorie, ne sont pas les conditions des jugements magiques. Dans l'affirmation, formulée dans l''‘Esquisse'', que « les associations naturelles d'idées rendent *simplement* possibles les jugements magiques »[606], l'adverbe « simplement » signifie que ces associations ne rendent possibles les jugements magiques qu'en qualité de conditions purement *négatives* de ces jugements : ceux-ci ne doivent pas contrarier celles-là.

Mais les associations naturelles d'idées n'en sont pas les conditions *positives* des jugements magiques. En effet, selon Hubert et Mauss, ce n'est pas parce que deux événements se suivent de manière régulière, que l'on en vient à former la croyance magique en un rapport de cause à effet entre le premier et le second ; mais c'est parce que l'on a *choisi* collectivement que le premier était la cause du second, et que de ce choix est né une sorte d'*obligation* de croire que les deux événements se suivent de manière régulière.

Par exemple, ce n'est pas parce que l'on a observé que la racine jaune guérissait régulièrement la jaunisse, que l'on en est venu à concevoir une relation de cause à effet, entre le fait d'absorber la racine jaune et le fait de guérir de la jaunisse. Mais c'est parce que l'on a choisi que la racine jaune guérissait la jaunisse, que la croyance magique en son pouvoir de guérison est née. Les jugements magiques, écrivent Hubert et Mauss, sont des « préceptes impératifs »[607].

Cette explication des croyances magiques s'oppose fermement aux explications de type empiriste des croyances magiques, et de la croyance en général. En effet, Hume affirme que la croyance « ne dépend pas de la volonté et ne peut se commander à plaisir »[608] ; *a contrario*, Hubert et Mauss soutiennent que les croyances magiques sont décidées : elles se commandent. La différence entre l'explication humienne de la croyance en la causalité et l'explication anthropologique de la croyance en la causalité magique se ramène à la différence entre *croire* et *vouloir croire*. Pour Hubert et Mauss, les croyances magiques ne sont pas des croyances passives, nées de l'habitude ; ce sont des *croyances actives, qui naissent de conventions*.

---

[606] ‘‘Esquisse’’, p.118 ; nous soulignons.

[607] *Ibid*.

[608] Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, V, tr.fr., p.111.

*

On le voit : *pour répudier les théories associationnistes et empiristes de la magie, Hubert et Mauss en proposent une explication de type conventionnaliste*.

En ce qui concerne, par exemple, la *loi de similarité*, ils affirment qu'elle ne relie pas des choses entre lesquelles l'esprit observerait *passivement* quelque ressemblance : « [la] similitude mise en jeu est, en effet, toute conventionnelle (…). L'image et son objet n'ont de commun que la convention qui les associe. »[609] Ce ne sont pas les principes de l'association des idées qui déterminent les croyances magiques – mais c'est l'adoption d'une *convention* portant sur l'attribution de telles propriétés à tels objets qui détermine les associations que l'esprit doit faire : « loin que ce soit l'idée de sympathie qui ait présidé à la constitution des notions de propriétés, c'est l'idée de propriété, ce sont les conventions sociales dont elle a fait l'objet, qui ont permis à l'esprit collectif de nouer les liens sympathiques dont il s'agit »[610].

Hubert et Mauss donnent l'exemple de la racine jaune, dont les Cherokees se servent pour guérir la jaunisse : ni la relation de ressemblance, ni le rapport de cause à effet qu'elle paraît fonder ou seulement suggérer, ne sont *passivement* observés par l'esprit, lequel serait ensuite porté, par habitude, à croire que l'absorption de la racine jaune guérit de la jaunisse. C'est la pensée magique qui *décrète* ce rapport :

> « [Bien] loin qu'il y ait association d'idées entre deux objets, en raison de leur couleur, nous sommes en présence, tout au contraire, d'une *convention expresse, quasi législative,* en vertu de laquelle, parmi toute une série de caractéristiques possibles, on choisit la couleur pour établir des relations entre les choses et, de plus, on ne choisit qu'un ou quelques-uns des objets de ladite couleur pour réaliser cette relation. »[611]

Entre toutes les propriétés des choses qui se ressemblent, et entre toutes les choses contigües, la pensée magique opère des *choix,* guidés – mais non déterminés – par les associations d'idées ou par l'observation des choses. Le jugement magique est ainsi qualifié par Hubert et Mauss de « quasi-convention »[612]. « Quasi-convention » qui, dès lors qu'elle est admise par un groupe, rend les croyances qu'elle institue obligatoires. La magie est un monde tout entier fait de conventions, non d'observations et d'associations d'idées.

---

[609] ''Esquisse'', p.61.

[610] *Ibid.*, p.71.

[611] *Ibid.*, p.70 ; nous soulignons. Cf. également *ibid.,* p.96 : « La qualité magique d'une chose lui vient donc d'une sorte de convention… ».

[612] *Ibid.*, p.118.

Hubert et Mauss se gardent ainsi de porter un jugement sur la vérité ou la fausseté des croyances magiques – à la manière de Frazer, pour qui « la magie n'est rien qu'une application *erronée* »[613] des lois de l'association des idées –, puisqu'une convention n'est ni vraie ni fausse.

*

En résumé, bien que la tripartition kantienne des jugements s'avère inadéquate pour rendre compte des jugements magiques – ceux-ci se voient, malgré tout, dotés des propriétés que Kant attribuait aux jugements synthétiques *a priori* : il y a, en eux, de l'*a priori*, de l'universalité et de la nécessité. Ainsi, toute théorie empiriste ou associationniste se révèle impuissante à en faire l'explication. Les théories aprioristes – celle de Kant au premier chef – sont préférables.

Mais si elle est préférable, la théorie kantienne n'est pas, pour autant, satisfaisante. En effet, elle ne parvient pas plus que l'empirisme à rendre compte des jugements magiques[614]. Au reste, si la théorie kantienne était satisfaisante, les jugements magiques seraient, purement et simplement, des jugements synthétiques *a priori* – et une explication kantienne de la magie serait acceptable.

Mais tel n'est pas le cas. Raison pour laquelle Hubert et Mauss dessinent les contours d'un *kantisme hybride*, dont le principe est le suivant : une explication de type kantien de la magie, qui permet de préserver les propriétés des jugements magiques – caractère *a priori*, universalité et nécessité – ne devient satisfaisante qu'à la condition d'être interprétée sous le signe du conventionnalisme. Le conventionnalisme vole donc au secours du kantisme quand celui-ci échoue à rendre compte des jugements magiques. Il fait naître, alors un kantisme hybride, à même de servir de sous-bassement théorique à une théorie de la magie qui satisfasse autant les exigences du kantisme que celles du conventionnalisme.

Kantisme sauvé par l'interprétation conventionnaliste du synthétique *a priori* kantien ; *kantisme hybridé* par cette interprétation ; mais, finalement, *kantisme éclaté*, puisque cette interprétation fait voler en éclats la doctrine kantienne du jugement.

[613] Frazer, *Le Rameau d'Or*, vol.1, p.149 ; nous soulignons.

[614] Ce renvoi dos-à-dos de l'apriorisme kantien et de l'empirisme est une rengaine des durkheimiens : elle sera amplement théorisée dans les pages de l'Introduction des *Formes élémentaires* de Durkheim, que nous avons analysées ci-dessus.

2.2. Kantisme sauvé, kantisme hybridé, kantisme éclaté

2.2.1. Les jugements synthétiques *a priori* comme quasi-conventions

Le kantisme hybride dont Hubert et Mauss esquissent les contours dans leur ‘‘Esquisse d’une théorie générale de la magie’’, concilie, ou réconcilie, le kantisme et le conventionnalisme. Pour ce faire, Hubert et Mauss postulent, plus ou moins, une équivalence, entre les conventions et les jugements synthétiques *a priori*. En effet, ils qualifient les jugements magiques de « quasi-conventions », mais également de « jugements synthétiques *a priori* presque parfaits »[615], les deux adverbes – « quasi » et « presque – se répondant : les jugements magiques sont des jugements synthétiques *a priori* « presque » parfaits, parce que ce sont des « quasi-conventions ». Cette assimilation des (quasi-)jugements synthétiques *a priori* à des (quasi-)conventions n’est pas complètement extravagante et isolée : en effet, la position d’Hubert et Mauss rejoint, sur ce point, celle de Couturat, dont nous avons fait mention ci-dessus. Détaillons alors plus avant nos analyses.

Aux yeux d’Hubert et Mauss, les jugements magiques sont des jugements synthétiques *a priori* « presque » parfaits, parce qu’ils sont guidés par des faits expérimentaux. Si leur élaboration était parfaitement indépendante de l’expérience, ils devraient être considérés comme d’authentiques jugements synthétiques *a priori*. Or l’expérience en guide l’élaboration. Sans doute, en effet, la liaison synthétique de la racine jaune et de la jaunisse est-elle établie arbitrairement *a priori* –, mais il paraît évident qu’elle est guidée par ce « minimum d’expérience sur les choses »[616], qui fait que l’on sera plus enclin à croire dans le pouvoir de guérison d’une racine de la même couleur que les symptômes de la maladie à soigner, plutôt que dans le pouvoir d’une racine d’une autre couleur. Il semble plus crédible qu’une racine *jaune* guérisse la *jaunisse*, plutôt qu’une racine *rouge*, même s’il aurait fort bien pu être arbitrairement décidé que le pouvoir de guérison se trouverait dans la racine rouge, et non dans la jaune : c’est dire que *l’expérience n’impose rien – elle guide seulement*. Elle indique ce qui est le plus « commode », pour reprendre le mot de Poincaré : une formule magique est préférée à une autre, pour la raison qu’elle est plus *commode* ; notons d’ailleurs, que Hubert et Mauss définissent la magie comme un « art d’*accommoder* »[617].

---

[615] *Ibid.*, p.117.

[616] Hubert et Mauss, ‘‘Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux’’, in Mauss, *Œuvres 1*, p.31.

[617] Cf. ‘‘Esquisse’’, p.46 (nous soulignons), au sujet des préparations rituelles : « [la] magie est un art d’accommoder ».

Le fait que les jugements magiques soient guidés par l'expérience explique que « l'imagination magique »[618] – qui, en droit, serait libre de procéder à un nombre indéterminé de liaisons entre un nombre indéterminé de choses ou de propriétés –, se contente en fait de peu : quelques propriétés seulement sont choisies, et peu de choses sont exprimées par des symboles – comme si l'imagination magique ne se tenait jamais très éloignée de l'expérience. Elle pourrait se laisser aller à des créations débridées ; il n'en est rien. Les créations de l'esprit sont arbitraires, certes ; mais l'expérience[619] en tempère les ardeurs créatrices :

> « Loin que ce travail d'abstraction et d'interprétation, en apparence arbitraire, aboutisse à multiplier à l'infini le nombre de symbolismes possibles, nous observons que, en regard des facilités ainsi offertes au vagabondage de l'imagination, ce nombre paraît au contraire, pour une magie donnée, étrangement restreint. »[620]

L'activité de l'esprit n'est donc pas conçue par Hubert et Mauss comme une *pure activité*, qui s'exercerait indépendamment du contenu sur lequel elle s'exerce effectivement : si tel était le cas, l'imagination se laisserait aller à un « vagabondage » que rien ne restreindrait. Mais puisque « l'imagination magique » est relativement pauvre dans ses inventions et dans les associations qu'elle façonne, c'est bien la preuve que la liberté de son activité est bornée par l'expérience. Elle ne fait pas tout ce qu'elle veut, elle ne procède pas à toutes les inventions et à toutes les associations dont elle est capable, car elle tient compte de l'expérience.

L'esprit, dans son activité, tient compte de l'expérience sans, pour autant, que celle-ci ne lui impose quoi que ce soit. Malgré l'expérience qui la guide, l'imagination magique reste libre d'opérer les liaisons qu'elle veut. Elle est libre d'utiliser à sa guise la catégorie *a priori* de *mana*, sur le fondement de laquelle elle élabore arbitrairement des synthèses entre des choses, ou entre des propriétés de choses, arbitrairement définies. L' « imagination magique » n'est pas la condition des jugements synthétiques *a priori* en ce qu'elle lierait des représentations *a priori*, mais en ce qu'elle lie *a priori* des représentations, au moyen de la catégorie *a priori* de *mana*, et des liaisons qu'elle rend possibles par les conventions qu'elle institue.

Les liaisons que les jugements magiques établissent entre les choses ne sont pas *dictées* ou *déterminées*, par l'expérience : ces liaisons sont arbitrairement choisies par la pensée magique. Si l'expérience dictait, ou déterminait, ces liaisons, les jugements magiques ne seraient ni *universels*, ni *nécessaires*.

---

[618] *Ibid*., p.62.

[619] Pour être tout à fait précis, Hubert et Mauss disent que les ardeurs créatrices de l'imagination magique sont tempérées par l'expérience, mais surtout par la *tradition*, qui dissuade les velléités de renouveau.

[620] *Ibid*., p.62.

En effet, l'expérience enseigne seulement le *général* et le *régulier*, et non l'*universel* et le *nécessaire*. Par conséquent, c'est le fait que les liaisons établies par les jugements magiques soient *conventionnellement* et *arbitrairement* établies, qui garantit à ces jugements de conserver les propriétés d'*universalité* et de *nécessité*, que Kant attribuait aux jugements synthétiques *a priori*. Si ces liaisons n'étaient pas établies de manière conventionnelle, mais sur la base de l'expérience, elles ne seraient pas universelles et nécessaires. L'explication conventionnaliste des jugements magiques, dans la mesure où elle s'inscrit en faux contre les théories empiristes, préserve les propriétés que Kant attribuait aux jugements synthétiques *a priori*, les transfère aux jugements magiques, et en fournit une explication conventionnaliste. Ainsi, d'après l'approche conventionnaliste d'Hubert et de Mauss, *c'est parce que les jugements magiques sont des quasi-conventions, qu'ils sont presque des jugements synthétiques a priori*. Si les jugements magiques n'étaient pas des conventions – s'ils étaient, donc, des jugements synthétiques *a posteriori* – ils ne seraient ni universels ni nécessaires. *A contrario*, puisqu'ils sont des conventions, puisqu'ils sont arbitraires, ils ne dérivent pas de l'expérience : ils sont donc *a priori*. Partant, s'ils sont *a priori*, ils sont aussi universels et nécessaires.

*

L'approche conventionnaliste de la magie prend le parti du kantisme, contre celui de l'empirisme, en élaborant une interprétation conventionnaliste du kantisme : les jugements magiques sont des « quasi-conventions », tout autant que des « jugements synthétiques *a priori* presque parfaits ».

In fine, cette lecture conventionnaliste du kantisme aboutit à faire éclater la tripartition kantienne des jugements, qui montrait ses limites lorsqu'il s'agissait de rendre compte des jugements magiques. Éclatement de la tripartition kantienne, car, aux yeux d'Hubert et Mauss, les jugements magiques peuvent tout autant être considérés comme des jugements analytiques, que comme des jugements synthétiques *a posteriori*, que comme des jugements synthétiques *a priori* : en effet, lorsqu'on les conçoit comme des *conventions*, ils en viennent à concentrer toutes les propriétés des jugements de la tripartition kantienne – laquelle, dès lors, vole en éclat.

2.2.2. Éclatement de la tripartition kantienne des jugements

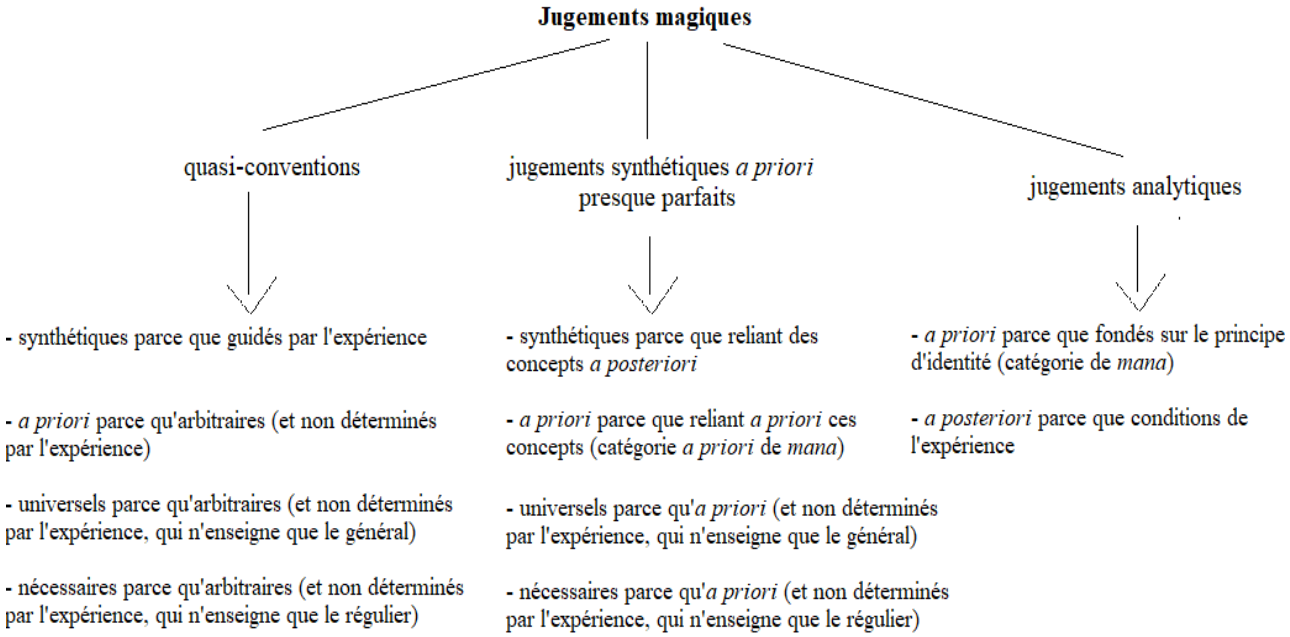
L'approche conventionnaliste d'Hubert et Mauss les pousse à concentrer, sur un seul et même type de jugement – les jugements magiques –, des propriétés que Kant distribuait entre les différents types de jugements, qu'il distinguait. *Pour Hubert et Mauss, affirmer que les jugements magiques sont des jugements synthétiques* a priori*, qu'ils sont des jugements synthétiques* a posteriori*, qu'ils sont des jugements analytiques, ou qu'ils sont des conventions – tout cela revient au même*. En effet, il s'agit toujours d'affirmer que les jugements magiques réunissent des propriétés, que la tripartition kantienne

dissociait : les jugements magiques sont, d'un certain point de vue, *a priori*, et, d'un autre point de vue, *a posteriori* ; ils sont nécessaires et universels, bien que leurs concepts soient des concepts empiriques ; enfin, bien qu'*a posteriori*, ils sont, d'un certain point de vue, analytiques. Toutes ces propriétés, qui sont, d'un point de vue kantien, incompatibles entre elles, deviennent compatibles dès lors que l'on comprend les jugements magiques comme des *conventions arbitraires*. C'est ce que nous tâcherons d'expliquer.

D'une part, les jugements magiques ressemblent aux jugements analytiques, parce que le magicien raisonne « du même au même »[621], c'est-à-dire qu'il utilise un *analogon* du principe d'identité. De plus, la catégorie de *mana* permet d'établir des relations d'identité entre les choses[622]. D'autre part, ils ressemblent aux jugements analytiques et aux jugements synthétiques *a priori*, parce qu'ils reposent sur une catégorie *a priori* (la catégorie de *mana*). Enfin, ils ressemblent aux jugements synthétiques *a posteriori*, parce que le contenu des concepts reliés par la catégorie de *mana* est toujours composé d'éléments empiriques.

Les jugements magiques peuvent donc être considérés comme étant analytiques, synthétiques *a priori* et synthétiques *a posteriori* ; du moins, ils cumulent des propriétés de chacun de ces jugements – qui sont pourtant contradictoires entre elles, d'après la théorie kantienne des jugements.

Présentons les choses en un schéma, avant d'approfondir nos analyses :



[621] *Ibid.*, p.115.

[622] Cf. *ibid.*, p.120.

La seule manière de donner du sens à l'attribution à un seul et même type de jugement (*i.e.* les jugements magiques) de propriétés qui, d'un point de vue kantien, sont contradictoires entre elles, réside dans le fait de considérer que les jugements magiques relient des représentations de manière *arbitraire*[623]. C'est parce qu'ils sont arbitraires que les jugements magiques s'apparentent aussi bien à des jugements synthétiques qu'à des jugements analytiques, et aussi bien à des jugements *a priori* qu'à des jugements *a posteriori*.

En effet, d'une part, une connexion établie *arbitrairement* entre le concept d'un sujet et un prédicat doit être considérée comme une connexion *a priori*, puisqu'elle n'est pas fondée sur l'expérience, mais qu'elle fonde au contraire la règle qui sert à s'en représenter les objets ; en ce sens, les jugements magiques s'apparentent aux jugements analytiques.

Mais, d'autre part, les jugements magiques peuvent être considérés comme des jugements synthétiques, puisqu'ils établissent des connexions entre des concepts empiriques, et que ces connexions conditionnent l'expérience magique. Le fait que les jugements magiques reposent sur une liaison arbitraire de concepts empiriques explique donc que ce type de jugement conjugue les propriétés des jugements analytiques et celles des jugements synthétiques.

Bien qu'y figurent des concepts empiriques[624], les jugements magiques sont donc *nécessaires*, comme le sont les jugements analytiques, et ce, pour la raison qu'ils sont *arbitraires*. La nécessité des jugements magiques s'explique par cela, qu'ils sont *considérés comme nécessairement vrais*, en vertu seulement de la *signification* que l'on prête *arbitrairement* aux concepts qu'ils comprennent, et aux relations arbitrairement établies entre ces concepts.

Ainsi, après avoir d'abord considéré les jugements magiques comme des « jugements synthétiques *a priori* presque parfaits », puis comme des « quasi-conventions », Hubert et Mauss les considèrent, finalement, comme des « jugements analytiques » :

---

[623] Rappelons que Hubert et Mauss qualifient les jugements magiques de « quasi-conventions » (''Esquisse'', p.118).

[624] Notons que Kant n'exclut aucunement que des jugements analytiques puissent contenir des concepts empiriques. Cf. *Prolégomènes*, AK. IV, 267, tr.fr., p.32 : « toutes les propositions analytiques sont des jugements *a priori*, lors même que leurs concepts sont empiriques, par exemple : l'or est un métal jaune… ». Pour Kant, il s'agit là d'un jugement analytique, car la représentation « métal jaune » est analytiquement comprise dans mon concept d' « or ». Nous reviendrons plus tard sur cette thèse kantienne. – L'on voit, en tout cas, que l'explication kantienne de l'analyticité des jugements comprenant des concepts empiriques est complètement différente de celle d'Hubert et Mauss : pour ces derniers, l'analyticité de ces jugements s'explique par le caractère *arbitraire* de la liaison entre des concepts empiriques. Pour Kant, il n'est pas question d'arbitraire : il n'y a rien d'arbitraire, en effet, dans la liaison des représentations « métal jaune » et « or ».

> « Car pour peu qu'on sous-entende l'idée de *mana* dans toute espèce de proposition magique, celle-ci devient, par le fait même, analytique. Dans la proposition : la fumée des herbes aquatiques produit le nuage, insérons après le sujet le mot *mana*, et nous obtenons immédiatement l'identité fumée à *mana* = nuage. Non seulement cette idée transforme les jugements magiques en jugements analytiques, mais elle les fait devenir, d'*a priori*, *a posteriori*, parce qu'elle domine l'expérience elle-même et la conditionne. »[625]

La catégorie de *mana* permet d'établir des relations d'identité, lesquelles sont au fondement de l'expérience et des représentations magiques. Par exemple, « la fumée des herbes aquatiques » devient une chose magique, qui peut faire l'objet d'un jugement magique, dès lors qu'une identité est établie avec la catégorie de *mana* (« fumée à *mana* = nuage ») ; ensuite, le jugement magique peut établir une association entre « la fumée » et « le nuage », parce que le *mana* joue le rôle de troisième terme (« fumée » = *mana* = « nuage », donc « fumée » et nuage peuvent être associés).

Il y a là quelque chose de l'ordre de l'analyticité, puisque la catégorie de *mana* permet d'établir des relations d'identité. Mais cette analyticité excède la sphère, kantienne, de l'*a priori* : c'est une analyticité *a posteriori*, puisqu'elle conditionne l'expérience et les représentations magiques, lesquelles réclament des relations d'identité entre les choses et la catégorie de *mana*.

*

Au total, le kantisme hybride d'Hubert et Mauss consiste en un mélange de *nominalisme*, d'*empirisme* et de *kantisme* : le nominalisme, pour ce qu'il prend en charge les jugements analytiques, fondés sur la signification des termes ; l'empirisme, pour ce qu'il prend en charge les jugements *a posteriori*, fondés sur l'expérience ; et le kantisme, pour ce qu'il prend en charge les jugements synthétiques *a priori*, fondés sur les lois universelles et nécessaires de l'entendement.

Cela est exposé dans un passage de l''‘Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux'', d'Hubert et Mauss, où ils retracent l'origine des « jugements de valeur », dont la condition originelle de possibilité est la catégorie de *mana*. Ils se déclarent d'accord avec les *empiristes* pour reconnaître que ces jugements ne sont possibles « qu'après un minimum d'expériences sur des choses » ; d'accord avec les *nominalistes* (« nominalistes » étant le nom que l'on donnait aux conventionnalistes, ou qu'ils se donnaient entre eux, souvent pour critiquer leurs positions jugées abusives[626]) pour

[625] ''Esquisse'', p.120.

[626] Cf. par exemple Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, p.153 : « [quelques] philosophes ont trop généralisé ; ils ont cru que les principes étaient toute la science et par conséquent que toute la science était conventionnelle. Cette doctrine paradoxale, qu'on a appelée le nominalisme, ne soutient pas l'examen ». Le nominalisme visé par Poincaré ici est celui de Le Roy (cf. *La Valeur de la science*, ch. XI).

reconnaître « la toute-puissance du mot » ; d'accord, enfin, avec les *rationalistes* pour reconnaître que les jugements de valeur reposent sur des « règles constantes », c'est-à-dire universelles et nécessaires.

> « Avec des empiristes nous avons reconnu que ces jugements [*sc*. les jugements de valeur] n'étaient possibles qu'après un minimum d'expériences sur des choses, des objets matériels ou conçus comme matériels. Avec les nominalistes nous reconnaissons la toute-puissance du mot, d'origine sociale lui aussi. Avec les rationalistes, enfin, nous reconnaissons que ces jugements de valeur sont coordonnés, suivant des règles constantes et constamment perfectionnées. »[627]

Ce mariage à trois, du nominalisme, de l'empirisme et du kantisme, n'est possible que sous l'égide du conventionnalisme. En effet, les jugements magiques reposent sur l'usage de signes dont le lien avec le signifié, et l'effet rituel, sont conventionnellement reconnus et admis ; cette convention émane d'une instance supérieure à l'individu – raison pour laquelle elle vaut pour lui comme une règle constante ; enfin, les représentations magiques sont *a priori* quoiqu'elles ne soient pas parfaitement pures, en ce qu'elles nécessitent un minimum d'expérience pour être formées ; mais l'expérience n'impose pas les liaisons qui sont faites entre ces représentations.

On en conclut que les propriétés que Kant conférait aux jugements synthétiques *a priori*, et aux catégories sur lesquelles ils reposent – à savoir : leur universalité et leur nécessité – sont sauvées grâce à une interprétation conventionnaliste des jugements magiques. Mais ce ''kantisme hybride'', qu'échafaudent Hubert et Mauss, amène finalement à faire voler en éclats la tripartition kantienne des jugements. En effet, si les jugements magiques relèvent des trois types de jugements que Kant différencie, alors cette différenciation n'a plus lieu d'être : il n'y a plus lieu d'opposer le synthétique à l'analytique, l'*a priori* à l'*a posteriori*, etc. Toutes ces propriétés se retrouvent dans les jugements magiques, pour la raison qu'ils sont fondés sur des conventions arbitraires.

*

Dans la partie suivante de notre travail, nous poursuivrons notre enquête sur la manière dont l'anthropologie française a constamment œuvré à l'éclatement des cadres kantiens de la théorie de la connaissance, et de la représentation en général. Prenant la suite de Durkheim et des durkheimiens, de Hubert et de Mauss, lesquels ont redessiné les frontières que Kant avait tracées entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, entre l'analytique et le synthétique, etc., – Lévi-Strauss apporte, à son tour, des modifications à la cartographie kantienne. Geste dont le produit se cristallise dans la thématisation du concept de « nécessité *a posteriori* ». Les bases théoriques de Lévi-Strauss sont différentes de celles de ses prédécesseurs ; ses résultats le sont également. Mais c'est une même intention qui guide l'œuvre de tous ces acteurs de l'anthropologie française : *mettre fin aux grands partages kantiens* ; *repenser les*

[627] Mauss, *Œuvres 1*, p.31.

frontières, réputées infranchissables par Kant (entre l'intuition et le concept, entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, entre l'analytique et le synthétique, etc.) ; finalement, *redessiner ces frontières* – nous analyserons, à présent, comment.

PARTIE 2. RECONSTITUTION DU RAPPORT COMPLEXE DE L'ANTHROPOLOGIE DE LÉVI-STRAUSS AU KANTISME

CHAPITRE 4. LÉVI-STRAUSS ET LE KANTISME : DE PRÈS ET DE LOIN

Introduction. Complexité du rapport de Lévi-Strauss au kantisme

Les pages de *Tristes topiques* sont bien connues, dans lesquelles Lévi-Strauss fait état du « dégoût »[628] que lui inspire la philosophie. Dégoût, rejet de la philosophie[629], et en même temps, incapacité à s'en départir complètement : il concèdera, en effet, qu'il « ne peut pas ne pas être resté plus ou moins philosophe »[630]. Il dira même que l'ethnologie est essentiellement philosophique[631]. Le rapport de Lévi-Strauss à la philosophie est donc, pour le moins, complexe et paradoxal.

Il en va de même, plus spécifiquement, de son rapport au kantisme : d'un côté, il affirme être un « kantien vulgaire »[632] pour ce qui est de sa conception de la connaissance et du rapport de l'esprit au réel, et il se qualifie même d' « hyperkantien »[633] en matière de morale. Sa problématique, dit-il encore, rejoint celle du kantisme[634]. Mais d'un autre côté, parce qu'il est anthropologue et non philosophe, il emprunte d'autres voies que celles du kantisme :

> « En se laissant guider par la recherche des contraintes mentales, notre problématique rejoint celle du kantisme, bien que nous cheminions sur d'autres voies qui ne conduisent pas aux mêmes conclusions »[635].

Rejoindre la problématique du kantisme, c'est se mettre en quête, à l'instar de Kant, de lois *universelles* et *nécessaires* de l'esprit.

Cheminer sur d'autres voies que Kant, c'est ne pas se contenter de faire l'hypothèse d'un entendement universel, mais partir des données de l'observation ethnographique concrète pour en constater l'existence. Lévi-Strauss admet avec Kant le fait de l'universalité, mais le simple fait de le proclamer, ou de le postuler, « a quelque chose de décevant pour l'esprit », puisqu'il occulte le fait de

---

[628] *TT*, p.54.

[629] Cf. *HN*, p.570 : « mes travaux (…) ne pourraient, dans la meilleure des hypothèses, contribuer qu'à une abjuration de ce qu'on entend aujourd'hui par philosophie. »

[630] Lévi-Strauss, ''Réponses à quelques questions'', *Esprit*, nov. 1963, p.652 ; cité par Delruelle, *Lévi-Strauss et la philosophie*, p.10.

[631] Cf. *AS II*, p.37 : « la recherche sur le terrain, par quoi commence toute carrière ethnologique, est mère et nourrice du doute, attitude philosophique par excellence. »

[632] *DPDL*, p.152.

[633] *Ibid*., p.224. Lévi-Strauss se qualifie d' « hyperkantien » parce qu'il « englobe la vie morale dans la problématique de la raison pure ».

[634] Cf. *CC*, p.18.

[635] *Ibid*.

la différence[636]. Cheminer sur d'autres voies que Kant, c'est donc substituer à l'universalité que Kant attribue aux catégories de l'entendement – universalité qui ne peut être « qu'hypothétique et virtuelle »[637] – une espèce d'universalité concrète, c'est-à-dire une universalité qu'attestent concrètement les documents ethnographiques, et qui n'empêche pas d'admettre l'existence des spécificités culturelles. Autrement dit, cheminer sur d'autres voies que Kant, c'est choisir l'anthropologie, qui se fonde sur l'ethnographie, plutôt que la philosophie, qui ne se fonde sur rien d'autre que sur l'observation de la science d'une société et d'une époque, et sur l'analyse introspective du philosophe par lui-même.

Mais si les chemins se séparent, la problématique qui guide les marcheurs – Kant le philosophe et Lévi-Strauss l'anthropologue – demeure la même : Lévi-Strauss se tient ainsi dans un rapport de proximité, en même temps que d'éloignement, vis-à-vis de Kant.

Au cours de ce chapitre, nous étudierons successivement le rapport de Lévi-Strauss au kantisme comme un rapport de proximité, puis comme un rapport d'éloignement.

Proximité : nous montrerons que Lévi-Strauss fait sienne une assomption kantienne fondamentale – celle d'une *distance infranchissable entre le donné et l'ordonné*. Kant, en effet, considère que toute représentation provient de la réception d'un donné dans l'intuition, que l'entendement met en ordre par son activité synthétique : il écrit que « [l'] entendement ne peut rien intuitionner, ni les sens rien penser »[638]. Autrement dit, l'entendement ne se donne pas à lui-même ses objets à mesure qu'il les pense. Il met de l'ordre dans un donné qu'il ne s'est pas lui-même donné à lui-même. Entre le donné et l'ordonné, il y a donc une distance – distance par laquelle s'explique la nature et la spécificité de l'activité de l'esprit. En rendant compte de l'activité de l'esprit sur la base de ce principe, Lévi-Strauss se maintient donc indéniablement dans le giron du kantisme.

Éloignement : nous montrerons, dans un second temps, que Lévi-Strauss ne peut se maintenir complètement dans le giron du kantisme, pour la raison que son anthropologie se fonde sur une *critique de la représentation* – laquelle ne peut que l'éloigner du kantisme. Dans la *Critique de la raison pure*, en effet, Kant expose une théorie de la représentation (*Vorstellung*) au sens large : il rend compte de la validité objective des catégories, c'est-à-dire de leur rapport nécessaire aux *objets* de l'expérience, en se

[636] Cf. ''Race et histoire'' (in *AS II*, p.384-385) : « [sans] doute les grands systèmes philosophiques et religieux de l'humanité – qu'il s'agisse du bouddhisme, du christianisme ou de l'Islam, des doctrines stoïcienne, kantienne ou marxiste – se sont-ils constamment élevés contre cette aberration [*sc*. celle de considérer l'autre que soi comme un barbare]. Mais la simple proclamation de l'égalité naturelle entre tous les hommes, et de la fraternité qui doit les unir sans distinction de race ou de culture, a quelque chose de décevant pour l'esprit, parce qu'elle néglige une diversité de fait qui s'impose à l'observation (…) ».

[637] *CC*, p.19.

[638] *CRP*, A51 / B75.

fondant sur l'unité du *sujet* qui se les représente. *A contrario,* Lévi-Strauss n'explique pas les concepts sur lesquels repose la pensée qu'il étudie en les rapportant aux objets qu'ils sont censés représenter, et il écarte toute considération relative au sujet qui se représente. Le rapport de la représentation à l'*objet* représenté, et au *sujet* qui se représente, est évacué, ou secondarisé.

Proche du kantisme par leur assomption commune d'une distance entre le donné et l'ordonné, Lévi-Strauss s'en éloigne et s'en tient éloigné, par son refus du paradigme de la représentation. Cette distance paradoxale s'annonçait déjà, comme nous le verrons, chez Durkheim et Mauss, mais c'est chez Lévi-Strauss qu'on la constatera avec le plus d'évidence. En effet, Durkheim emploie abondamment le lexique de la représentation : sa « physiologie sociale » est une étude des « représentations collectives ». Mauss, qui n'a pas la même compréhension que son oncle des représentations[639], écrit cependant encore, au début de son œuvre, que « [les] faits sociaux sont (…) des représentations ou agissent sur des représentations. Le fond intime de la vie sociale est un ensemble de représentations. »[640]

Chez Lévi-Strauss il n'est tout simplement plus question d'aborder la pensée en termes de « représentations » ; il rompt définitivement avec le paradigme de la représentation. Mais cela n'implique pas nécessairement que son anthropologie se voie délestée de toute affinité avec le kantisme – bien au contraire, puisqu'il maintient le principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné. En un mot, son rapport au kantisme est complexe.

1. Au fondement du kantisme des anthropologues français : la distance entre le donné et l'ordonné

1.1. L'activité de l'esprit : opérer des choix, introduire un ordre

1.1.1. La distance entre le donné et l'ordonné chez Kant

Toute la *Critique de la raison pure* repose sur une assomption fondamentale qui en guide le déploiement et en détermine le destin – l'assomption d'une *distance infranchissable entre le donné et l'entendement qui met en ordre ce donné*. L'entendement ne se donne pas à lui-même la matière sur laquelle il travaille : il doit la recevoir d'une autre source que de lui-même – à savoir, de l'*intuition.* Se représenter, c'est donc toujours d'abord recevoir. La finitude de la connaissance humaine se caractérise

[639] Sur l'évolution du concept de « représentation », de Durkheim à Mauss, cf. Karsenti, *L'Homme total*, p.48*sq*.

[640] Fauconnet et Mauss, ''Sociologie'' (1901), in *Œuvres 3*, p.160.

par la nature *sensible* de l'intuition, c'est-à-dire par sa *passivité* – le processus de la connaissance exigeant toujours d'abord qu'un divers soit *donné* dans l'intuition : l'homme n'est pas doté d'un « entendement intuitif », c'est-à-dire qu'il ne se donne pas ses objets à mesure qu'il les pense.

Or, ce principe d'une distance infranchissable entre le donné et l'ordonné n'a de sens que dans le cadre de la théorie de l'entendement et de la représentation pour lequel il a été forgé. En effet, s'il y a une distance entre le donné et l'ordonné, c'est que l'ordonné n'est pas ce qui se donne ; autrement dit, le donné est *mis en ordre* par l'entendement, qui exerce ainsi une activité, lorsqu'il se représente. Le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné permet donc d'attribuer à l'entendement une *activité*, c'est-à-dire une *spontanéité* :

> « [L]'espace et le temps contiennent un divers de la pure intuition *a priori*, mais appartiennent cependant aux conditions de la réceptivité de notre esprit, sous lesquelles seulement il peut recevoir des représentations des objets, qui doivent par conséquent en affecter toujours le concept. Mais la spontanéité de notre pensée exige que ce divers soit d'abord d'une certaine manière parcouru, reçu et lié pour en faire une connaissance. Cet acte, je l'appelle synthèse. »[641]

Au principe d'une distance entre le donné et l'ordonné est donc adossée la conception d'un *esprit actif* dans la formation et dans la mise en forme de ses représentations. Se représenter, c'est toujours d'abord recevoir, puis c'est devenir l'auteur de cette réception. *La distance qui sépare le donné de l'ordonné est un espace laissé à l'esprit pour qu'il exerce son activité de synthèse*. Rorty rend très bien compte du lien indéfectible entre l'assomption kantienne de la distance du donné, et la conception de l'esprit qu'elle présuppose :

> « On voit (…) que la notion de ‘‘synthèse’’ et la distinction concept-intuition sont faites l'une pour l'autre ; et qu'elles ont été inventées toutes deux pour supporter une assomption paradoxale (et jamais mise en question) qui traverse toute la première *Critique* – l'assomption que toute multiplicité est ‘‘donnée’’ et toute unité produite. »[642]

Pour Kant, le rôle respectif des formes de l'intuition et des concepts purs de l'entendement consiste à mettre de l'ordre dans la multiplicité donnée pour la rendre *présentable* et *représentable* : grâce à l'imposition des formes de l'intuition, qui fournit à l'entendement une matière sur laquelle imposer ses propres formes (les catégories), le donné est « ordonné suivant certains rapports »[643]. C'est cette distance qui sépare le donné de l'ordonné qui permet d'attribuer à l'entendement un rôle *actif* dans la formation de l'expérience et de ses objets, c'est-à-dire une *spontanéité*.

---

[641] *CRP*, A77 / B102.

[642] Rorty, *L'Homme spéculaire*, p.175.

[643] *CRP*, B34 / A20.

*

Au vu de l'importance, dans le dispositif transcendantal kantien, de cette assomption kantienne de la distance du donné, il paraît légitime de qualifier de « kantienne » ou, encore, de « transcendantale », toute philosophie, ou toute anthropologie, qui ferait sienne cette assomption. Nous disposons ainsi d'un critère permettant de distinguer entre les anthropologues kantiens et les anthropologues qui ne sont pas kantiens[644]. Or, parmi les anthropologues que nous étudions, la plupart acceptent ce principe kantien d'une *distance entre le donné et l'ordonné*, c'est-à-dire de la primauté de la *réceptivité* d'un donné recueilli dans l'intuition puis présenté à l'entendement, qui exerce sur lui *activement* son pouvoir de synthèse.

Nous commencerons par mettre au jour la présence de ce principe kantien chez les prédécesseurs de Lévi-Strauss – notamment chez Durkheim et Mauss.

1.1.2. La distance entre le donné et l'ordonné chez Durkheim et Mauss

Comme l'affirme Kant, « aucun concept ne peut être formé analytiquement *quant à son contenu* »[645]. Autrement dit, le contenu du concept ne provient pas de l'entendement, mais de l'intuition, qui lui présente un divers dont elle assure la réception. L'entendement ne peut pas rester à *l'intérieur* de lui-même : le contenu de ses concepts (du moins, s'il veut penser autre chose que l'identité A=A) lui provient de *l'extérieur*.

Telle est exactement la pensée des anthropologues que nous qualifions de « kantiens ». Ainsi Durkheim écrit-il que « toute vie intérieure tire du dehors sa matière première »[646] ; ou encore, que « comme notre conscience ne peut se nourrir exclusivement d'elle-même, comme elle ne peut penser à vide, mais qu'il lui faut une matière qui ne peut lui venir que du monde extérieur, il y a en nous autre chose que nous-mêmes… »[647]. La pensée, la représentation, supposent une *distinction entre l'intérieur*

[644] Nous verrons dans notre chapitre 8 que Lévy-Bruhl refuse ce principe d'une distance entre le donné et l'ordonné. C'est la raison pour laquelle sa théorie anthropologique peut être qualifiée d'anti-kantienne.

[645] *CRP*, A77 / B103.

[646] *Suicide*, p.315.

[647] *L'Éducation morale*, p.207-208.

et l'extérieur. Pour les anthropologues que nous appelons « kantiens », *la pensée a un « dehors » ou un « ailleurs »*[648].

Sur cette matière reçue – de l'extérieur, du dehors, d'ailleurs – l'esprit exerce son activité, qui consiste à y mettre de l'ordre. Durkheim et Mauss prétendent ainsi, de manière kantienne, que l'activité intellectuelle consiste à *introduire un ordre* que l'esprit ne trouve pas tel quel dans le donné qui s'offre à lui : « [toute] classification implique un ordre hiérarchique dont ni le monde sensible ni notre conscience ne nous offrent le modèle »[649].

La représentation systématique et ordonnée de la nature, en quoi consistent les classifications, est un produit de l'esprit : elle n'est donc ni produite *passivement* en lui – comme si la représentation de la nature se réglait sur la nature –, ni produite *seulement* par lui, comme si la conscience (individuelle ou collective) n'avait pas besoin que lui soit donnée une matière dans laquelle introduire un ordre. Le monde sensible n'offre pas le modèle de l'ordre hiérarchique, comme si l'esprit n'avait qu'à le recueillir *passivement*. Mais la conscience n'en offre pas plus le modèle, comme si l'esprit pouvait produire à lui seul les classifications, sans rien attendre de l'extérieur.

L'explication anthropologique de l'émergence des systèmes de classification repose donc sur la *conjonction du principe de la spontanéité de l'esprit et du principe de la réception du donné*. Par exemple, un système classificatoire qui repose sur la distinction fondamentale entre l'espèce « cacatoès blanc » et l'espèce « cacatoès noir »[650] ne repose pas sur l'observation d'une différence entre des couleurs, que l'esprit recevrait passivement. Mais cette opposition n'est pas non plus une pure production de l'esprit : elle est une production de l'esprit qui travaille à mettre de l'ordre dans des représentations qu'il reçoit. *Ni pure activité, ni réception seulement* – comme l'est la connaissance en général selon la philosophie de Kant[651].

Cette conception anthropologique de l'activité de l'esprit conduit les anthropologues à retrouver l'intention profonde qui anime l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant. En effet, l'anthropologie pragmatique kantienne n'est *ni l'étude de la sensibilité en tant que pure réceptivité* (auquel cas, l'anthropologie s'apparenterait à une psychologie), *ni l'étude de l'entendement en tant que*

---

[648] On vient de voir que Durkheim emploie l'adverbe « dehors ». L'adverbe « ailleurs » se rencontre souvent chez Lévi-Strauss. Cf., par exemple, *AS*, p.233 : l'inconscient impose ses lois structurales « à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs… ».

[649] *QFPC*, p.18.

[650] Nous empruntons cet exemple à Durkheim et Mauss, cf. *QFPC*, p.29*sq*.

[651] Cf. *APP*, §7, AK., VII 140, tr.fr., p.100 : Par rapport à l'état de ses représentations, mon esprit est *actif* et manifeste une *faculté* (*facultas*) ; ou bien il est *passif* et consiste en une *réceptivité* (*receptivitas*). Une connaissance comporte leur association ».

pure spontanéité (l'anthropologie n'est pas une logique)[652]. L'anthropologie pragmatique explore l'usage que l'homme fait de ses facultés, dans le mélange qu'il opère entre la passivité de sa faculté sensible et l'activité de sa faculté intellectuelle : l'anthropologie pragmatique est « la connaissance pragmatique de ce que l'homme, en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire, de lui-même »[653]. Elle est la connaissance de son activité et non de sa nature – et plus spécifiquement de son activité comprise comme libre activité.

Voyons à présent comment les anthropologues français comprennent cette libre activité comme étant du ressort non d'une subjectivité constituante – celle du sujet, ou de l'homme en général –, mais de celui de la société, ou de la culture.

1.1.3. La nature, produit de la culture : choix et ordre

Le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné permet à Kant, avons-nous dit, de penser l'entendement sous le signe de la *spontanéité*. Autrement dit, l'entendement produit lui-même la représentation qu'il a de la nature ; la nature, comprise comme ensemble de *phénomènes*, n'est rien d'autre qu'une production de l'esprit. Kant écrit, en effet, que c'est « nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes, que nous nommons *nature*, et nous ne pourrions les y trouver, s'ils n'y avaient été mis originairement par nous ou par la nature de notre esprit »[654]. Par exemple, lorsque nous nous représentons un rapport de causalité entre deux événements, cette représentation est produite grâce à l'application, par l'entendement, de la catégorie *a priori* de *causalité* au divers de l'intuition – divers qui, dès lors, devient représentable pour l'entendement.

Si le pronom « nous » employé par Kant (« c'est *nous-mêmes* qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes ») désignait un individu collectif – un groupe, une société, une civilisation, etc. – cette phrase de Kant résumerait parfaitement la théorie sociologique de la connaissance de Durkheim. Pour Durkheim, en effet, la représentation de la nature est le produit d'une élaboration collective : c'est la société qui classe les choses et qui se classe – et qui, ce faisant, rend la nature représentable comme un tout systématiquement organisé.

---

[652] Cf. *APP*, §7. – Cf. à ce sujet le commentaire de Makowiak, *Kant, l'imagination et la question de l'homme*, p.173 : « [seule] une anthropologie pragmatique, qui s'interroge sur l'usage que l'homme fait de ses facultés, permet d'échapper aux travers de la psychologie comme à ceux de la logique, dont le point commun consiste à se limiter à l'étude de ce que la nature fait des facultés de l'homme ».

[653] *APP*, Préface, AK., VII 119, tr.fr., p.83.

[654] *CRP*, A125. Cf. également *CRP*, B163 : « [les] catégories sont des concepts qui prescrivent des lois aux phénomènes et par conséquent à la nature, comme l'ensemble de tous les phénomènes… ».

Ainsi, le kantisme – en tant qu'il repose sur le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné, et sur le principe d'une spontanéité de l'esprit – permet aux anthropologues français de penser les phénomènes culturels comme des *synthèses* opérées à partir de la sélection de certains éléments du donné, dont la mise en ordre résulte de l'*activité* de l'esprit. C'est là la raison de *l'affinité profonde* qui existe entre le kantisme et l'anthropologie française.

Nous empruntons cette expression « affinité profonde » au philosophe néokantien allemand W. Windelband (1848-1915)[655], qui l'emploie dans son article ''Philosophie de la culture et idéalisme transcendantal'' (1910). Voici ce que Windelband écrit :

> « J'ai déjà en partie anticipé, uniquement avec ces indications concernant le développement méthodologique du principe de la philosophie transcendantale[656], *l'affinité profonde* qui existe entre cette philosophie [*sc*. celle de Kant] et le problème de la philosophie de la culture. Car, par culture, nous n'entendons en fin de compte rien d'autre que l'ensemble du travail que la conscience humaine accomplit, en vertu de sa détermination rationnelle, à partir du donné : et la source de la philosophie transcendantale se trouve dans la conception de Kant selon laquelle il y a déjà, dans ce que nous avons coutume de prendre pour donné dès que cela se présente comme une expérience universellement valide, une synthèse d'après les lois de la ''conscience en général'', d'après des formes rationnelles qui se mêlent et possèdent une validité objective. »[657]

Windelband poursuit quelques lignes plus loin :

> « … ainsi est-ce une nécessité interne, propre à la chose même, qui a conduit le criticisme, dont la méthode fut découverte en rapport au problème de la science, à devenir malgré lui, dans son apport, une philosophie de la culture – la philosophie de la culture. C'est dans la

[655] Dans son rapport sur ''La philosophie dans les Universités allemandes'', Durkheim mentionne rapidement Windelband en ces termes : « [en] fait de toutes les philosophies qu'a produites l'Allemagne, le kantisme est celle qui, sagement interprétée, peut encore le mieux se concilier avec les exigences de la science. (…) Un professeur à Strasbourg, qui n'est pas sans réputation en Allemagne, M. Windelband, déclarait récemment que la *Critique de la raison pure* est le livre fondamental (*Grundbuch*) de la philosophie » (*Textes 3*, p.456). – Par ailleurs, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim fait état de l'hypothèse de Windelband, selon laquelle « notre logique actuelle (…) dépend, au moins en partie, de facteurs historiques, par conséquent sociaux » (p.18).

[656] Dans les pages qui précèdent, Windelband a établi que la philosophie transcendantale kantienne reposait sur le principe d'une activité de l'esprit, qui consiste dans l'application de ses catégories au divers donné dans l'intuition.

[657] Windelband, ''Philosophie de la culture et idéalisme transcendantal'', p.116 ; nous soulignons.

> conscience de la synthèse créatrice que la culture est parvenue à la connaissance d'elle-même – car elle n'est, dans son essence, rien d'autre que cette synthèse créatrice. »[658]

Ce qui explique « l'affinité profonde » entre le kantisme et l'anthropologie, c'est que, pour Kant, toute représentation est le produit de l'activité synthétique de l'esprit. Ce modèle kantien permet aux anthropologues de penser les représentations *collectives* (ou *culturelles*) de la nature, qui sont le produit de l'activité synthétique d'un esprit collectif.

Certes, Windelband comprend cette activité de l'esprit comme une *activité de la conscience*, ou comme une *activité consciente* (« par culture, nous n'entendons en fin de compte rien d'autre que l'ensemble du travail que la conscience humaine accomplit »). *A contrario*, les anthropologues français insistent sur le caractère *inconscient* de la production des formes culturelles. Mais l'important n'est pas là : l'important réside dans le fait que la représentation de la nature soit le produit d'une *activité synthétique* de l'esprit s'exerçant sur un donné. Que cette activité soit consciente ou inconsciente importe peu : « l'affinité profonde » entre le kantisme et l'anthropologie repose sur la reconnaissance d'une spontanéité créatrice de l'esprit.

*

Caractérisons avec plus de précision cette activité de l'esprit créateur des formes culturelles. Pour ce faire, nous pouvons partir, de nouveau, du texte de Windelband :

> « Même là où l'impressionniste pense ne reproduire qu'un simple donné, l'aspect créateur de son activité, qui consiste à *opérer un choix* et à *introduire un ordre*, se manifeste dans la détermination du sujet et dans la manière dont il a ''vu'' ce ''donné'' »[659].

Opérer un choix, introduire un ordre. Telles sont les deux opérations par lesquelles l'esprit, selon la philosophie transcendantale kantienne, produit une représentation systématique de la nature. Or, ces expressions de Windelband – « opérer un choix » et « introduire un ordre » – disent très exactement ce en quoi consiste le processus de création des formes culturelles selon les anthropologues français.

Les systèmes de classification opèrent des *choix* entre les choses à classer et entre les manières de les classer, ou les principes sur lesquels faire reposer les classifications ; et elles introduisent ainsi de

---

[658] *Ibid*., 118-119. – Nous avons choisi ce texte de Windelband, qui date de 1910, pour illustrer notre propos, mais nous aurions tout aussi bien pu renvoyer à *La philosophie des formes symboliques* de Cassirer. Cf. l'analyse qu'en fait Mauss, selon qui la philosophie de Cassirer insiste justement sur « l'activité de l'esprit humain » qui fait usage des « fonctions et des énergies de l'imagination figurée » (*Œuvres 3*, p.261). – Sur ces points, voir Karsenti (*L'Homme total*, p.198*sq*.) : pour Cassirer les phénomènes culturelles sont le résultat d'un « principe d'organisation spirituelle » qui, « à partir du chaos des impressions », « forme un cosmos, une image caractéristique du monde ».

[659] Windelband, *ibid*., p.117.

l'*ordre* dans la nature. Prenons l'exemple du système de classification des Zuñis, tel que Durkheim et Mauss en relatent l'origine mythologique. Le premier grand prêtre apporta aux Zuñis deux paires d'œufs – l'une bleue comme le ciel et reliée magiquement à l'été, l'autre rouge comme la terre et reliée magiquement à l'hiver. Le prêtre « invita les hommes à choisir. Les premiers qui firent leur choix se décidèrent pour les bleus », et de ces œufs naquirent des corbeaux qui partirent pour le nord. « Ceux qui choisirent les œufs rouges virent naître le brillant perroquet macaw »[660], oiseau de la chaleur et de la paix. Le système de classification des Zuñis repose donc sur le *choix*[661] initial de classer tel ensemble d'élément (et non tel autre) sous une certaine catégorie concrète (par exemple, le perroquet macaw). Du choix principiel de cette répartition dichotomique naît l'*ordre* – une classification n'étant rien d'autre qu'une mise en ordre : « [toute] classification implique un ordre hiérarchique »[662] ; « une classification est un système dont les parties sont disposées suivant un ordre hiérarchique »[663]. Les classifications opèrent des choix, et disposent les éléments de la réalité selon un ordre hiérarchique[664].

*

[660] Durkheim et Mauss, *QFPC*, p.58.

[661] Sur cette notion de « choix », nous renvoyons aux analyses que nous avons menées ci-dessus au cours de notre chapitre 3, au sujet de l'interprétation conventionnaliste de la magie d'Hubert et Mauss. Rappelons que selon leur théorie, les choses reliées par la catégorie de *mana* sont « *choisies* pour la plupart d'une façon arbitraire » (''Esquisse'', p.115 ; nous soulignons).

[662] Durkheim et Mauss, *QFPC*, p.18.

[663] Durkheim, *FEVR*, p.210.

[664] Durkheim et Mauss réduisent tous les types de classification à des *classifications de type hiérarchique*, car la hiérarchie est chose *sociale* : cette réduction au type hiérarchique leur permet donc d'attribue une origine *sociale* aux classifications. – Or cette réduction de toutes les classifications au type hiérarchique entre en contradiction avec ce qu'entendent démontrer Durkheim et Mauss – à savoir que la société sert de modèle aux classifications. En effet, si la classification sociale sert de modèle à la classification des choses, la généralisation d'un type de classification ne peut se justifier que pour autant qu'elle serait coextensive à la généralisation d'un certain type d'organisation sociale. Il s'ensuit qu'une différence, ou qu'une évolution, du type social, devrait s'accompagner concomitamment d'un changement du type de classification, si c'est bien le premier qui a servi de modèle au second. Or tel n'est pas le cas, puisque la généralisation du type de classification hiérarchique rend celui-ci logiquement et généalogiquement indépendant du type social qui est censé lui avoir servi de modèle. En effet, on le retrouve aussi bien dans les sociétés « à solidarité mécanique » que dans les sociétés « à solidarité organique ». On le retrouve partout, dans toutes les sociétés, quelles que soient leur morphologie et leurs différences. La taxinomie hiérarchique ne devrait pourtant pas, en toute rigueur, pouvoir être étendue à des sociétés dont l'organisation est d'un type différent de celles dans lesquelles les anthropologues l'observent. Si donc toutes les classifications ont une structure identique, alors la société, qui a pu en favoriser l'émergence, ne leur sert pas de modèle : c'est donc l'explication sociologique de l'origine des classifications qui est remise en cause. En résumé, Durkheim et Mauss ne peuvent pas *et* soutenir que la classification sociale sert de modèle à la classification des choses, *et* soutenir que toute classification est de type hiérarchique.

La caractérisation, donnée par Windelband, de l'activité de l'esprit comme consistant à « opérer un choix » et à « introduire un ordre » est également celle, on l'a vu, de Durkheim et de Mauss. Lévi-Strauss la fait sienne, lui aussi.

En effet, selon Lévi-Strauss, la question que se pose l'anthropologue au sujet de la science et des classifications dites primitives est celle de *l'ordre* que ces manifestations culturelles permettent d'*introduire* dans l'univers à partir de la *sélection* dans un divers donné d'un nombre restreint d'éléments, ou plus précisément de différences pertinentes entre ces éléments :

> « [La] vraie question n'est pas de savoir si le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents, mais s'il est possible, d'un certain point de vue, de faire ‘‘aller ensemble’’ le bec de pic et la dent de l'homme (…) et, par le moyen de ces groupements de choses et d'êtres, d'*introduire un début d'ordre dans l'univers* »[665].

Les classifications totémiques n'ont pas pour but de renseigner sur la réalité objective, mais d'introduire un *ordre* – quel qu'il soit. L'introduction de cet ordre résulte d'un *choix* opéré entre certains éléments de la réalité, ou entre certains traits distinctifs de ces éléments. Par exemple, telle culture s'attachera plutôt au *caractère* de telle espèce naturelle, telle culture voisine classera cette même espèce selon sa couleur, telle autre culture selon le lieu où elle habite, etc. Les cultures opèrent également le choix des principes sur lesquels reposent leurs classifications[666].

1.2. Critique de l'empirisme et de l'associationnisme

1.2.1. Contre la passivité de l'esprit et l'individualisme gnoséologique

Le principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné, et l'attribution à l'esprit d'un rôle actif dans la production de la représentation que ce principe permet de fonder, sont à situer dans la perspective d'une *critique de l'empirisme*, commune à Kant et aux anthropologues français. La passivité de l'esprit est toujours critiquée par les anthropologues français en raison de leur adhésion au principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné. En effet, si le donné était toujours déjà ordonné, si donc il était passivement reçu, tel quel, par l'esprit – alors l'esprit ne jouerait aucun rôle *actif* dans sa mise en ordre, et il suffirait, pour connaître cet ordre, de s'adonner à l'*observation passive* de la nature.

---

[665] *PS*, p.16 ; nous soulignons. Nous revenons sur ce texte dans notre chapitre 5, afin de démarquer l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss de l'approche conventionnaliste de Mauss.

[666] Cf. *PS*, p.84-85. – Il faut voir ici une critique de la théorie de Durkheim et de Mauss, selon laquelle toute classification repose sur un ordre hiérarchique. – Sur ce point, voir Descola, ‘‘Formes naturelles et classifications symboliques’’, p.74.

Chez Kant comme chez les anthropologues, l'empirisme est toujours critiqué pour cette raison que son effort, de Locke jusqu'à Mill en passant par Hume, ne consiste en rien d'autre qu'en la volonté d'« éliminer plus complètement encore toute trace d'activité »[667] de l'esprit, comme le dit Boutroux. Et dans le cas où cette activité de l'esprit est thématisée, c'est pour signaler les erreurs auxquelles cela peut donner lieu : « l'esprit a une grande tendance à se répandre sur les objets extérieurs et à leur associer les impressions internes qu'ils provoquent », écrit Hume, par exemple[668].

C'est la raison pour laquelle les anthropologues français préfèrent le vocabulaire kantien de la « synthèse » à celui, humien, des « associations d'idées ». En effet, à la différence des associations d'idées, la synthèse relie des représentations de deux espèces différentes – à savoir des représentations de l'*intuition* et des représentations *conceptuelles*[669]. Ainsi, la possibilité de la synthèse kantienne repose sur la distinction entre ce qui est *donné* dans l'intuition, et l'unité que l'entendement y *produit* par ses concepts. Si les anthropologues français ne reconnaissent pas, en accord avec le néocriticisme[670], la validité de la distinction kantienne entre l'*intuition* et le *concept*, ils approuvent, en revanche, la distinction entre la *réceptivité* et la *spontanéité* qui en dépend.

Les anthropologues français reprennent la critique que Kant adresse à Hume, à qui il ne « vint pas à l'esprit que peut-être l'entendement était par ces concepts mêmes auteur de l'expérience où se rencontrent ses objets »[671], préférant les dériver de l'*habitude*. L'explication humienne de la possibilité de tirer des inférences repose sur ce principe de l*'habitude* : c'est de « l'accoutumance » [672] que naît la croyance dans le principe de causalité ; plus généralement, c'est de l'expérience que naît la croyance. Au sujet de la magie, Hubert et Mauss soutiennent exactement l'inverse : « la croyance à la magie est toujours *a priori*. La foi dans la magie précède nécessairement l'expérience »[673]. Ils ajoutent que l'habitude n'est pas propice à la réflexion sur l'expérience, et qu'elle ne peut donc incliner l'imagination, ou la raison[674], à produire des inférences ; elle cause plutôt un affaiblissement du degré de conscience, qui fait que l'on cesse de réfléchir sur l'expérience et de produire des inférences.

---

[667] *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, p.107-108.

[668] *Traité de la nature humaine*, I, III, XIV, tr.fr., p.243. Pour une analyse détaillée de l'argumentation humienne, cf. Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, ch. IX.

[669] Selon une remarque faite par Rorty, dans *L'Homme spéculaire*, p.175.

[670] Voir ci-dessus, notre chapitre 1.

[671] *CRP*, A94 / B127.

[672] « Toutes les inférences tirées de l'expérience sont donc des effets de l'accoutumance… » (*Enquête sur l'entendement humain*, V, tr.fr., p.106).

[673] ''Esquisse'', p.85.

[674] Autre point de divergence entre Hume et les anthropologues : Hume loue la nature pour ce qu'elle n'a pas confié à la raison, lente et sujette aux erreurs, la tâche (vitale) d'effectuer des inférences, et d'en

Pour Hume, l'esprit est *conduit*, lorsque tel phénomène apparaît, qu'il est accoutumé à percevoir conjointement avec un autre, à imaginer entre eux un rapport de cause à effet ; autrement dit, l'esprit est d'abord *le spectateur*, et non *l'auteur* des associations entre ses idées[675]. Michaud commente ce point en disant que chez Hume, la « justification des inférences renvoie à un mécanisme d'apprentissage passif »[676]. Kant opposait à cette loi purement empirique, selon laquelle les représentations qui se sont souvent suivies finissent par s'associer entre elles, l'*acte* transcendantal de l'imagination reproductrice[677] – acte qui rend le fonctionnement de l'imagination irréductible au mécanisme de l'association naturelle et passive des représentations suivant la loi de la reproduction.

À l'instar de Kant, les anthropologues français attribuent un rôle actif à l'esprit – nous venons de l'expliquer. C'est même l'activité, ou la spontanéité de l'esprit, qui leur permet d'expliquer les associations d'idées. On trouve de cela un bel exemple dans l''‘Esquisse'' d'Hubert et Mauss : l'esprit, y affirment-ils, est *actif* dans l'élaboration des associations qui se produisent en lui entre les représentations magiques, et cette activité est comprise par eux comme une activité *synthétique*. Dans tout jugement magique, assurent-ils, est impliquée une « synthèse collective »[678]. Comme chez Kant, cette synthèse repose sur l'activité de l'imagination, que Hubert et Mauss spécifient comme « imagination magique »[679].

*

Du point de vue des durkheimiens, la conception empiriste et associationniste de l'irréductible passivité de l'esprit dans la formation de ses représentations est non seulement critiquable en soi, mais elle est critiquable, encore, en raison du fait qu'elle amène à comprendre la formation des représentations collectives sur le même modèle. Or, on n'est pas plus fondé à attribuer une passivité à l'esprit individuel qu'à l'esprit collectif. Et si même les associationnistes avaient raison au sujet de la passivité de l'esprit

---

avoir plutôt fait « un instinct ou une tendance machinale » (*ibid.*, V, tr.fr., p.118) ; pour Mauss et Hubert, les inférences magiques sont bien l'œuvre de la réflexion, et c'est pourquoi la rationalité magique est l'origine lointaine de la rationalité scientifique.

675 Cf. Hume, *Traité de la nature humaine*, I, III, 14, tr.fr., p.241 : la « nécessité (…) n'est qu'une impression interne de l'esprit, ou une *détermination* à porter nos pensées d'un objet à un autre » (souligné par nous).

676 *Hume et la fin de la philosophie*, p.207.

677 Cf. *CRP*, A102 : « la synthèse reproductive de l'imagination appartient aux actes transcendantaux de l'esprit ». – Nous nous reportons ici aux analyses de Makowiak : « [inversant] les présupposés de l'empirisme qui situe les productions de l'imagination en aval d'une sensation considérée comme évidente, Kant confirme (…) que c'est au contraire en amont de la perception que se situe son activité » (*Kant, l'imagination et la question de l'homme*, p.55).

678 ''Esquisse'', p.118.

679 *Ibid.*, p.62.

individuel, on ne pourrait nullement en inférer que l'esprit collectif obéit aux mêmes mécanismes. Nous citons ici Durkheim :

> « [Tout] ce que nous savons sur la manière dont se combinent les idées individuelles se réduit à ces quelques propositions, très générales et très vagues, que l'on appelle communément lois de l'association des idées. Et quant aux lois de l'idéation collective, elles sont encore plus complètement ignorées (…). Si la psychologie était plus avancée, elle constaterait, sans doute, que chaque catégorie d'états mentaux a ses lois formelles qui lui sont propres. S'il en est ainsi, on doit *a fortiori* s'attendre à ce que les lois correspondantes de la pensée sociale soient spécifiques comme cette pensée elle-même. »[680]

La critique de l'empirisme et de l'associationnisme menée par les durkheimiens a donc deux faces : d'un côté, elle est une critique de la passivité de l'esprit ; de l'autre côté, elle est la critique de la réductibilité présumée des lois de la psychologie collective à celles de la psychologie individuelle. Ces deux faces sont celles d'une seule et même pièce : les durkheimiens rejettent ce que nous avons nommé plus haut « l'individualisme gnoséologique ». Dans notre définition, « l'individualisme gnoséologique » désigne l'ensemble des théories qui expliquent l'origine et le fonctionnement des représentations en général au moyen des lois de la psychologie individuelle – que sont les lois de l'association des idées. L'individualisme gnoséologique empêche ainsi d'attribuer à l'esprit, individuel ou collectif, un rôle actif dans la production de ses représentations ; et il amène à ignorer la spécificité du social, en expliquant les lois des représentations collectives sur le même fondement théorique que celles des représentations individuelles.

*

Les anthropologues français critiquent l'empirisme pour les mêmes raisons que Kant : ils veulent attribuer à l'esprit une *activité*, ou une *spontanéité*, et expliquer sur ce fondement la production des représentations (individuelles ou collectives).

Mais ils se heurtent alors à un problème, qui ne préoccupait pas spécialement Kant dans sa critique de l'empirisme.

Le problème de la critique de l'empirisme que nous venons d'exposer, c'est qu'*elle n'atteint pas certaines versions de l'empirisme, qui attribuent à l'esprit un rôle actif dans la formation de ses représentations.* Or, ces versions de l'empirisme représentent une menace pour la sociologie et pour l'anthropologie, parce qu'elles permettent d'expliquer l'origine de la pensée de manière *individualiste, sur le fondement de l'expérience individuelle seulement*. Autrement dit, Durkheim et les durkheimiens critiquaient l'empirisme dans le but d'attribuer à l'esprit une spontanéité ; mais ils rencontrent alors sur

[680] *RMS*, p.85-86.

leur chemin une autre version de l'empirisme, qui attribue à l'esprit une spontanéité – mais sans attribuer, comme ils le voudraient, une origine sociale aux catégories et aux classifications.

Cette version de l'empirisme, nous la rencontrons, par exemple, chez Locke. Pour Locke, les concepts d'espèces sont *l'ouvrage de l'entendement*, ce qu'atteste la variabilité de ces concepts : « il est visible », écrit-il, « que c'est l'esprit qui est auteur de ces essences, et non la nature ; parce que si c'était un ouvrage de la nature, elles ne pourraient pas être si différentes en différentes personnes, comme il est visible qu'elles le sont. »[681] Si les concepts d'espèces n'étaient pas fabriqués par l'entendement, tous les entendements humains auraient les mêmes concepts d'espèces ; or ce n'est pas le cas.

Ainsi, selon Locke, les classifications élaborées par les sciences ne se fondent pas sur la considération des essences réelles, quand bien même nous parviendrions à les connaître. Ces classifications résident dans une mise en ordre des espèces ouvragées, ou produites, par l'entendement.

La similitude paraît grande avec la théorie de Durkheim, pour qui les catégories « sont un produit de l'art humain »[682]. Cependant, rien n'est plus éloigné de la théorie de Durkheim que la manière dont Locke explique la genèse des concepts d'espèce : pour Locke, l'entendement « prend occasion de la ressemblance qu'il remarque »[683] entre les choses, puis procède à l'abstraction des différences. Or, c'est précisément à cette dérivation des concepts à partir de *la relation de ressemblance* que s'opposent les anthropologues français. C'est ce que nous exposons maintenant.

1.2.2. Ressemblance ou génération

La question de savoir si l'élaboration des classifications repose sur l'observation de ressemblances entre les choses est ancienne. Locke soutient, on vient de le voir, que « les espèces sont l'ouvrage de l'entendement », qui « prend occasion de la ressemblance qu'il remarque » entre les choses pour former « des idées abstraites et générales »[684] Le critère de la *ressemblance* est préféré par Locke à celui de la *génération*[685].

---

[681] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, III, 6, §26, tr.fr., p.679-680.

[682] ''Sociologie religieuse et théorie de la connaissance'', in *Textes 1*, p.187, note. – Sur ce point, voir ci-dessus, notre chapitre 2.

[683] Locke, *ibid*., III, 3, §13, tr.fr., p.628.

[684] Locke, *ibid*., III, 3, §13, tr.fr., p.628.

[685] Voir les arguments qu'il expose, notamment in *ibid*., III, 6, §23.

À l'inverse, les rationalistes soutiennent que seule la classification fondée sur la *génération* est véritablement scientifique, car « la race est démentie quelquefois par la figure », comme dit Leibniz[686] : deux choses peuvent se ressembler sans faire partie du même genre, et deux choses peuvent faire partie du même genre sans se ressembler. Ainsi, pour Leibniz, l'unité d'une espèce ou d'un genre animal ou végétal est justifiée par l'unité de la force de reproduction. Autrement dit, c'est sur le principe de la génération que les classifications scientifiques doivent être fondées.

Kant expose ces deux manières de rendre compte de la nature et de l'origine des classifications au début de son opuscule ''Des différentes races humaines'' :

> « La division scolastique se fait par *classes*, elle répartit les animaux selon des *ressemblances* ; celle de la nature se fait par *souches*, elle les répartit selon les *liens de parenté*, du point de vue de la génération. La première fournit une systématisation scolastique à l'usage de la mémoire ; la seconde une systématisation naturelle à l'usage de l'entendement ; la première n'a d'autre dessein que de ranger les créatures sous des rubriques, la seconde vise à les ranger sous des lois. »[687]

Le choix est donc entre les *classifications par ressemblances* (voie de l'empirisme) ou les *classifications selon la génération* (choix des rationalistes).

Pour Durkheim et Mauss, la voie à emprunter s'impose inéluctablement : une bonne partie de l'analyse des catégories et des classifications qu'ils mènent vise précisément à démontrer que la mise en ordre classificatoire ne doit rien, ou pas grand-chose, à *l'observation des ressemblances entre les choses*.

Pourtant, de prime abord, tout porte à croire que les classifications primitives que Durkheim et Mauss étudient ont été établies sur le fondement des principes de *ressemblance* et de *contiguïté*. Par exemple, le système de classification de la tribu du Mont-Gambier[688] paraît être fondé sur la ressemblance entre les couleurs (au cacatoès blanc est associé le soleil, au cacatoès noir les astres de la nuit) et sur la contiguïté (avec les nuages sont rangés la pluie et le tonnerre).

Durkheim et Mauss admettent bien qu'« une certaine intuition des ressemblances ou des différences que présentent les choses a joué un rôle dans la genèse de ces classifications »[689] ; mais la

---

[686] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, 6, §23, p.246.

[687] *OSH*, AK. II, 429, tr.fr., p.47-48.

[688] Cf. *QFPC*, p.29.

[689] Durkheim, *FEVR*, p.208.

perception des ressemblances ne suffit pas à définir les *classes*, sur lesquelles reposent les classifications[690].

Durkheim et Mauss veulent à tout prix éviter de faire reposer l'élaboration des classifications sur l'observation de relations de *ressemblance*, pour la raison qu'un individu *seul* peut observer des ressemblances – et que, par conséquent, une classification fondée sur les ressemblances en rendrait nulle et non avenue une explication socio-anthropologique. Faire reposer les classifications sur le principe de la ressemblance, à la manière des empiristes, c'est risquer de concéder que les classifications et la faculté de classer pourraient avoir une origine *individuelle*. C'est concéder que la faculté de classer pourrait ne pas avoir une origine sociale. C'est donc rabattre les lois de la psychologie collective, qui expliquent la manière dont s'élaborent les classifications, sur celles de la psychologie individuelle, que sont les lois de l'association des idées.

Pour éviter ces conséquences fâcheuses, Durkheim et Mauss estiment que toute classification repose sur des rapports de *hiérarchie* entre les *genres* et les *espèces*.

En effet, d'une part, le principe de la hiérarchie manifeste avec évidence son origine sociale : « [toute] classification implique un ordre hiérarchique dont ni le monde sensible ni notre conscience ne nous offrent le modèle »[691]. D'autre part, dans l'idée et dans le mot « genre » (*genus*) sont inscrites l'idée de *généralité* (dont la détermination ne peut être faite par l'individu seul, et qui ne peut donc qu'être l'œuvre de la collectivité), et celle de *génération* – c'est-à-dire de *rapports de parenté* (le taxon au-dessus du genre étant celui de la famille, qui est une institution sociale[692]). Durkheim et Mauss privilégient donc les classifications par génération, parce qu'elles rendent davantage légitime l'explication sociologique ou anthropologique ; à l'inverse, l'origine des classifications par ressemblance – si tant est qu'il y en ait – peut se passer de semblables explications. L'individu seul est capable de voir et de concevoir des ressemblances entre des choses ; mais il n'est pas capable, seul, de se forger les idées de « genre » ou de « génération » ; c'est donc la société qui les lui inculque.

Ainsi, la notion de *genre*[693] ne naît pas de l'intuition des ressemblances entre les choses. En effet, pour Durkheim et pour Mauss, un genre a des limites déterminées, que les relations de ressemblance et de contiguïté ne suffisent pas à établir : les ressemblances entre les choses sont « vagues

---

[690] Cf. *QFPC*, p.17 : « [nous] pouvons bien apercevoir plus ou moins vaguement leurs ressemblances. Mais le seul fait de ces similitudes ne suffit pas à expliquer comment nous sommes amenés à assembler les êtres qui se ressemblent ainsi, à les réunir en une sorte de milieu idéal, enfermé dans des limites déterminées et que nous appelons un genre, une espèce, etc. »

[691] *QFPC*, p.18.

[692] Cf. *QFPC*, p.18 : « le mot de genre lui-même ne désignait-il pas primitivement un groupe familial [γένος] ? »

[693] Précisons que pour Durkheim et Mauss, la notion de *genre* est synonyme de la notion de *classe*.

et flottantes »[694]. Pour Durkheim, le genre est un cadre qui a « une *forme définie*, aux contours arrêtés »[695] – la catégorie de *genre* ne peut donc pas naître de l'observation des ressemblances. Le genre a des contours précis[696] ; les ressemblances sont vagues. Dériver le genre des ressemblances revient à confondre le *genre* et l'*image générique* – cette dernière étant définie par Durkheim comme la « représentation résiduelle, aux frontières indécises, que laissent en nous des représentations semblables, quand elles sont simultanément présentes dans la conscience »[697]. De plus, les ressemblances s'éprouvent au contact d'un nombre déterminé et restreint de membres d'une même classe, dont la somme ne peut jamais suffire à déterminer précisément l'extension du genre. Le genre, à l'inverse, est universel. Je perçois plusieurs animaux qui se ressemblent, mais je ne sais jusqu'où vont ces ressemblances ; en revanche, la connaissance de la définition d'une espèce naturelle permet de savoir avec précision si tel animal que je perçois en fait partie.

*

Durkheim et Mauss rejettent la relation de ressemblance pour expliquer l'origine des classifications – du moins, ils en font peu de cas. Il en va de même des autres lois par lesquelles les associationnistes expliquent les associations entre les idées.

Rappelons qu'à l'époque où Durkheim et Mauss écrivent leur essai ''De quelques formes primitives de classification'' (1903) les théories anthropologiques dominantes reposent sur des principes associationnistes. Frazer écrit, par exemple, que « la magie n'est rien qu'une application erronée des procédés les plus simples et les plus élémentaires de l'esprit, c'est-à-dire de l'association des idées par ressemblance ou contiguïté »[698] La théorie des croyances magiques de Frazer repose ainsi sur les deux principes de l'association des idées que sont *la loi de similitude* (« le semblable appelle le semblable » ou « un effet est similaire à sa cause ») et la *loi de contagion ou de contiguïté* (« deux choses qui ont été en contact continuent d'agir l'une sur l'autre même lorsque le contact a cessé »)[699] On retrouve en

[694] Durkheim, *FEVR*, p.209.

[695] *Ibid.*

[696] Notons que sur ce point, Durkheim se démarque *et* de l'empirisme, *et* du rationalisme. En effet, pour Locke, les bornes des espèces sont variables et imprécises (cf. Locke, *ibid*., III, 6, §27). Quant à Leibniz, il affirme que l'on ne saurait attendre des espèces naturelles qu'elles aient la précision et la rigueur des espèces prises mathématiquement (cf. Leibniz, *ibid*., III, 6, §14 et III, 6, §27).

[697] *Ibid*.

[698] Frazer, *Le Rameau d'Or*, vol.1, p.149.

[699] La théorie de Frazer est exposée dans l''Esquisse'' d'Hubert et Mauss. Ceux-ci ajoutent aux lois frazériennes de *similitude* et de *contiguïté* la loi de *contraste*, selon laquelle le contraire agit sur le contraire (cf. ''Esquisse'', p.57). – Pour une présentation de la théorie de Frazer, cf. Sanchez, *La Rationalité des croyances magiques*, p.65*sq*.

filigrane les principes humiens de l'association entre les idées – la ressemblance, la contiguïté dans le temps ou dans l'espace et la causalité.

Or, pas plus que la *relation de ressemblance*, la *relation de contiguïté* n'est utile pour expliquer l'origine des systèmes de classification : Durkheim et Mauss rejettent l'associationnisme de bout en bout. Ils estiment, en effet, que la contiguïté ne permet pas de déterminer les contours d'une classe ni les membres de celle-ci : deux choses contigües ne font pas nécessairement partie d'une même classe, et deux choses d'une même classe ne sont pas nécessairement contigües.

Au contraire, c'est précisément une des fonctions des classes, que de permettre de réunir en une même classe des choses qui ne sont pas contigües, afin de les penser ensemble sous un même genre ou sous une même espèce : « [une] classe, c'est un groupe de choses ; or les choses ne se présentent pas d'elles-mêmes ainsi groupées à l'observation. »[700] Font partie de la même espèce « tilleul » l'ensemble des tilleuls, quand bien même ils ne se rencontrent pas tous dans la même forêt. La définition d'une classe ne provient donc pas de l'observation des contiguïtés, non plus que des ressemblances, entre les choses.

*

En résumé, Durkheim et Mauss adoptent le principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné ; ils considèrent l'esprit comme l'auteur actif de ses représentations collectives – catégories et classifications. Ils ne peuvent donc faire autrement que de critiquer les explications empiristes ou associationnistes de l'origine des classifications : l'élaboration des classifications ne repose pas sur l'observation des ressemblances ou des contiguïtés.

Dès lors, la position de Lévi-Strauss se démarque de celle de ses prédécesseurs : Lévi-Strauss admet, comme nous le verrons en temps utile, le principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné. Mais il entend également, et sans contradiction, réhabiliter l'associationnisme.

1.2.3. L' « associationnisme rénové » de Lévi-Strauss

À première vue, Lévi-Strauss prend le contrepied de Durkheim et Mauss. Dans le chapitre de *La Pensée sauvage* consacré à ''La logique des classifications totémiques'', il assure, en effet, que bien que plusieurs types de relations interviennent dans l'élaboration des systèmes de classification, c'est sur

[700] *QFPC,* p.17.

les relations de *ressemblance* et de *contiguïté* que la plupart se fondent[701]. De plus, le fait d'être fondées sur de telles relations n'empêche pas ces classifications d'être scientifiques. Les classifications dites « totémiques » constituent bien une forme de science (et non pas seulement les prémices de la science moderne), ce qui prouve qu'une science est possible, qui repose sur des rapports nécessaires entre les termes qu'elle met en relation, et « s'[approche] des lois de la nature »[702], tout en étant fondée sur des rapports de ressemblance et de contiguïté.

La réhabilitation des principes associationnistes par Lévi-Strauss s'explique en partie[703] par l'insistance de la phonologie structurale de Jakobson sur « la structure bipolaire du langage (ou d'autres systèmes sémiologiques) »[704]. Pour Jakobson, l'ensemble des systèmes sémiologiques reposent sur la combinaison de deux procédés : le procédé *métaphorique* (ou, dans la terminologie de Saussure, les rapports *associatifs*, encore appelés *paradigmatiques*) et le procédé *métonymique* (chez Saussure, les rapports *syntagmatiques*[705]). Pour Jakobson, *similarité (ou métaphore) et contiguïté (ou métonymie) sont au fondement de la possibilité de toute signification, quel que soit le système sémiologique considéré*.

Comme Jakobson l'explique dans son article ''Deux aspects du langage et deux types d'aphasie'', la signification est fonction d'une part de la combinaison, c'est-à-dire de la *contiguïté* (des phonèmes au niveau du signe, des signes au niveau de la phrase et des phrases au niveau du discours). D'autre part, la signification résulte de la sélection d'un signe au sein de groupes de signes liés entre eux par des rapports et des degrés de *similarité*.

Précisons que les deux pôles, métaphorique et métonymique, qu'il distingue, sont des pôles *linguistiques* et non *psychologiques* – le but de son essai étant précisément de tenter une étude strictement linguistique de l'aphasie. C'est en cela que la phonologie structurale de Jakobson se distingue de la linguistique structurale de Saussure. En effet, chez Saussure, les rapports associatifs sont compris dans une perspective *psychologique*, c'est-à-dire non pas simplement comme une concurrence entre des signes substituables, mais comme une concurrence entre des *souvenirs* : c'est la mémoire,

---

[701] Cf. *PS*, p.85 : « [les] relations qu'elles posent entre les termes sont, le plus souvent, fondées sur la contiguïté (serpent et termitière, chez les Luapula, comme aussi chez les Toreya de l'Inde du Sud), ou sur la ressemblance (fourmi rouge et cobra, pareils par la « couleur » selon les Nuer) ».

[702] *Ibid*., p.356.

[703] En partie seulement, car on ne saurait négliger l'influence de la psychanalyse de Freud sur Lévi-Strauss – Freud accordant, en effet, une importance fondamentale à la technique des *associations libres*. – Sur l'influence de Freud sur Lévi-Strauss, cf. notamment Salmon, *Les Structures de l'esprit*, p.109*sq*.

[704] *Essais de linguistique générale I*, p.63.

[705] Sur les rapports syntagmatiques et associatifs chez Saussure, cf. Saussure, *op.cit*., p.171 : « [le] rapport syntagmatique est *in praesentia* : il repose sur deux ou plusieurs termes également présents dans une série effective. Au contraire le rapport associatif unit des termes *in abstentia*… ». – Sur l'usage que fait Lévi-Strauss de ces termes, voir la mise au point synthétique qu'il propose in *CC*, p.313.

individuelle ou collective, qui opère ces rapports associatifs, et qui permet d'en rendre compte[706]. L'explication saussurienne des rapports associatifs relève donc de la psychologie, individuelle ou collective, contrairement à l'explication jakobsonienne, qui critique par ailleurs le « psychologisme naïf »[707] sur lequel repose l'étude saussurienne du signifiant. Le phonème et l'analyse phonologique relèvent de la linguistique, non de la psychologie[708].

L'insistance, dans une perspective non psychologique, de Jakobson sur le double principe de la contiguïté et de la similarité dans la formation du langage, explique sans doute que Lévi-Strauss ait remis ces principes à l'honneur[709], passant outre les critiques ou les réticences de Durkheim et de Mauss. Les systèmes de classification étant compris par Lévi-Strauss comme des systèmes sémiologiques[710], il admet ainsi que les classifications reposent sur l'un ou l'autre principe, ou sur la combinaison des deux[711].

*

[706] Cf. *Cours de linguistique générale*, p.171 : « le rapport associatif unit des termes *in abstentia* dans une série mnémonique virtuelle ». – Relevons avec Salmon la convergence entre la méthode freudienne, « qui consiste à mettre au jour les associations d'idées qui font de la substitution un phénomène signifiant » et le concept saussurien de paradigme (*Les Structures de l'esprit*, p.127).

[707] *Six Leçons sur le son et le sens*, p.55.

[708] Voir la mise au point très claire de Troubetzkoy : « [il] faut éviter de recourir à la psychologie pour définir le phonème : en effet le phonème est une notion linguistique et non pas psychologique » (*Principes de phonologie*, p.42).

[709] Dans *La Raison classificatoire*, au chapitre 1, Tort critique le structuralisme de Lévi-Strauss (et la phonologie structurale de Jakobson) pour avoir distingué entre le métaphorique et le métonymique. Tort rejette la distinction entre métaphore et métonymie. D'une part, il prétend qu'il y a du métonymique (plus précisément du synecdochique) dans la métaphore, en ce qu'une ressemblance qui n'est que partielle entraîne la mise en relation de la totalité. D'autre part, il prétend qu'il y a du métaphorique dans la métonymie, en ce que la partie est assimilée au tout. Cf. notamment p.19-20. – Cependant, la critique du structuralisme de Tort n'est pas complètement justifiée : en effet, Lévi-Strauss rapproche, lui aussi, la métaphore et la métonymie. Il écrit, par exemple, que c'est une loi de la pensée mythique que « la transformation d'une métaphore s'achève dans une métonymie » (*PS*, p.141).

[710] Sur le caractère contestable de cette identification des systèmes de classification à des systèmes sémiologiques, cf. Sperber, *Le Symbolisme en général*, p.102.

[711] Les principes de ressemblance et de contiguïté sont pondérés différemment selon les systèmes de classification, et c'est ce qui fait la singularité d'un système de classification. – Jakobson affirmait, de même, que l'un ou l'autre principe peut prévaloir, sous l'influence du style personnel ou du modèle culturel : « [dans] le comportement verbal normal, les deux procédés [*sc.* métaphorique et métonymique] sont continuellement à l'œuvre, mais une observation attentive montre que, sous l'influence des modèles culturels, de la personnalité et du style, tantôt l'un tantôt l'autre procédé a la préférence » (*Essais de linguistique générale I*, p.61).

Par conséquent, Lévi-Strauss est amené à réhabiliter l'associationnisme, comme il le déclare sans ambages dans *Le Totémisme aujourd'hui* :

> « Il est bien vrai qu'une conséquence – d'ailleurs, non encore clairement énoncée – du structuralisme moderne devrait être de tirer la psychologie associationniste du discrédit où elle est tombée. L'associationnisme a eu le grand mérite d'esquisser les contours de cette logique élémentaire, qui est comme le plus petit commun dénominateur de toute pensée, et il ne lui a manqué que de reconnaître qu'il s'agissait là d'une logique originelle, expression directe de la structure de l'esprit (et, derrière l'esprit, sans doute, du cerveau), et non pas d'un produit passif de l'action du milieu sur une conscience amorphe. Mais, contrairement à ce que Radcliffe-Brown incline encore à croire, c'est cette logique des oppositions et des corrélations, des exclusions et des inclusions, des compatibilités et des incompatibilités, qui explique les lois de l'association, non le contraire : un associationnisme rénové devrait être fondé sur un système d'opérations qui ne serait pas sans analogie avec l'algèbre de Boole. »[712]

Réhabilitation de l'associationnisme, certes. Mais cet associationnisme auquel Lévi-Strauss redonne du crédit ne doit pas être confondu avec celui que critiquaient Durkheim et Mauss. Lévi-Strauss récuserait tout autant qu'eux cet associationnisme, et pour les mêmes raisons qu'eux. L' « associationnisme rénové » de Lévi-Strauss, ce n'est pas du nouveau fait avec de l'ancien : c'est un associationnisme *rénové*, non *recyclé*. L' « associationnisme rénové » de Lévi-Strauss se distingue de l'associationnisme que critiquaient les durkheimiens par deux aspects essentiels : *d'une part, il ne repose pas sur la thèse de la passivité de l'esprit ; d'autre part, il ne s'agit pas, fondamentalement, d'une théorie psychologique.* Détaillons ces deux aspects.

Premièrement, Lévi-Strauss comprend les associations non pas comme étant *produites dans l'esprit*, qui les recevrait *passivement* de l'observation du milieu (« produit passif de l'action du milieu sur une conscience amorphe ») – mais comme étant *produites par l'esprit*. Pour Lévi-Strauss, les relations de ressemblance, grâce auxquelles la pensée totémique construit ses classifications, naissent, dans une certaine mesure, de l'observation des ressemblances ; mais l'observation n'est jamais passive : elle est toujours mêlée à un *travail d'interprétation*, qui atteste donc une activité constante de l'esprit dans la production de ses représentations : « [la] pensée sauvage ne distingue pas le moment de l'observation et celui de l'interprétation »[713]. *La pensée sauvage n'est donc pas une pensée passive* ; être sauvage, pour la pensée, c'est avoir en soi le principe de son activité.

---

[712] *TA*, p.113.

[713] *PS*, p.294.

L' « associationnisme rénové » de Lévi-Strauss attribue à l'esprit une *activité* ; mais puisqu'il s'agit, tout de même, d'un associationnisme, Lévi-Strauss doit chercher à *concilier cette activité de l'esprit avec la passivité* dont l'associationnisme fait la théorie. Ce compromis qu'il tâche de trouver entre la passivité et l'activité de l'esprit lui permet d'attribuer, de manière kantienne, une universalité et une nécessité aux lois de l'esprit, mais en ne coupant pas, pour autant, l'esprit de l'expérience :

> « L'observation ethnographique ne nous oblige donc pas à choisir entre deux hypothèses : celle d'un esprit plastique, passivement modelé par des influences extérieures, et celle de lois psychologiques universelles parce qu'innées, engendrant partout les mêmes effets sans laisser de rôle à l'histoire et aux particularités du milieu. Ce que nous observons et devons essayer de décrire, ce sont plutôt des tentatives pour réaliser une sorte de compromis entre, d'une part, certaines orientations historiques et certaines propriétés du milieu, d'autre part des exigences mentales qui, à chaque époque, prolongent celles de même nature qui les ont précédées dans le temps.»[714]

Penser conjointement la passivité et l'activité de l'esprit, c'est donc chercher à réconcilier le kantisme et l'associationnisme. Du premier, on retient qu'il sauve l'universalité et la nécessité des lois de l'esprit ; du second, on retient que l'esprit ne pense qu'au moyen du monde, c'est-à-dire toujours de manière *a posteriori*. Nous établirons, dans des chapitres ultérieurs[715], que ce qui se joue dans cette réconciliation, ce n'est rien d'autre que la concevabilité d'une « nécessité *a posteriori* ». La *nécessité* s'explique par l'*activité* de l'esprit ; sa *passivité* explique que cette nécessité soit *a posteriori*.

*

Deuxièmement, c'est le logique qui explique le psychologique, ou les lois de l'association, et non l'inverse. Lévi-Strauss ne réhabilite pas la psychologie associationniste – celle qui expliquait par les lois de l'association entre les idées les lois de la logique, et qui donc en perdait de vue la *nécessité* et l'*universalité*. Les lois de l'association des idées, avant d'être des lois *psychologiques*, sont des lois *logiques*, autrement dit des lois universelles et nécessaires.

Lévi-Strauss ne peut donc pas être accusé de « psychologisme », au sens où il dériverait les lois de la « logique originelle » de principes associationnistes. Si les lois de l'association expliquaient les lois logiques, alors les lois logiques varieraient selon les cultures, dont les idées ne s'associent pas toutes de la même manière. Mais pour Lévi-Strauss, les lois de la « logique des oppositions et des corrélations, des exclusions et des inclusions, des compatibilités et des incompatibilités » *ne varient pas plus d'une culture à une autre quant à leur forme que les lois de l'opposition entre les phonèmes*. Par conséquent, les propriétés de ces lois (leur nécessité, leur caractère *a priori*, leur invariabilité, leur objectivité…) *ne*

[714] Lévi-Strauss, ''Structuralisme et écologie'', in *RE*, p.146.

[715] Voir ci-dessous, nos chapitres 5 et 6.

sont pas dissoutes du fait qu'elles régissent les associations entre les idées, puisqu'une logique les sous-tend, qui n'en dérive pas[716]. Lévi-Strauss ne peut donc pas être accusé de psychologisme.

L'associationnisme, dont il assure la réfection, est un système des relations *logiques* (et non psychologiques) des oppositions et des corrélations, etc., dont la phonologie structurale a dressé le tableau, et dont les lois expliquent tout aussi bien les phénomènes culturels : la culture « possède une architecture similaire à celle du langage. L'une et l'autre s'édifient au moyen d'oppositions et de corrélations, autrement dit, de relations logiques. »[717] Les systèmes de phonèmes reposant sur des principes et des lois identiques et universels, quelles que soient les langues, les lois logiques sur lesquelles ils reposent, et qui se retrouvent au fondement de la culture, sont donc elles-mêmes universelles.

Résumons les choses en disant que pour Lévi-Strauss, le psychologique dérive du logique, et « non le contraire ». La ressemblance (ou le pôle métaphorique) et la contiguïté (ou le pôle métonymique), tout autant que les relations d'opposition, de corrélation, d'exclusion, d'inclusion, de compatibilité, d'incompatibilité – sont d'abord des lois logiques, et secondairement des lois psychologiques.

*

Ces deux réformes que Lévi-Strauss apporte à l'associationnisme – son « associationnisme rénové » n'étant pas la théorie de la *passivité* de l'esprit d'une part, et n'étant pas une théorie *psychologisante* d'autre part – rend son « associationnisme rénové » compatible avec le kantisme. En effet, en accord avec Kant, il confère à l'esprit un rôle *actif* dans la production de ses représentations ; et en accord avec Kant, il considère les lois de l'esprit comme des lois *universelles* et *nécessaires*.

Ainsi, pour rendre compte des lois de l'esprit, Lévi-Strauss ne se réfère pas à l'associationnisme, mais à la problématique kantienne des « contraintes mentales »[718], tout en concevant ces lois comme des lois de la nature[719]. C'est dire que les lois de l'esprit ne sont pas *subjectivement* nécessaires, comme le sont les lois psychologiques de l'association des idées, mais *objectivement* nécessaires, puisque ce sont des lois de la nature. Nous analyserons cela plus en détail au cours de notre prochain chapitre.

---

[716] Nous reprenons ici deux arguments classiquement adressés au psychologisme : l'argument de la *variabilité* et l'argument de la *dissolution*. Cf. l'exposé de ces arguments, qui sont ceux de Frege contre le psychologisme, dans Engel, in *Philosophie et psychologie*, p.69-74.

[717] *AS*, p.84-85.

[718] Cf. *CC*, p.18.

[719] Le structuralisme repose « sur l'identité postulée des lois du monde et de celles de la pensée » (*AS*, p.107).

Avant de comparer la nécessité lévi-straussienne à la nécessité kantienne[720], il nous faut établir que l'anthropologie lévi-straussienne repose sur un fondement kantien, à l'instar de celles de Durkheim et de Mauss : on y trouve respectés le *principe d'une distance entre le donné et l'ordonné*, ainsi que celui d'une *activité constituante de l'esprit*.

1.3. La distance entre le donné et l'ordonné chez Lévi-Strauss

1.3.1. Un donné déjà structuré

Le principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné est admis par Lévi-Strauss en plusieurs endroits de son œuvre. La formulation la plus notable de ce principe se trouve dans la réponse qu'il donne à D. Eribon, lorsque ce dernier lui demande quels principes il a retenu du kantisme. Lévi-Strauss dresse alors la petite liste suivante : « [que] l'esprit a ses contraintes, qu'il les impose à un réel à jamais impénétrable, et qu'il ne le saisit qu'à travers elles. »[721]

Dire que le réel est « à jamais impénétrable », c'est dire qu'il est toujours *à distance* de l'esprit qui cherche à le saisir. Dire que l'esprit ne saisit le réel qu'à travers ses contraintes (auxquelles Kant donne le nom de « catégories »), c'est dire que l'esprit est contraint de mettre de l'ordre dans le réel tel qu'il se donne à lui, afin de pouvoir se le représenter. Ce principe d'une distance entre le donné et l'ordonné, Lévi-Strauss le formule ainsi : « sur ce monde sensible, la pensée n'est jamais en prise directe. »[722]

Mais par rapport à celle de Durkheim et de Mauss que nous venons d'étudier, la compréhension lévi-straussienne de la distance entre le donné et l'ordonné présente plusieurs particularités dignes d'être remarquées, et qui confirment l'importance, pour son anthropologie, du principe kantien établissant cette distance.

Premièrement, c'est au sujet de la compréhension du *donné* lui-même que la pensée de Lévi-Strauss se singularise. Bien que l'accord soit indiscutable entre la conception lévi-straussienne et celle de Kant au sujet d'une distance entre le donné et l'ordonné, l'on ne peut occulter le fait que le donné kantien diffère du donné tel que le conçoit l'anthropologie, en ce que ce dernier est toujours déjà *structuré*.

---

[720] Tel sera l'objet de nos deux prochains chapitres (chapitre 5 et 6).

[721] *DPDL*, p.152.

[722] *HN*, p.605.

Pour Kant, le donné, c'est simplement le donné ; ce n'est ni plus, ni moins que le donné, et il n'y a rien de plus à en dire. En revanche, pour Lévi-Strauss, le donné a déjà une forme, une structure, il y a déjà en lui un certain ordre. Ce qui se donne à la pensée totémique ou mythique, c'est un milieu naturel, doté d'une certaine faune et d'une certaine flore ; c'est ce donné que cette pensée s'applique à mettre en ordre et à classer. Ce n'est pas un donné nu. Le donné n'est donc pas, comme chez Kant, cette réalité radicalement autre, dont l'entendement ne connaît rien d'autre que l'hétérogénéité à ses propres formes. L'anthropologie n'a jamais affaire à un pur donné.

Le donné lévi-straussien est à ce point *déterminé*, qu'il affirme, à l'instar des structuralistes, qu'il est *structuré comme un langage* – insistant sur l'importance de la découverte du code génétique, par lequel le donné est structuré selon un petit nombre d' « écarts différentiels » comparables aux différences phonématiques[723]. D'un point de vue anthropologique, il n'y a donc pas de *pur* donné. Le fait qu'il n'y ait pas de *pur* donné peut vouloir dire que ce qui se donne est toujours déjà *ordonné*, ou toujours déjà *désordonné*. Cette deuxième possibilité est envisagée par Lévi-Strauss : « [tout] paysage se présente d'abord comme un immense désordre qui laisse libre de choisir le sens qu'on préfère lui donner. »[724]

S'il n'y a pas de pur donné, il n'y a pas non plus, comme chez Kant, de passivité *absolument* originaire, à même de recevoir ce pur donné[725]. Pour Kant, le pur donné se donne à la sensibilité, et ne se donne qu'à elle. Pour Lévi-Strauss, le donné, toujours déjà structuré, se donne à la sensibilité et à l'intellect en même temps – plus précisément, à une sensibilité intelligente, ou à un intellect sensible :

> « [Les] opérations de la sensibilité ont déjà un aspect intellectuel, et les données externes d'ordre géologique, botanique, zoologique, etc., ne sont jamais intuitivement appréhendées en elles-mêmes, mais sous forme d'un *texte*, élaboré par l'action conjointe des organes des sens et de l'entendement. »[726]

---

[723] Voir les réflexions de Jakobson sur le code génétique et ses ressemblances avec le code verbal dans *La Charpente phonique du langage*, p.82*sq*. ; cf. également Lévi-Strauss, *SEP*, p.127 et *PS*, p.181, (sur le codage naturel de la nature au moyen de formules chromosomiques) ; *RE*, p.197 (sur la découverte du code génétique, donc d'unités purement différentielles et négatives, créatrices comme les phonèmes de significations, mais dont l'esprit humain n'est pas à l'origine) ; et *HN*, p.605 (sur l'existence d'un ordre objectif et son expression en termes de code génétique).

[724] *TT*, p.59.

[725] Nuançons toutefois ce propos, en remarquant avec Foucault – qui comprend l'*Anthropologie* de Kant comme le négatif de la *Critique* – que « [ce] qui est pour la connaissance le pur donné, ne s'offre pas comme tel dans l'existence concrète. Pour une Anthropologie, la passivité absolument originaire n'est jamais là » (Foucault, ''Introduction à l'*Anthropologie*'', in Kant, *APP*, p.42).

[726] *HN*, p.607.

Il n'y a pas, comme chez Kant, de division du travail entre la sensibilité passive et l'entendement actif. Le donné se donne à l'un et à l'autre en même temps. La passivité et la spontanéité se conjuguent dans une réception active du donné. Comme l'écrit Descola dans son article sur la conception lévi-straussienne de la nature, la structure n'est pas « un pur produit de l'intellect mettant librement en forme une réalité plastique ; l'esprit ne cesse en réalité de travailler structurellement *des informations qu'il reçoit déjà structurées* par la sensibilité »[727].

Reste que si le donné tel que le conçoit Lévi-Strauss est toujours déjà ordonné, la distance entre cet ordre et sa mise en ordre par l'esprit demeure infranchissable. Répétons ses formules : « sur ce monde sensible, la pensée n'est jamais en prise directe » ; le réel est « à jamais impénétrable ».

Ainsi, bien que le donné des anthropologues soit toujours déjà ordonné, il s'agit pourtant d'un *donné* et non de *données*[728], puisque ce donné remplit la fonction transcendantale que Kant lui assignait – à savoir : *demeurer à distance de la pensée pour que celle-ci conserve en elle les conditions de toute représentation*.

Puisque le contenu du donné diffère, ce n'est alors pas le donné de Kant et le donné de Lévi-Strauss qui se ressemblent, mais la différence qu'ils admettent identiquement entre le donné et l'ordonné – différence conçue comme une distance infranchissable entre l'esprit et ce qu'il ordonne.

1.3.2. Donné et mythe

Cette distance, Lévi-Strauss ne la réduit jamais ; il ne cherche jamais à l'atténuer ; il la retrouve partout : il la cherche jusque dans l'élaboration des mythes – ce qui n'est pas, à première vue, une entreprise évidente. En effet, puisque dans les mythes, l'esprit n'a affaire qu'à lui-même[729], il paraît difficile, à première vue, de découvrir, au fondement des mythes, le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné. À première vue, le mythe ne semble pas requérir que quelque chose se donne à la

[727] Descola, ''Les deux natures de Lévi-Strauss'', p.267 ; nous soulignons.

[728] La différence entre *le donné* et *les données* est importante, car si l'existence *de données* est indéniable, ce n'est pas le cas de celle *du donné*. Si l'on ne peut pas remettre en doute l'existence de données, on peut avoir de bonnes raisons de refuser ce que Sellars appelle « le mythe du donné » : le refuser, c'est refuser le point de vue transcendantal kantien sur la constitution de l'expérience et de ses objets. Cf. Bandini, *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*, p.96, qui cite Sellars : on doit rejeter le mythe du donné, mais « l'existence de ''*données*'' [prête] aussi peu à controverse que l'existence d'embarras philosophiques » (*Empirisme et philosophie de l'esprit*, p.17).

[729] Cf. *CC*, p.18 : dans les mythes, l'esprit est « livré au tête-à-tête avec lui-même », il « n'est pas en prise directe sur une réalité différente ».

pensée qui le produit : l'esprit semble se suffire à lui-même, et ne pas avoir besoin de recevoir d'une autre source que de lui-même une matière à élaborer.

Néanmoins, selon Lévi-Strauss, même lorsqu'il élabore des mythes, l'esprit ne pense pas *à vide*, comme s'il était enfermé dans une pure intériorité sans dehors, et comme si ses productions n'étaient pas soumises à la nécessité de recevoir un donné. C'est bien à du donné que l'esprit a affaire – à un *donné mythique* qu'il travaille à ordonner (ou plus précisément, à *transformer*) selon les lois nécessaires qui régissent ses opérations : « [l]'esprit relativement affranchi des contraintes externes, comme c'est le cas quand il élabore les mythes, s'abandonne à un automatisme qui, *un motif initial lui étant donné et d'où qu'il vienne*, en effectue à la file toutes les transformations. »[730] Autrement dit, la pensée mythique opère sur un donné mythique qu'elle met en ordre, c'est-à-dire qu'elle transforme. Le mythe à transformer est du côté du donné, et le mythe transformé est du côté de l'ordonné.

Le donné mythique est compris sur le même modèle que tout autre donné : il ne donne pas la loi de sa mise en ordre ; c'est un ensemble d' « éléments *inarticulés* qui proviennent d'ailleurs : pulsions, émotions, représentations, souvenirs. »[731] Il est simple *matière*, que les lois inconscientes de l'esprit mettent en forme : le mythe « ne tire de ses sources (…) que le *matériel* d'images qu'il met en œuvre »[732].

On le voit : même affranchi du rapport direct à un donné extérieur à lui-même, l'esprit travaille sur un donné qui lui vient d'ailleurs, *de l'extérieur* – mais d'une extériorité que l'on pourrait dire *intérieure* à lui-même, puisque c'est à lui-même, en tant qu'il pense et transforme le donné mythique, que l'esprit a affaire. Lévi-Strauss écrit que « les mythes se pensent *entre eux* »[733] : la préposition « entre » indique une extériorité, une *distance* – mais une distance qui n'est pas entre deux éléments hétérogènes.

Le « tête-à-tête avec lui-même », au cours duquel l'esprit élabore les mythes, exprime un entrelacs complexe d'intériorité et d'extériorité : c'est un tête-à-tête qui exige une extériorité, en soi, de soi à soi. L'esprit reçoit de lui-même, mais tout aussi bien extérieurement à lui-même, un donné mythique, au sens, par exemple, où une société reçoit d'une société voisine un mythe qu'elle s'emploie à transformer.

De plus, ce « motif initial donné » n'est jamais qu'un certain discours dont la condition réside dans le fait que l'esprit qui le produit pense et mette en ordre un donné naturel. C'est le lieu de citer la définition que Viveiros de Castro propose de la mythologie :

---

[730] *Histoire de Lynx*, p.112 ; nous soulignons.

[731] *AS*, p.233 ; nous soulignons.

[732] *Ibid*. ; nous soulignons.

[733] *CC*, p.20.

> « Ce que nous appelons ‘‘mythologie’’ est un discours – des autres, en règle générale – sur le Donné (…) ; c’est dans les mythes qu’est donné, une fois pour toutes, ce qui sera, dorénavant, pris comme le donné : les conditions primordiales à partir desquelles, et contre lesquelles, les humains se définissent et se construisent ; ce discours établit les termes et les limites (là où elles existent) de la dette ontologique. »[734]

Le mythe est un discours sur, et à partir d'un donné mythique, et qui porte sur le donné. Même lorsque l'esprit n'a affaire qu'à lui-même, même lorsqu'il est livré « au tête-à-tête avec lui-même », il doit recevoir un donné pour penser, et c'est la distance entre le donné et l'ordonné qui conditionne sa pensée. Principe kantien, qui a cours, également, dans la théorie lévi-straussienne des mythes. Au sujet de l'application de ce principe kantien dans le domaine des mythes, restons-en là pour l'instant : nous établirons, au cours de notre chapitre suivant, que la nécessité que Lévi-Strauss attribue aux contraintes qui s'exercent sur l'esprit lorsque celui-ci élabore des mythes, n'est pas une nécessité de type kantien.

Principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné, à l'œuvre dans l'analyse structurale des mythes. Mais principe kantien qui sert de fondement à un concept de « nécessité » qui n'est pas du tout celui de Kant – et même, qui le contredit.

*

En résumé, le constat s'impose, que pour Lévi-Strauss, la distance du donné à l'ordonné est la condition de *l'ensemble* des opérations de la pensée qu'étudie son anthropologie – qu'il s'agisse de la pensée classificatoire, magique, mythique, etc. Et c'est le fait de concevoir une distance entre le donné et l'ordonné qui explique cette affinité profonde entre l'anthropologie et le kantisme. Cette affinité avec le kantisme n'est jamais désavouée par Lévi-Strauss. Même lorsque son anthropologie semble le plus s'éloigner de Kant, il parvient à retrouver cette assomption kantienne fondamentale d'une distance entre le donné et l'ordonné.

Reste alors à examiner une deuxième différence importante entre le principe kantien et celui de Lévi-Strauss : elle a trait à *l'universalité de la mise en ordre du donné*.

1.3.3. Le donné, la donne, le jeu

La première différence entre le donné kantien et celui de Lévi-Strauss réside dans le fait que ce dernier est toujours déjà structuré.

[734] *Métaphysiques cannibales*, p.150.

La deuxième différence réside dans le fait que le donné kantien ne peut être ordonné que d'une seule manière – c'est-à-dire qu'il doit nécessairement se plier aux conditions spatio-temporelles *universelles* de mon intuition, et aux catégories *universelles* de mon entendement. La mise en ordre du donné ne peut être faite « qu'au moyen des catégories, et de catégories justement de cette espèce et de ce nombre »[735]. Le donné est toujours et partout le même, et la mise en ordre de ce donné est toujours et partout la même – pour tous les êtres dotés d'un entendement humain.

A contrario, pour Lévi-Strauss, non seulement le donné n'est pas toujours et partout le même (le donné de la région subarctique du Canada n'est pas le même que celui de l'Amazonie), mais la mise en ordre de ce donné n'est pas toujours et partout la même. Le fait que le donné naturel ne soit pas toujours et partout le même est un des facteurs d'explication du fait que sa mise en ordre par la société ne soit pas toujours et partout la même.

Cependant, *il n'y a là aucune sorte de déterminisme* – comme si le donné *ordonnait* (*donnait l'ordre*) que l'esprit le mît en ordre d'une certaine façon. Poursuivons sur notre exemple, que nous empruntons à Descola : ce n'est pas parce que le donné de la région subarctique du Canada diffère de celui de l'Amazonie, que sa mise en ordre par les sociétés concernées, c'est-à-dire le système de classification, différera nécessairement. Il s'avère, justement, que malgré les différences indéniables que présentent les environnements dans lesquelles vivent ces sociétés, elles développent une « cosmologie » ou une « ontologie » fondées sur des principes identiques[736].

*

Pour rendre compte du fait que la mise en ordre du donné dépend de ce donné lui-même, sans que ce donné ne *détermine* cette mise en ordre, Lévi-Strauss propose la *métaphore du jeu*, ou de la

---

[735] *CRP*, B145-146.

[736] Cf. Descola, *Par-delà nature et culture*, p.37*sq.*, ainsi que *La Composition des mondes*, p.197. Descola fait remarquer que les Indiens de la région subarctique du Canada, dont la représentation de la nature repose sur les mêmes principes que celle des tribus amazoniennes, évoluent pourtant dans des milieux naturels aux propriétés radicalement opposées : la forêt boréale ne compte que quelques espèces d'arbres et d'animaux, contrairement à la forêt amazonienne. Il démontre par-là que l'objectivation de la nature et les systèmes de classification ne s'expliquent pas par les propriétés de l'environnement. Autrement dit, que *le donné naturel ne détermine pas sa mise en ordre par la culture*. – Descola attribue à Lévi-Strauss cette thèse qu'il réfute (*Par-delà nature et culture*, p.38), selon laquelle il y aurait une sorte de *déterminisme environnemental* : la forêt tropicale serait un environnement favorisant le développement de la personnalité. Il renvoie à Lévi-Strauss, *PS*, p.284. Cependant, la remarque que fait Lévi-Strauss est très marginale, et ne correspond pas au fond de sa pensée : en vertu de sa conception de l'activité et de la passivité de l'esprit, que nous avons analysée ci-dessus, toute accointance avec le déterminisme est inconcevable. Ainsi, dans *La Pensée sauvage*, il se défend expressément contre « l'accusation de ressusciter un vieux déterminisme géographique » (*PS*, p.125).

culture comme jeu[737]. Cette métaphore du jeu permet à Lévi-Strauss, premièrement, de rejeter le déterminisme environnemental ; deuxièmement, de rendre intelligible la diversité des productions culturelles malgré l'universalité des règles ; troisièmement, d'exposer la fonction spécifique des rituels. Nous analysons les deux premiers points, le troisième étant accessoire pour le propos tenu ici[738].

Sans grande originalité, Lévi-Strauss déclare que « [tout] jeu se définit par l'ensemble de ses règles, qui rendent possible un nombre pratiquement illimité de parties »[739]. La métaphore de la culture comme jeu induit ainsi, d'une part, l'idée selon laquelle il existe « un nombre pratiquement illimité » de formes culturelles – « un nombre pratiquement illimité » de classifications totémiques, de mythes, etc.

D'autre part, la métaphore de la culture comme jeu induit l'idée selon laquelle ce « nombre pratiquement illimité » de formes culturelles n'est pas passible d'une explication de type déterministe. En effet, toutes les parties d'un même jeu se déroulent en suivant les mêmes règles : les différences entre l'issue des parties résultent des différences entre les *stratégies* mises en place par les joueurs, ainsi que des différences entre les *donnes* que ces joueurs ont reçues. Une *donne* ne détermine aucunement la *partie* que le joueur, qui l'a reçue, effectuera : deux joueurs qui reçoivent la même donne peuvent effectuer deux parties complètement différentes, et deux joueurs qui reçoivent des donnes différentes peuvent connaître la même issue. Des donnes identiques peuvent donner lieu à des parties différentes, ou des donnes différentes à des parties dont l'issue est la même. C'est là ce que suggère la métaphore de la culture comme jeu : deux cultures évoluant dans des milieux différents peuvent élaborer des

[737] La conception lévi-straussienne de *la culture comme jeu* découle de la caractérisation saussurienne de la langue comme « jeu de différences », que Lévi-Strauss applique à la culture. – Rappelons que tout le *Cours de linguistique générale* est parcouru par la comparaison de la langue avec le jeu d'échec. Cf. *Cours de linguistique générale*, p.43 (comparaison de la langue avec le jeu d'échec pour faire comprendre la différence entre les éléments internes et les éléments externes de la langue), p.125-127 (pour faire comprendre les rapports entre le synchronique et le diachronique), et p.153-154 (pour illustrer l'idée de « valeur »).

[738] La métaphore de la culture comme jeu permet à Lévi-Strauss de concevoir la fonction des rituels comme consistant à surmonter les contradictions « en les jouant » (*PS*, p.127) : le rituel surmonte les contradictions en « jouant » la contradiction entre, par exemple, la saison sèche et la saison des pluies comme une contradiction entre le rôle des hommes et celui des femmes, etc. La contradiction est surmontée en étant jouée sur un autre plan. Cf. également *PS*, p.44*sq*. – Une analyse des rites comme des jeux, menée non pas dans les termes du structuralisme, mais dans ceux de l'histoire des civilisations, est proposée par Huizinga : cf. *Homo ludens*, p.74*sq*. Huizinga s'appuie sur la description du *potlatch* de Mauss pour décrire les jeux de compétition (*ibid*., p.90) ; Mauss lui-même affirmait que « [le] jeu est une forme du potlatch et du système des dons » (''Essai sur le don'', in *SA*, p.200).

[739] *PS*, p.44.

systèmes similaires ou identiques ; et deux cultures évoluant dans des milieux identiques peuvent élaborer des systèmes différents[740]. Il n'y a donc pas de déterminisme.

Pour autant, la partie dépend bien de la donne que le joueur reçoit : le joueur ne peut pas effectuer n'importe quelle partie, puisque la donne qu'il a reçue limite ses possibilités. *La distance kantienne entre le donné et l'ordonné prend ainsi la forme, chez Lévi-Strauss, d'une distance entre la donne et ce qui en fait au cours de la partie* :

> « D'abord, l'homme est pareil au joueur prenant en main, quand il s'attable, des cartes qu'il n'a pas inventées puisque le jeu de cartes est un *donné* de l'histoire et de la civilisation. En second lieu, chaque répartition des cartes résulte d'une distribution contingente entre les joueurs, et elle se fait à leur insu. Il y a des *donnes* qui sont subies, mais que chaque société, comme chaque joueur, interprète dans les termes de plusieurs systèmes, qui peuvent être communs ou particuliers : règles d'un jeu, ou règles d'une tactique. Et l'on sait bien qu'avec la même donne, des joueurs différents ne fourniront pas la même partie, bien qu'ils ne puissent, contraints aussi par les règles, avec une donne quelconque, fournir n'importe quelle partie. »[741]

Cette métaphore de la culture comme jeu confirme que le point de départ de l'anthropologie structurale est le même que celui de la première *Critique* de Kant : un ordre n'est possible qu'à la condition première que quelque chose *se donne*, de même qu'une partie de cartes ne commence que lorsque l'on a des cartes (« une donne ») en main. De plus, avec le donné ne sont pas données les conditions de la mise en ordre de ce donné – sans quoi l'on ne pourrait attribuer quelque *spontanéité* que ce soit à l'esprit ; de même, il n'y a pas de jeu si l'issue est connue d'avance, c'est-à-dire si, en même temps que la donne, la connaissance de l'issue de la partie est donnée.

Le point de départ de l'anthropologie structurale est le même que celui du kantisme. Cependant, la réinterprétation lévi-straussienne du principe kantien comme principe d'une distance entre la donne et la partie a pour but de permettre de penser *la différence*. Plusieurs parties sont possibles, plusieurs mises en ordre du donné sont possibles, plusieurs classifications sont possibles – car il y a plusieurs donnes, et plusieurs stratégies (ou « tactiques », comme dit Lévi-Strauss) . La culture produit ce qu'elle produit en introduisant des « écarts différentiels » (entre des espèces naturelles, entre des groupes

[740] Cf. Lévi-Strauss, *PS*, p.87 : « (…) des cultures, même voisines, construisent des systèmes entièrement différents avec des éléments qui semblent superficiellement identiques ou très proches ».

[741] *PS*, p.126.

sociaux, etc.)[742]. La culture fonctionne donc comme le jeu : comme le jeu, elle est « disjonctive »[743]. Or, il existe « un nombre pratiquement illimité » de systèmes de disjonctions. « Nombre pratiquement illimité » : cela veut dire divergence avec Kant, pour qui le nombre de mises en ordre possibles du donné est de « un » seulement.

1.3.4. Universalité kantienne et universalité lévi-straussienne

Toutefois, malgré cette divergence – malgré le fait que Lévi-Strauss admette l'existence d'un « nombre pratiquement illimité » de mises en ordre du donné –, l'universalité, que le principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné fondait, ne disparaît pas pour autant. *Le principe lévi-straussien d'une distance entre la donne et ce qui en est fait au cours de la partie permet de préserver une forme d'universalité*. La métaphore de la culture comme jeu permet de penser conjointement l'existence d'un petit nombre de règles, et la possibilité d'un très grand nombre de parties. Détaillons ce point.

Lorsqu'une société élabore une classification, elle opère des *choix* entre des possibles, et tous les systèmes de classification sont *a priori* possibles. Une société effectue des choix entre des structures universellement possibles. Le fait que plusieurs mises en ordre du donné soient possibles n'exclue donc nullement *l'universalité des conditions de la pensée* :

> « [Les] schèmes mentaux de l'adulte divergent selon la culture et l'époque auxquelles chacun appartient ; mais tous sont élaborés à partir d'un fonds universel (…), si bien que chaque enfant apporte avec lui, en naissant, et sous une forme embryonnaire, la somme totale des possibilités dont chaque culture, et chaque période de l'histoire, ne font que choisir quelques-unes, pour les retenir et les développer. (…) Chaque type d'organisation sociale représente donc un choix, que le groupe impose et perpétue. Par rapport à la pensée de l'adulte, qui a choisi et qui a rejeté conformément aux exigences du groupe, la pensée de l'enfant constitue donc une sorte de substrat universel… »[744].

---

[742] « [La] vie et la pensée des sociétés appelées primitives sont mues par l'exigence d'écarts différentiels » (*PS*, p.100). – Les appréciations de Lévi-Strauss allant dans ce sens, et les justifications de cette thèse, sont nombreuses, comme nous aurons l'occasion de l'étudier, notamment au cours de notre chapitre 8.

[743] Cf. Lévi-Strauss, *PS*, p.46 : « [le] jeu apparaît donc comme *disjonctif* : il aboutit à la création d'un écart différentiel entre des joueurs… ».

[744] *SEP*, p.108-109.

Cependant, l'universalité dont il s'agit chez Lévi-Strauss n'est pas la même que celle de Kant. Ce qui, pour Lévi-Strauss est universel, ce n'est pas *notre* système de représentations, constitué par l'ensemble des choix qu'a effectués *notre* société ou notre civilisation au sein d'un répertoire limité de possibilités[745] – comme il reproche à Kant de le croire[746] : notre système de représentation n'a rien d'universel[747]. Il est le résultat d'un choix opéré par la société et par l'époque, parmi d'autres possibles. Pour Lévi-Strauss, ce qui est universel, c'est l'ensemble des « possibilités inconscientes », dont l'anthropologue se donne pour tâche de dresser « l'inventaire »[748]. Or, un « *inventaire de possibilités inconscientes* » (Lévi-Strauss), n'est pas un « *inventaire de toutes nos possessions par raison pure* » (Kant)[749]. Ce sont des inventaires, en cela que ce qu'ils répertorient est en nombre limité – sans quoi aucun inventaire n'en serait possible ; mais ce qu'ils répertorient diffère.

Il y a, en effet, deux différences, au moins, entre l'« inventaire de possibilités inconscientes » de Lévi-Strauss et l' « inventaire de toutes nos possessions par raison pure » de Kant. La première est celle-ci, que l'inventaire de Lévi-Strauss constitue une réserve de *possibles* entre lesquelles les sociétés ont à faire un choix. Le choix, par la société, d'une structure mentale, consiste dans l'*actualisation* d'un possible qui préexiste à ce choix. Le fait que d'autres structures mentales soient possibles, qui ne sont pas compossibles entre elles, remet en question *l'unicité*, postulée par Kant, de l'entendement humain.

---

[745] Lévi-Strauss insiste sur le fait que le nombre des possibles entre lesquels il y a un choix à faire est *limité* : cf. par exemple *AS*, p.155, où il parle des « possibles institutionnels, dont la gamme n'est sans doute pas illimitée ». Ajoutons qu'au sujet du bricoleur, il parle des « choix qu'il opère entre des possibles limités » (*PS*, p.32). Les lois de l'esprit humain sont en nombre limité, tout comme les lois qui règlent les combinaisons entre les phonèmes. C'est la condition pour que l'on en puisse dresser l'inventaire.

[746] Cf. *CC*, p.18-19 : « [l'ethnologue] ne se sent pas obligé, comme le philosophe, à prendre pour principe de réflexion les conditions d'exercice de sa propre pensée, ou d'une science qui est celle de sa société et de son temps, afin d'étendre ces constatations locales à un entendement dont l'universalité ne pourra être qu'hypothétique et virtuelle. »

[747] Nous reviendrons sur cette affirmation dans le dernier chapitre de notre travail : nous tâcherons de démontrer que Lévi-Strauss généralise les caractéristiques de notre système de représentations, bien qu'il s'en défende.

[748] Cf. *AS*, p.37 : le but de l'anthropologue est « d'atteindre, par-delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, *un inventaire de possibilités inconscientes*, qui n'existent pas en nombre illimité… » (nous soulignons). Cf. également *TT*, p.205. – La notion lévi-straussienne d' « inventaire » trouve son origine dans la phonologie structurale. Cf. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, p.15 : « [le] début de toute description phonologique consiste à découvrir des oppositions phoniques existant dans la langue en question et y différenciant des significations : en somme *l'inventaire phonétique de la langue* doit servir de point de départ et fournir des matériaux » (nous soulignons).

[749] L'expression se trouve dans la ''Préface de 1781'' (*CRP*, A XX).

La deuxième différence est celle-ci, que l'explication lévi-straussienne de l'universalité de l'inventaire repose en dernière instance sur le caractère *inconscient* des possibilités qui y figurent. La pensée consciente ne contient pas en elle-même le principe de sa potentielle universalité : il y va seulement d'une « projection, sur le plan de la pensée consciente et socialisée, des lois universelles qui régissent l'activité inconsciente de l'esprit »[750]. Ce n'est donc pas le « je pense » kantien, comme unité transcendantale de l'aperception, qui fonde, en dernière instance, l'universalité et l'unicité du système catégorial. Raison pour laquelle Ricœur parle, au sujet de la théorie de Lévi-Strauss, d'un « kantisme sans sujet transcendantal »[751]. L'universalité est celle des possibilités inconscientes de l'esprit, que la société brise par les choix qu'elle effectue entre les structures mentales possibles – en en actualisant certaines plutôt que d'autres.

*

Toutes les structures mentales possibles qui constituent le « fonds universel » de la pensée humaine reposent sur des lois universelles de la pensée, qui se retrouvent donc partout – au principe du fonctionnement de toute pensée humaine.

Prenons un exemple de l'une de ces lois universelles de l'esprit : quelles que soient les cultures, quelles que soient les époques, le fonctionnement de l'esprit obéit à la *loi universelle de l'opposition entre des éléments conçus comme discrets*. « Le principe logique », écrit Lévi-Strauss, « est de toujours *pouvoir opposer* des termes, qu'un appauvrissement préalable de la totalité empirique permet de concevoir comme distincts. »[752] Les différences que l'on observe sont, d'une part, entre les domaines au sein desquels les écarts entre les termes sont introduits, et entre les manières de les introduire : certaines sociétés portent davantage leur attention sur le domaine des végétaux, d'autres sur le domaine des animaux, des minéraux, etc. ; certaines sociétés font usage de discontinuités plus marquées, d'autres se contentent d'écarts plus petits.

L'autre différence que l'on observe dans l'application de la loi universelle de l'opposition permet de distinguer entre la « pensée sauvage » et la « pensée moderne ». Selon Lévi-Strauss, la « pensée moderne » ne conçoit pas la nature comme un *tout* au sein duquel toutes les discontinuités sont introduites : elle distingue d'abord des domaines (ou des « règnes ») au sein de la nature, et c'est au sein de ces domaines (ou de ces « règnes ») qu'elle introduit des discontinuités. Autrement dit, pour la

[750] *AS*, p.74.

[751] ''Structure et herméneutique'', in *Le Conflit des interprétations*, p.37. – Voir, cependant, les réserves d'Hénaff au sujet de cette formule de Ricœur. Hénaff explique « l'hypothèse d'un répertoire de possibilités inconscientes » en comparant le structuralisme de Lévi-Strauss à un « leibnizianisme sans entendement divin » plutôt qu'à un « kantisme sans sujet transcendantal » (*Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, p.154).

[752] *PS*, p.100-101.

« pensée sauvage », c'est un seul et même principe de l'opposition qui s'applique de bout en bout dans la nature, considérée comme un tout : tout s'y explique au moyen de la même loi d'opposition. *A contrario,* pour la « pensée moderne », les principes de l'opposition varient selon le règne naturel considéré : l'explication de la nature n'est pas totale, mais locale, au sens où l'on explique pas au moyen des mêmes oppositions le règne biologique, par exemple, et le règne sociologique :

> « [Une] des différences essentielles entre la manière dont nous réfléchissons et la manière dont ces peuples réfléchissent, c'est notre besoin de morceler. Nous avons appris cela de Descartes : diviser la difficulté en autant de parcelles qu'il est requis pour la mieux résoudre. La pensée des peuples dits primitifs récuse ce morcellement. Une explication ne vaut qu'à la condition d'être totale. »[753]

Reste que pour l'une comme pour l'autre, l'explication repose toujours sur la loi de l'esprit, universelle, de l'opposition.

*

En résumé, Lévi-Strauss admet le principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné, en le réinterprétant comme le principe d'une distance entre la donne et la partie. Ce principe est au fondement de sa pensée de la différence dans la mise en ordre du donné, selon les cultures et selon les époques – mais sans que l'universalité des conditions (inconscientes) de la pensée ne soit pour autant remise en question. Le principe lévi-straussien de la distance entre la donne et la partie permet donc de réconcilier l'universalité et la spécificité culturelle.

Ce principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné nous a permis d'expliquer l'affinité profonde entre certains anthropologues français (Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss) et le kantisme. Nous devons maintenant expliquer pourquoi cette affinité profonde n'a rien d'une adhésion sans réserve – pourquoi, même, on pourrait venir à la remettre en doute.

[753] *DPDL,* p.157.

2. Kantisme et théorie de la représentation

2.1. Le donné et la théorie kantienne de la représentation

D'une manière générale, la *Critique de la raison pure* élabore une explication de la représentation (*Vorstellung*) au sens large[754]. C'est en vue de cette explication de la représentation que le principe transcendantal d'une distance entre le donné et l'ordonné est postulé, ou admis comme une évidence. Chez Kant, le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné sert à faire la théorie critique de la *représentation*, dans son rapport à l'*objet* représenté et au *sujet* qui se représente. C'est là sa seule fonction ; du moins, c'est là sa fonction principielle. Détaillons ce point, qui est fort important pour comprendre comment l'anthropologie française se situe par rapport au kantisme.

La théorie kantienne de la représentation repose tout entière sur le principe selon lequel l'entendement doit recevoir d'une autre faculté que lui-même la matière sur laquelle exercer son activité. De deux choses l'une, en effet : ou bien, d'un côté, si l'entendement recevait une matière toujours déjà ordonnée – si donc la distance entre le donné et l'ordonné était réduite au point que l'ordonné se donnât tel quel à l'esprit, sans que celui-ci effectuât le moindre travail –, alors il n'y aurait pas de représentation, mais seulement une présentation du représentable. La représentation implique un effort, un travail, une activité de l'esprit – par quoi elle se distingue de la simple présentation. Ou bien, d'un autre côté, si l'entendement se donnait à lui-même la matière qu'il met en ordre – si donc la distance entre le donné et l'ordonné était réduite au point que l'entendement ne reçût pas de l'intuition la matière à travailler –, alors il n'y aurait pas non plus de représentation, puisque les productions de l'esprit n'auraient aucun rapport avec quelque objet représenté que ce soit : l'esprit ne se représenterait rien, il ne ferait que se présenter à lui-même ses propres productions.

Ainsi, c'est sur ce principe d'une distance entre le donné et l'ordonné que se fonde l'explication kantienne du rapport de la représentation à l'objet représenté, et de son rapport au sujet qui se représente. D'une part, en effet, pour que l'entendement se représente quelque chose – un *objet* – il faut que sa fonction diffère de celle de l'intuition, et que tous deux participent également à la formation de la représentation et de la connaissance. Sans quoi, il n'y aurait pas d'objet à se représenter : si « des pensées

[754] Par « représentation au sens large », nous entendons le terme « générique » de représentation. Kant spécifie ensuite la représentation en opposant successivement : représentation sans conscience / représentation avec conscience ; sensation / connaissance ; connaissance comme intuition / connaissance comme concept ; concept / idée. Cf. *CRP*, A320 / B376-377. – C'est nous qui faisons figurer dans cet arbre les « représentations sans conscience », pour respecter la logique dichotomique. – L'idée de représentations inconscientes, conçues non pas seulement, de manière leibnizienne, comme des représentations obscures, n'est pas exclue par Kant ; nous y reviendrons.

sans contenu sont vides »[755], c'est bien parce que l'entendement ne se donne pas à lui-même la matière qu'il travaille à mettre en ordre ; et si « des intuitions sans concepts sont aveugles »[756], c'est bien parce que l'intuition ne reçoit pas un donné toujours déjà mis en forme. Toute représentation d'objet présuppose que les choses sont toujours d'abord à distance du sujet qui se les représente.

D'autre part, c'est sur ce principe d'une distance entre le donné et l'ordonné que se fonde l'explication kantienne du *sujet* de la représentation. En effet, la résolution kantienne du problème de la validité objective des catégories consiste à montrer que le sujet transcendantal est la condition de possibilité de ce que des représentations soient *des* représentations, et soient *mes* représentations[757]. Autrement dit, les catégories ne se rapportent au donné que parce que ce donné se donne à un *je* qui le pense, et sans lequel il ne serait pas un donné : pour que quelque chose se donne, il faut bien que cela se donne à quelque chose (en l'occurrence, le je transcendantal). Le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné est donc au fondement de la compréhension kantienne du rapport entre le sujet et l'objet.

Ce principe sert à caractériser le sujet de la représentation comme un sujet essentiellement fini. Ledit principe est donc au fondement de l'anthropologie philosophique de Kant du sujet de la connaissance comme sujet dont la finitude constitue l'essence[758]/ En effet, s'il se donnait à lui-même ses objets à mesure qu'il pense, le sujet ne serait plus ce sujet humain que théorise Kant dans la *Critique*, mais un Dieu, doté d'un « entendement divin », c'est-à-dire d'un entendement intuitif[759]. La finitude du sujet, c'est-à-dire son incapacité à se donner à lui-même l'objet qu'il pense, est l'autre nom de la représentation, telle que Kant la théorise : comme l'écrit Renaut, « la théorie de la représentation (ou, ce qui revient donc au même, de la finitude) est bien la pièce centrale du (…) criticisme »[760].

Le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné est donc au fondement de la théorie kantienne de la représentation. Si ce principe n'était pas admis, le problème transcendantal de la représentation, c'est-à-dire de l'accord entre ce que se représente le sujet et l'objet qu'il se représente, ne se poserait aucunement. En effet, la distance entre le donné et l'ordonné impose à Kant de penser l'accord entre les catégories de l'entendement, qui mettent de l'ordre dans le divers, et ce divers, qui se donne dans l'intuition. Autrement dit, le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné impose de résoudre le problème du *rapport du sujet à l'objet*, qui ne constitue un problème que si l'on admet ce

---

[755] *CRP*, A51 / B75.

[756] *Ibid.*

[757] Cf. *CRP*, §16 (B 131*sq.*).

[758] Cette interprétation de la *Critique de la raison pure* comme « anthropologie philosophique », visant à déterminer l'essence de l'homme comme finitude est celle de Heidegger dans son *Kant et le problème de la métaphysique* (cf. notamment la quatrième section, p.261*sq.*).

[759] Cf. *CRP*, A19 / B33, B72 et B145. Nous revenons plus tard dans ce chapitre sur cette question.

[760] *Kant aujourd'hui*, p.54.

principe. Telle est la tâche que Kant s'assigne dans la ''Déduction des concepts purs de l'entendement'' de l''' Analytique transcendantale'' :

> « Les catégories de l'entendement pur (…) ne nous représentent pas du tout les conditions sous lesquelles des objets sont donnés dans l'intuition, par suite des objets peuvent assurément nous apparaître sans devoir se rapporter nécessairement aux fonctions de l'entendement et sans que celui-ci en contienne les conditions *a priori*. De là résulte une difficulté, que nous ne rencontrions pas dans le champ de la sensibilité, à savoir comment *des conditions subjectives de la pensée* pourraient avoir une *valeur objective*… »[761].

Il ne serait nullement besoin d'une ''Déduction'' des catégories si l'entendement n'avait pas à attendre des choses qu'elles se donnent à lui afin de pouvoir les penser. En effet, l'entendement étant en accord avec lui-même, le problème de l'objectivité de ses catégories ne se poserait pas : ce problème, qui est celui de la représentation, se pose seulement parce que l'entendement pense autre chose que lui-même.

Il y a plus. Non seulement le principe de la distance entre le donné et l'ordonné n'a de sens que dans le cadre kantien d'une théorie transcendantale de la représentation, mais c'est la notion même de « donné » qui, semble-t-il, n'a de sens que dans ce cadre. Hors de ce cadre kantien, qui impose l'idée que la distance infranchissable entre la pensée et les choses nécessite que celles-ci soient données à celle-là, il n'y a sans doute plus beaucoup de sens à parler de « donné ». Par conséquent, il semble difficile de délier cette notion de « donné » de celle de « représentation », à laquelle elle est jointe par des liens qui semblent indéfectibles. C'est ce que souligne Benoist, de manière très claire :

> « Une telle notion [*sc*. la notion de *donné*] n'a de sens que dans la mesure où on se représente une pensée à laquelle les dites choses manqueraient et donc qui requerrait que celles-ci lui soient ''données''. Ce que la pensée ne peut pas atteindre par elle-même doit lui être ''donné''. Et en effet telle est bien la représentation qui, chez Kant, fonde la notion de ''donné''. Les choses sont à distance, constitutivement et non accidentellement, et pour qu'elles puissent devenir objets pour la pensée – pour que la pensée puisse réellement avoir un objet – il faut qu'elles franchissent cette distance en étant ''données'' : il faut qu'elles se *phénoménalisent*. (…) Le fait d'exiger des choses qu'elles aient à se phénoménaliser et de raisonner en termes de ''donné'', comme le fait toute la pensée moderne, dépend en fait essentiellement d'une certaine représentation de la pensée, dont cette idée constitue l'autre face »[762].

---

[761] *CRP*, A89.

[762] Benoist, ''Mythe du donné, mythe de la pensée'', p.521.

La notion de « donné » ne va pas sans une certaine représentation de la pensée, conçue comme représentation de ce donné. Croire, à la manière de Kant, qu'un divers doive se donner pour que l'entendement puisse se représenter quelque chose, c'est adhérer à ce que Sellars appelle le « mythe du donné »[763]. Dans l'article dont nous venons de citer quelques lignes, Benoist démontre que ce que Sellars appelle le « mythe du donné », est indissociable d'un certain « mythe de la pensée ». En effet, le « mythe du donné », que l'on rencontre chez Kant, entre autres, raconte que le contenu de la pensée provient d'une source extérieure à l'entendement qui se représente. Ce « mythe du donné » va donc de pair avec un « mythe de la pensée », qui raconte, quant à lui, que l'activité de l'esprit ne consiste pas à se donner un objet, mais à penser un objet qui lui est donné.

*

La conclusion s'impose avec évidence, et elle ne semble guère contestable : le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné est au fondement de la théorie kantienne de la représentation, de son objet et du sujet qui se représente. Dès lors, la question qui se pose est celle-ci : dans quelle mesure peut-on admettre ledit principe, tout en rejetant la théorie de la représentation à laquelle il sert de fondement ? Est-il possible de penser le donné dans sa distance d'avec l'ordonné, sans que cela n'engage nécessairement à admettre la théorie kantienne de la représentation ? Peut-on séparer le « mythe du donné » du « mythe de la pensée » ?

Si ces questions se posent, c'est en raison du fait que chez les anthropologues français, et notamment chez Lévi-Strauss, le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné n'a pas du tout vocation à servir de fondement à la compréhension du rapport entre le sujet qui se représente et l'objet qu'il se représente. En effet, d'une part, l'anthropologie française induit une *critique du sujet*, qui culmine dans l'œuvre de Lévi-Strauss. D'autre part, elle induit une *critique de l'objectivité* des représentations, c'est-à-dire de l'explication du contenu des représentations par la considération de leurs rapports aux objets représentés. Nous détaillerons à présent les raisons de ces deux critiques, et nous nous interrogerons sur la possibilité d'admettre ledit principe kantien tout en refusant sa théorie de la représentation.

[763] Sur la critique de Sellars (1912-1989) du « mythe du donné » dans son rapport au kantisme, cf. Benoist, '' « Le mythe du donné » et les avatars du kantisme analytique''. Et dans une perspective plus générale, cf. Bandini, *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*, notamment p.53*sq*.

2.2. Côté sujet : le problème des représentations inconscientes

L'anthropologie française rompt avec la théorie kantienne de la représentation, pour la raison, premièrement, qu'elle repose sur une critique du sujet.

« Partir du sujet », écrivait Fichte, « voilà la pensée essentielle du kantisme »[764]. Ne pas partir du sujet, nous permettons-nous d'ajouter, voilà la pensée essentielle de quiconque veut divorcer d'avec le kantisme. Nier le sujet, dira-t-on enfin, voilà la pensée essentielle de quiconque veut en finir avec le kantisme. Or, cette négation du sujet est une des thèses bien connues (et rabâchées[765]) du structuralisme français – de Foucault, qui annonce la fin prochaine de l'homme à la fin de *Les Mots et les choses*[766], à Barthes, qui théorise la mort de l'auteur, en passant par Lévi-Strauss, dont les *Mythologiques* concluent au « peu de réalité à quoi » le sujet « ose encore prétendre »[767].

Ainsi, le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné, qui, chez Kant, était au fondement de sa compréhension du sujet, ne remplit plus du tout la même fonction au sein de l'anthropologie française. Dès ses débuts, en effet, celle-ci induit une critique du sujet, dont il faut distinguer deux aspects.

Le premier aspect est celui-ci. Cette critique du sujet doit être comprise comme une critique de la psychologie individuelle, à laquelle Durkheim et Mauss reprochent son incapacité à expliquer l'origine et la nature des faits sociaux : on ne peut, disent-ils en effet, se fonder sur les représentations individuelles pour rendre compte des représentations collectives[768]. Leur critique du sujet est une

---

[764] Lettre de Fichte à Reinhold de 1795, citée par Renaut, *ibid.*, p.54.

[765] Sur la théorie structuraliste du sujet, voir Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, p.85*sq*. – Une remarque en passant : dans les généalogies du thème structuraliste de la mort de l'homme ou de l'auteur, on ne prend pas en compte un fait assez évident : c'est l'invention du *téléphone* et de la *radio*. Jakobson souligne, en effet, que grâce « au téléphone, au phonographe, et surtout à la radio, on s'est accoutumé à entendre la parole détachée du sujet parlant » (*Six Leçons sur le son et le sens*, p.34).

[766] Lévi-Strauss en fait de même dans *Tristes tropiques* : « [le] monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui » (*TT*, p.495).

[767] Cf. *HN*, p.559*sq*., où il répond à cette question : « pourquoi (…) marquer une telle réticence vis-à-vis du sujet quand on parle de mythes… ? »

[768] Cette critique n'est pas une critique de la psychologie en général. Elle vise uniquement la psychologie *individuelle*, et non la psychologie *collective* ou la psychologie *sociale* – Durkheim ne répugnant pas à l'idée de comprendre sa sociologie comme une psychologie sociale. Cf. *Suicide*, p.352 : « [nous] ne voyons aucun inconvénient à ce que l'on dise de la sociologie qu'elle est une psychologie, si l'on prend soin d'ajouter que la psychologie sociale a ses lois propres, qui ne sont pas celles de la psychologie individuelle. » – Sur les limites de la psychologie individuelle, cf. Borlandi, ''Durkheim et la psychologie'', notamment p.62*sq*. Plus généralement, sur les rapports entre la sociologie durkheimienne

critique de l'explication individualiste des faits sociaux, que tente vainement la psychologie individuelle en se fondant sur l'observation des représentations du sujet. Pour la sociologie d'obédience durkheimienne, il n'y a pas de sujet : il n'y a que des sujets qui, en s'agrégeant, obéissent à des lois qui diffèrent de celles qui régissent les pensées et les comportements du sujet individuel. Le problème de la psychologie individuelle, c'est qu'en ne faisant pas de distinction entre les lois de la psychologie individuelle et celles de la psychologie collective ou sociale, elle ne peut pas rendre compte des propriétés des représentations collectives. Et notamment – la critique est constante chez Durkheim et chez Mauss – elle échoue à rendre compte du caractère *universel* et *nécessaire* des catégories. L'analyse socio-anthropologique des catégories ne doit donc pas « partir du sujet », comme dit Fichte à propos de Kant.

Toutefois, cette première critique du sujet ne peut pas atteindre la compréhension kantienne du sujet. Kant critique lui aussi l'explication psychologique de l'origine et de la nature des catégories. En effet, il prend soin de distinguer le sujet transcendantal – qu'il appelle également le « moi déterminant » – du sujet psychologique – aussi appelé « moi déterminable »[769]. La confusion de ces deux « moi », qui amènerait à faire reposer la validité objective des catégories sur un moi qui n'a rien d'universel, réduirait les catégories à de simples faits de conscience particuliers et contingents. Au contraire, pour Kant, le sujet transcendantal n'est pas plus un « je » qu'un « il » ou qu'un « cela »[770]. Il est *impersonnel*, comme le sont les catégories pour Durkheim[771]. Ce n'est donc pas comme critique de la psychologie individuelle que la critique anthropologique du sujet atteint le kantisme. Bien plutôt, la critique de l'explication par la psychologie individuelle des catégories leur est commune.

*

Passons alors au deuxième aspect de la critique anthropologique du sujet. Il ne s'agit plus de critiquer la psychologie individuelle, mais de reconnaître l'importance, et même la prédominance, de *l'inconscient* dans la vie de l'esprit : plus grande est l'importance accordée à l'inconscient, plus dérisoire devient l'importance présumée du sujet dans la formation de ses représentations.

---

et la psychologie, cf. Mucchielli, *La Découverte du social*, p.317*sq*. – On relèvera enfin que dans la lignée de Durkheim, Lévi-Strauss assurera que « l'ethnologie est d'abord une psychologie » (*PS*, p.174).

[769] Cf. *CRP*, B407.

[770] Cf. *CRP*, A346 / B404 : « [par] ce Je, par cet Il ou par ce Cela (la chose) qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X… ».

[771] Cf., par exemple, *FEVR*, p.622-623 : « [penser] logiquement (…), c'est toujours, en quelque mesure, penser d'une manière impersonnelle ».

En effet, à la différence de Kant – qui ne nie aucunement ni l'existence, ni l'importance des représentations inconscientes[772] –, les anthropologues français ne pensent pas qu'il soit possible de maintenir que le « *je pense* [doive] *pouvoir* accompagner toutes mes représentations »[773], dès lors que l'on considère que la plupart des représentations se produisent dans un « moi » incapable de les appréhender. Comme l'affirme Durkheim dans son article de 1898 sur les représentations collectives, une représentation inconsciente est une représentation *sans sujet* qui se représente :

> « Au fond la notion d'une représentation inconsciente et celle d'une conscience sans moi qui l'appréhende sont équivalentes. Car quand nous disons qu'un fait psychique est inconscient, nous entendons seulement qu'il n'est pas appréhendé. Toute la question est de savoir quelle expression il vaut mieux employer. Au point de vue de l'imagination, l'une et l'autre ont le même inconvénient. Il ne nous est pas plus facile d'imaginer une représentation sans sujet qui se représente, qu'une représentation sans conscience »[774].

Pour Durkheim, l'inconscient menace le sujet, puisque l'inconscient est une « représentation sans sujet qui se représente ». Les représentations inconscientes, parmi lesquelles il faut compter les représentation collectives, ne peuvent être saisies par le sujet, dont l'esprit est pourtant le théâtre : elles excèdent sa faculté de se les rendre conscientes. La conscience devient le théâtre d'une pièce dont elle n'est pas l'auteure, ou encore l'écran sur lequel est *projeté* un film depuis une salle à laquelle elle n'a pas accès[775]. L'inconscient menace le sujet, parce que les forces et les facultés de représentation de celui-ci sont incommensurables avec celles de la société. La société a une pensée infiniment plus large et étendue que celle dont l'individu est capable : l'esprit de celui-ci ne peut donc pas la contenir – elle le ferait éclater ; les représentations collectives se trouvent donc en lui, mais de manière inconsciente. Ce à quoi la conscience du sujet a accès est « très mince », comme le dit Mauss[776].

---

[772] Donnons deux exemples, choisis parmi d'autres possibles, de la reconnaissance kantienne de l'existence et de l'importance des pensées inconscientes. Le premier se trouve dans l'*Anthropologie* : Kant affirme que le champ des représentations dont nous n'avons pas conscience est beaucoup plus étendu que le champ de celles dont nous sommes conscients (cf. *APP*, I, §5). Le deuxième se trouve dans son cours de *Logique* : Kant le commence en faisant observer que nous suivons les règles de la grammaire et les règles de la logique « sans en avoir conscience » (*Logique*, Introduction, I, AK. IX, 12, tr.fr., p.9).

[773] *CRP*, B131.

[774] ‘‘Représentations individuelles et représentations collectives’’, in *SP*, p.26, note.

[775] Cette métaphore de la *projection* se rencontre chez Lévi-Strauss, qui parle d'une « projection, sur le plan de la pensée consciente et socialisée, des lois universelles qui régissent l'activité inconsciente de l'esprit » (*AS*, p.74).

[776] Cf. Mauss, ‘‘Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie’’ (1924), in *SA*, p.289 : « il semble que la couche de la conscience individuelle soit très mince ».

Mais en menaçant le sujet, l'inconscient menace, plus gravement, la pertinence qu'il y a à penser la vie psychique en termes de représentation : on sent dans le texte cité à l'instant l'embarras que cause à Durkheim le maintien du lexique de la représentation[777]. *A contrario*, pour Kant, l'inconscient ne menace pas le sujet, puisque le « je pense » doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations : même si celles-ci sont actuellement inconscientes, elles sont conscientes *en puissance*. Un sujet, un « je », pourrait les accompagner, c'est-à-dire s'apercevoir que ce sont *ses* représentations. Ce qui se passe en moi sans moi est en attente du moi, qui doit pouvoir se dire : c'est en moi, c'est à moi. Une représentation inconsciente est une représentation que le sujet a le pouvoir de rendre consciente.

*

Par certains aspects, l'inconscient tel que le comprennent les anthropologues menace indéniablement le sujet kantien ; mais par d'autres aspects, il n'est pas en complète dissonance avec le kantisme. C'est ce que nous essayerons à présent de justifier.

Chez Kant, avons-nous dit, l'existence et l'importance des représentations inconscientes ne remet pas en question l'existence et l'importance du rôle du sujet dans le cours de sa vie psychique, parce que le sujet – le « je pense » – doit toujours pouvoir rendre conscientes ses représentations inconscientes.

Ce n'est pas à dire, toutefois, que la théorie kantienne des représentations inconscientes les réduise seulement, d'une manière leibnizienne[778], à des représentations *obscures*, que l'entendement pourrait toujours, en droit, rendre *claires* et *distinctes*. Les représentations inconscientes peuvent, certes, devenir conscientes, mais là n'est pas tout ce en quoi elles consistent. L'inconscient, pour Kant, n'est pas seulement le lieu de l'obscur en attente des lumières de la conscience, ou la salle d'attente des analyses de la conscience : c'est aussi, avec l'imagination, une *faculté capable d'ordre*.

Dans son *Anthropologie*, Kant donne l'exemple d'une fantaisie baroque, qu'un musicien improviserait tout en bavardant avec son voisin, sans, donc, avoir conscience de ce qu'il joue, et sans, donc, la composer délibérément[779]. Dans cet exemple, c'est l'imagination, dont les procédés demeurent inconscients pour le musicien, qui est à l'origine de l'harmonie et de l'ordre. C'est dire que l'inconscient

[777] Cf. le commentaire de Karsenti du texte de Durkheim que nous venons de citer : « [notion] d'origine philosophique admise autant en psychologie qu'en sociologie, la représentation n'est littéralement plus tenable dès lors qu'on conçoit certains états psychiques comme constitutivement inconscients, c'est-à-dire comme n'exigeant nullement, pour être conçus, une entité qui les appréhenderait, et à laquelle ils seraient présents. Ne convient-il pas alors de se défaire de son emprise théorique, et de s'efforcer de penser la réalité psychique autrement que dans les termes d'une logique représentative ? » (*L'Homme total*, p.52-53).

[778] Sur le reniement progressif de Kant de la théorie leibnizienne des petites perceptions, cf. Makowiak, *ibid.*, p.90.

[779] *APP*, AK. VII, 136, tr.fr., p.96. Pour une analyse de cet exemple, cf. Makowiak, *ibid.*, p.92*sq*.

kantien n'est pas seulement le lieu des représentations obscures, reçues passivement par l'esprit, et en attente de clarification par la conscience réfléchie : l'inconscient est une faculté capable de *produire* un ensemble harmonieux, donc un *ordre* – dont le « je », c'est-à-dire la conscience, n'est pas l'auteur.

Kant conçoit la possibilité d'un ordre sans qu'un sujet en soit délibérément l'auteur : c'est l'inconscient lui-même, en tant que ses représentations constituent l'imagination, qui est générateur d'ordre – non le sujet dont c'est l'inconscient. L'inconscient se joue du sujet, dans la mesure où le sujet n'est pas l'auteur de « ses » représentations inconscientes – qui, dès lors, ne sont pas à proprement parler « siennes », puisque ne sont « siennes » que les représentations que le sujet *fait* siennes, donc que le sujet *fait*, au sens où il en est l'auteur. C'est la raison pour laquelle l'inconscient ne fait pas, chez Kant, l'objet d'une anthropologie *pragmatique*, mais d'une anthropologie *physiologique* : l'inconscient, son activité et ses produits relèvent de la nature humaine (anthropologie physiologique), non de l'exercice de la liberté humaine (anthropologie pragmatique). L'anthropologie pragmatique ayant pour objet « ce que l'homme, en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-même »[780], l'étude des représentations inconscientes n'y a pas sa place[781].

Faculté capable d'ordre, affranchie de l'autorité du sujet dont elle se joue, l'activité inconsciente de l'esprit peut être généralisée à l'ensemble de la vie psychique. En effet, l'activité synthétique de l'entendement, grâce à laquelle l'expérience et ses objets deviennent possibles, est une activité qui demeure, dans une large mesure et la plupart du temps, inconsciente. Par exemple, je n'ai aucunement conscience de l'activité schématique de mon entendement, lorsque je subsume un objet sous un des concepts de mon entendement : le schématisme, comme toute l'activité catégorielle de mon entendement, ne sont jamais opérés de manière consciente. À cet égard, Kant insiste souvent sur l'atmosphère de *secret* dans laquelle se font les opérations de l'entendement et de l'esprit en général, lesquelles s'effectuent en moi sans moi : *secrets du schématisme de l'entendement pur*, dont Kant dit qu'il est « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont nous aurons peine à arracher à la nature les secrets du fonctionnement, pour les mettre à découvert sous les yeux »[782] ; *secret, encore, des Idées de la raison*, qui servent à l'entendement, « fondamentalement et en secret, de canon »[783] pour étendre ses connaissances.

Le caractère inconscient des opérations constitutives de la représentation est indissociable de ces opérations elles-mêmes. La représentation repose sur des opérations inconscientes, dont on une réflexion critique permettrait, certes, d'avoir conscience – mais qui, *de facto*, demeurent le plus souvent

[780] *APP*, Préface, AK. VII, 119, tr.fr., p.83.

[781] Sur ce point, cf. Makowiak, *ibid.*, p.87*sq*.

[782] *CRP*, A141 / B180.

[783] *CRP*, A329 / B385.

inconscientes. Au point que la représentation, qui se produit de manière inconsciente dans l'esprit, pourrait être comprise, chez Kant, comme le produit de cette faculté capable d'ordre elle-même – l'inconscient. C'est en ce sens que Ricœur parle d'un « inconscient kantien (...), un inconscient catégoriel, combinatoire »[784].

Ainsi compris comme faculté génératrice d'ordre, l'inconscient kantien doit être comparé à l'inconscient tel que le théorise Lévi-Strauss. C'est ce que fait Ricœur, dans le propos cité à l'instant : l'inconscient de Lévi-Strauss est comparable, selon lui, à l'inconscient kantien, puisqu'il s'agit, pour l'un comme pour l'autre, d'une faculté génératrice d'un ordre. Deux points communs sont à souligner.

D'une part, pour Kant comme pour Lévi-Strauss, cet ordre, qui naît de l'activité inconsciente de l'esprit, n'a pas d'auteur : au sujet des représentations se substituent des représentations inconscientes sans sujet.

D'autre part, l'activité de l'inconscient (ou l'activité inconsciente de l'esprit) consistent, pour Kant comme pour Lévi-Strauss, à mettre de l'ordre dans le donné. Raison pour laquelle Lévi-Strauss décrit l'activité de l'inconscient de manière très kantienne : il parle de « catégories inconscientes »[785] – le concept de « catégorie » ayant évidemment une consonnance kantienne. De même que, pour Kant, l'entendement – dont l'activité reste de prime abord et le plus souvent inconsciente – impose ses formes à une matière fournie par l'intuition, « l'activité inconsciente de l'esprit », écrit Lévi-Strauss, « consiste à imposer des formes à un contenu »[786]. Ainsi, les catégories inconscientes de l'esprit sont, à l'instar des catégories kantiennes, des formes sans contenu : « il est inconcevable que le contenu de l'expérience la précède »[787].

Enfin, cette activité inconsciente de l'esprit est inséparable de l'*imagination*. Là encore, Lévi-Strauss emploie un vocabulaire très kantien, qui parle de « déduction transcendantale » pour désigner cette opération de la pensée mythique qui, par-delà les oppositions binaires, ressortissant à des domaines aussi variés que l'astronomie, la physiologie, l'anatomie, etc., c'est-à-dire aux « données de l'observation » t – « s'emploie à *engendrer* toute une imagerie qu'elle réincorpore au réel »[788]. La théorie lévi-straussienne de l'imagination est proche de celle de Kant : d'une part, tout comme dans la théorie kantienne du *schématisme* – selon laquelle l'imagination produit des *schèmes* pour dépasser l'opposition

---

[784] ''Structure et herméneutique'', in *ibid.*, p.37. – Cf., sur ce point, Hénaff, *ibid.*, p.154.

[785] C'est à Mauss que Lévi-Strauss emprunte le concept de « catégories inconscientes ». Cf. *AS II*, p.15.

[786] *AS*, p.34. Cf. également *ibid.*, p.233 : l'inconscient « se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs ».

[787] Lévi-Strauss, *IOMM*, p. XXXII. T – Rappelons la première phrase de l'Introduction de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* : « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là aucun doute » (*CRP*, B1).

[788] *HN*, p.498 ; nous soulignons.

du sensible et de l'intelligible –, c'est à l'imagination qu'échoit le rôle de dépasser les oppositions binaires en produisant des images qui réunissent les contraires. D'autre part, et par conséquent, *l'imagination ne reçoit pas passivement ses images, mais elle les produit*[789]. Lévi-Strauss affirme que l'imagination s'applique à « *créer* de nouveaux motifs »[790] ; il souligne « le rôle de l'imagination esthétique dans l'élaboration des systèmes classificatoires »[791]. Imagination productrice, donc, et non imagination bêtement passive.

*

Reprenons, pour conclure, le problème qui nous occupe dans ce chapitre : dans quelle mesure les anthropologues français peuvent-ils adopter le principe kantien de la distance entre le donné et l'ordonné, tout en rejetant la théorie kantienne de la représentation ? Il est clair que l'insistance sur l'importance de l'inconscient dans la vie psychique, individuelle ou collective, provoque nécessairement une crise du *sujet et de la représentation*. En ce sens, tout ce à quoi ledit principe kantien servait de fondement se voit rejeté par les anthropologues – d'abord timidement par Durkheim, puis avec fermeté par Lévi-Strauss. Le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné est maintenu, quand bien même le sujet kantien de la représentation disparaît.

Ce principe kantien, ainsi que la notion kantienne de « donné », peuvent donc avoir un sens, même en dehors du cadre kantien d'une théorie transcendantale de la représentation. En effet, on peut se fonder sur ce principe pour penser l'activité inconsciente de l'esprit. C'est ce que fait Lévi-Strauss, et Kant lui-même y invitait peut-être.

2.3. Côté objet : le problème du rapport à la réalité

Première victime de la crise du paradigme de la représentation : *le sujet*, dont on n'a plus vraiment de raison d'admettre l'importance sinon l'existence, dès lors que l'essentiel de la vie psychique se déroule de manière inconsciente. Deuxième victime de cette crise : *l'objet* de la représentation. L'objet cesse d'être ce à quoi il faut confronter la représentation dont il est l'objet afin de la comprendre. Ce n'est plus leur validité objective qui confère aux représentations leur valeur.

Le paradigme kantien de la représentation est définitivement abandonné quand le sujet disparaît, mais aussi, en même temps que lui, l'objet. C'est chez Lévi-Strauss que le divorce avec ce paradigme

[789] Cf. *CRP,* A140 / B179 : « [le] schème n'est jamais en lui-même qu'un produit de l'imagination…».

[790] *Histoire de Lynx,* p.141 ; nous soulignons.

[791] *PS,* p.206.

prend un tour définitif. Avant lui, Durkheim maintient encore que le symbole a pour fonction de *représenter*. Puis, chez Mauss, l'attribution au symbole de la fonction de représenter commence à vaciller : le symbolique, pour Mauss, ne sert pas à *signifier* le social, mais à le *produire*[792].

La raison pour laquelle la pensée de Lévi-Strauss rompt radicalement avec le paradigme kantien réside dans le fait qu'elle prend pour modèle méthodologique la linguistique structurale. En effet, la linguistique structurale n'étudie pas le sujet parlant et conscient, mais la langue[793] : comme le dit Lévi-Strauss, elle « passe de l'étude des phénomènes linguistiques *conscients* à celle de leur infrastructure *inconsciente* »[794].

Le sujet n'est rien, ou très peu de chose, de son point de vue. L'objet non plus : du point de vue de la linguistique structurale, la signification des signes des systèmes sémiologiques en général ne s'explique pas par leur relation avec l'objet qu'ils désignent – autrement dit, par la référence à une réalité objective extérieure aux moyens qu'on a de la représenter. Elle s'explique par les relations que les signes de ces systèmes entretiennent entre eux. Plus précisément, c'est la différence entre les signes qui en spécifie la valeur – nous reviendrons ultérieurement sur ce point. La linguistique structurale dont s'inspire Lévi-Strauss ébranle ainsi complètement le paradigme de la représentation en abolissant le rapport à l'objet. Nous citons ici ce texte de Karsenti, qui en rend compte de manière très claire :

> « Si la langue est formée non d'entités positives, mais de relations entre des signes qui sont eux-mêmes constitués relationnellement quant à leur valeur, il faudra admettre que la notion de représentation, absolument centrale dans la perspective durkheimienne de définition des phénomènes psychiques, ne peut lui être appliquée. En effet, la représentation suppose nécessairement la référence à une réalité objective qui ici fait entièrement défaut : non seulement la langue ne représente pas le réel, mais encore elle n'est pas présente au sujet parlant sur le mode d'une somme de représentations mentales, isolables les unes des autres et consistantes par elles-mêmes. Rappelons-le : l'une des découvertes fondamentales de Saussure, qui réside dans la distinction entre valeur et signification, est la mise en lumière du fait linguistique, non comme ensemble d'entités représentatives, mais comme *jeu de différences* – différences qui sont tout le ''contenu'' de la langue. »[795]

---

[792] Cf. sur ce point Lévi-Strauss, *IOMM*, in Mauss, *SA*, p. XXII.

[793] Cf. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, p.42 : « [toute] référence à la ''conscience linguistique'' doit être écartée en définissant le phonème. »

[794] *AS*, p.46. – Notons du reste que ce n'est pas à la linguistique que revient, pour Lévi-Strauss, le mérite d'avoir reconnu en premier que les phénomènes culturels sont inconscients comme les phénomènes linguistiques, mais à l'anthropologie de Boas (cf. *AS*, p.32-33).

[795] Karsenti, *ibid*., p.153 ; nous soulignons.

Le concept fondamental est ici celui de *jeu* (la langue comme « jeu de différences »), auquel nous nous sommes intéressés un peu plus haut – car un jeu n'a rien à voir avec un système de représentations : un jeu ne renvoie qu'à lui-même, ses règles étant *constitutives* de la réalité du jeu, et non *mimétiques*[796]. C'est à cause de la compréhension, épistémologiquement indispensable au structuralisme, des systèmes sémiologiques comme jeux, que l'importance du rapport de désignation entre les signes et ce qu'ils désignent s'estompe (tout autant que celle de la figure du sujet parlant ou se représentant)[797]. Lévi-Strauss comprend ainsi, par exemple, le mythe comme un jeu sémiologique sans signifié transcendantal : « [à] ce *jeu de miroirs*, reflets qui se renvoient l'un l'autre, ne correspond jamais un objet réel. »[798]

Dans les systèmes sémiologiques que Lévi-Strauss étudie, tels que les systèmes de classification, *c'est la différence entre les termes qui en spécifie la valeur, et non le rapport deux à deux entre un signe et ce qu'il désigne*. La relation d'un terme classificatoire à ce qu'il représente n'est pas pertinente pour comprendre le système de classification, dès lors que ce sont les rapports entre les termes qui en déterminent le sens[799]. La compréhension des termes classificatoires comme autant de termes qui feraient référence à des objets, indépendamment du système dont ils font partie, représente « l'obstacle épistémologique »[800] qu'il faut dépasser si l'on veut sortir de ce que Lévi-Strauss appelle « l'illusion totémique ». L'« illusion totémique », en effet, consiste à croire qu'un groupe social se désigne au moyen d'un terme d'espèce naturelle, alors que ce sont les différences entre les termes qui sont signifiantes[801]. C'est donc le système classificatoire dans sa totalité qu'il faut considérer.

Le même déni du rapport à l'objet se retrouve dans l'approche lévi-straussienne des mythes. D'un point de vue structuraliste, en effet, si l'on accrédite l'idée selon laquelle les mythes représentent

---

[796] La métaphore lévi-straussienne de la culture comme jeu n'a donc rien à voir avec la théorie de la culture comme jeu développée par Huizinga et Caillois. D'une part, Huizinga affirme que le jeu repose sur « un maniement d'images déterminées, sur une certaine figuration de la réalité » (*Homo ludens*, p.20) ; d'autre part, Huizinga et Caillois s'intéressent, entre autres, à un certain type de jeu : les jeux d'imitation (mimicry) de la réalité (cf. Caillois, *Les jeux et les hommes*, p.61*sq*.). – La théorie de la culture comme jeu présuppose donc toujours un *renvoi à la réalité*, ce qui n'est pas le cas de la métaphore lévi-straussienne de la culture comme jeu.

[797] Delruelle résume bien la chose : « [le] jeu est *épistémologiquement* nécessaire à la constitution du savoir structuraliste ; mais il dessine en même temps le motif – proprement *philosophique* – d'une subversion de la métaphysique » (*Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, p.33).

[798] *La Potière jalouse*, p.227 ; nous soulignons.

[799] C'est la raison pour laquelle on a pu reprocher à Lévi-Strauss de se faire le théoricien d'un usage du langage qui ne signifie plus aucune réalité extérieure, mais qui, comme le dit Sperber, « ne parle que de lui-même » (*ibid.*, p.19).

[800] Charbonnier, *La Fin d'un grand partage*, p.183.

[801] Cf. Lévi-Strauss, *TA*, ch.1, notamment p.25.

quelque chose (la nature, les histoires humaines, etc.), l'on se prive tout simplement de la possibilité de les comprendre. En effet, un mythe n'est jamais que la *traduction*[802], ou la *transformation* d'un mythe d'une société voisine : comprendre un mythe, ce n'est pas comprendre *ce qu'il représente*, mais comprendre *les règles de la transformation* qu'il opère d'autres mythes faisant partie de son groupe de transformation. Or *transformer*, *cela n'a rien à voir avec représenter*.

Sans doute même, au contraire, cela a-t-il plus à voir avec le choix de *ne pas représenter*. Par exemple, les transformations de l'espace de la géométrie projective résultent du choix de *ne pas représenter* de droites parallèles. Le fait que transformer, ce soit *ne pas représenter plutôt que représenter* – c'est ce qu'affirme Lévi-Strauss, dans une page où il compare les masques et les mythes : « un masque n'est pas d'abord ce qu'il représente mais ce qu'il transforme, c'est-à-dire choisit de *ne pas* représenter. Comme un mythe, un masque nie autant qu'il affirme »[803]. Le masque ni le mythe ne *représentent* : ils *transforment* ; ils ne *renvoient* pas à une réalité extérieure à eux : ils se *traduisent* entre eux[804].

*

Répondons, pour terminer, à la question qui oriente notre propos dans ce chapitre : dans quelle mesure les anthropologues qui, comme Lévi-Strauss, adoptent le principe kantien d'une distance infranchissable entre le donné et l'ordonné, peuvent-ils rejeter la théorie kantienne de la représentation à laquelle ce principe sert de fondement ? Ce principe, ainsi que la notion de « donné », semblent n'avoir de sens que si, dans une perspective transcendantale, on cherche à comprendre comment la mise en ordre subjective du donné peut avoir une validité objective. Or, on l'a vu, Lévi-Strauss ne se préoccupe pas de la question de l'objectivité, c'est-à-dire du rapport aux objets, des représentations. Il ne se préoccupe pas plus du sujet des représentations.

Si donc le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné demeure bien un principe kantien, en dépit du fait que la théorie kantienne de la représentation soit rejetée par les anthropologues qui l'adoptent, c'est parce qu'il fonde la possibilité d'attribuer à l'esprit (individuel ou collectif) une *spontanéité*. L'ordre résulte d'une mise en ordre par l'esprit, que les anthropologues que nous avons étudiés au cours de ce chapitre comprennent comme un processus largement *inconscient*.

Ce sont les lois de l'esprit qui président à cette mise en ordre, dont Lévi-Strauss voudrait faire l'inventaire. Inventaire de lois qui, comme celles qui régulent les systèmes de phonèmes, sont

[802] Cf. par exemple Lévi-Strauss, *HN*, p.576 : « … tout mythe est par nature une traduction… ».

[803] *La Voie des masques*, p.125.

[804] « Si le mythe est traduction, c'est parce qu'il *n'est surtout pas* représentation, car une traduction n'est pas une représentation, mais bien une *transformation* » (Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p.180).

universelles et *nécessaires*. C'est alors à la notion lévi-straussienne de « nécessité » que nous nous intéresserons au cours des deux chapitres suivants.

3. Conclusion : faits de survivance ou système ?

L'usage du vocabulaire de Kant et de ses concepts par Lévi-Strauss est énigmatique en raison de son rejet, d'une main ferme, du paradigme de la représentation. Il est étrange que Lévi-Strauss, par exemple, emploie les termes de « déduction transcendantale »[805] pour qualifier certaines opérations de la pensée mythique, alors que son structuralisme rejette tout ce qui est caractéristique d'une philosophie de la représentation comme celle de Kant – à savoir : le fait de trouver son fondement dans l'affirmation d'un sujet pensant et conscient, et le fait de vouloir démontrer la validité objective des catégories de la représentation. Que signifient, dès lors, ces mots kantiens quand on ne prête plus de sens à ce qu'ils désignent ? Et que signifie le fait même d'en faire usage, quand ce qu'ils désignent n'est plus d'usage ? Lévi-Strauss n'en fait-il usage que parce que, comme on dit, « c'est l'usage » ?

On pourrait, en effet, penser qu'il s'agit là seulement de *survivances*, au sens où Durkheim entend ce terme : Durkheim définit une « survivance » comme « un fait [qui] peut exister sans servir à rien, soit qu'il n'ait jamais été ajusté à aucune fin vitale, soit que, après avoir été utile, il ait perdu toute utilité en continuant à exister par la seule force de l'habitude. »[806] Le kantisme de Lévi-Strauss, ou plutôt l'usage qu'il fait de son lexique, seraient des faits de survivance, en cela que Lévi-Strauss continuerait à faire usage des termes kantiens *par habitude*, comme s'il souhaitait seulement ne pas rompre avec la tradition de sa discipline. Les termes du lexique kantien, en tant qu'il n'est plus le lexique d'une théorie de la représentation, ne sont pas employés dans leur sens kantien, qui ne peut plus avoir cours. L'usage de termes comme celui de « déduction transcendantale » serait un fait de survivance : on dit « transcendantal » par habitude, mais ce mot ne désigne plus ce qu'il désignait chez Kant. Pour Durkheim, *les mots*, quels qu'ils soient, sont tous des faits de survivances : « les mots servent à exprimer des idées nouvelles sans que leur contexture change »[807].

Néanmoins, cette interprétation du kantisme de Lévi-Strauss et de l'usage qu'il fait du lexique kantien comme faits de survivance doit être, selon nous, rejetée. Un argument la rend inacceptable : c'est à savoir que, selon Durkheim, les faits de survivance se signalent par cela qu'*ils ne sont plus organisés en systèmes* – les survivances étant les parties d'un système ancien qui a disparu ou qui s'est

[805] Cf., par exemple, *HN*, p.498, ou encore *La Potière jalouse*, p.166.

[806] Durkheim, *RMS*, p.112. On trouve une définition similaire chez Mauss, cf. par exemple ''La « Volkskunde » comme science'' (1903), in *Œuvres 3*, p.372.

[807] Durkheim, *ibid*., p.113.

transformé. Comme disent Durkheim et Mauss, les survivances sont « inorganisées »[808], ce sont des faits « désintégrés »[809].

Or, loin que le kantisme de Lévi-Strauss soit inorganisé, il se présente, bien plutôt, comme un *système*, que nous pouvons reconstruire de manière cohérente. Il ne peut donc pas s'agir de faits de survivance. *Le kantisme de Lévi-Strauss est un système philosophique méthodiquement organisé, et non un ensemble inorganisé d'idées disparates et de termes employés par habitude et dévoyés de leur sens premier*. Pour s'en convaincre, citons le texte où Lévi-Strauss explique à D. Eribon son « kantisme vulgaire » :

> « C.L.-S. : (…) Vous m'interrogiez sur les influences que j'ai subies : au fond, je suis un kantien vulgaire ; et en même temps, peut-être, structuraliste de naissance (…).
>
> D.E. : Quels principes avez-vous retenus de Kant ?
>
> C.L.-S. : Que l'esprit a ses contraintes, qu'il les impose à un réel à jamais impénétrable, et qu'il ne le saisit qu'à travers elles. »[810]

Lévi-Strauss offre ici un parfait résumé des thèses auxquelles une théorie de la connaissance doit, au minimum, nécessairement adhérer, pour pouvoir être qualifiée de « kantienne » : les catégories et les principes de l'entendement pur sont *nécessaires* (« l'esprit a ses contraintes ») ; ils sont les conditions de possibilité de toute expérience possible et de tous les objets de l'expérience (l'esprit « les impose à un réel (…) qu'il ne saisit qu'à travers elles ») ; enfin, l'esprit n'a affaire qu'à des *phénomènes*, et jamais aux *choses en soi* (l'esprit a affaire « à un réel à jamais impénétrable »). Inutile de préciser que le système du « kantisme vulgaire » de Lévi-Strauss repose en dernière instance sur le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné.

---

[808] Durkheim, *FEVR*, p.49.

[809] Mauss, *Œuvres 3*, p.372.

[810] *DPDL*, p.152.

CHAPITRE 5. CONDITIONS ET SPÉCIFICITÉS DU CONCEPT LÉVI-STRAUSSIEN DE « NÉCESSITÉ »

Introduction. Lévi-Strauss critique de Mauss et de Saussure

Lévi-Strauss – nous avons mentionné sa formule au chapitre précédent –, se laisse « guider par la recherche des contraintes mentales », et, ce faisant, il rejoint la problématique du kantisme[811]. Cette problématique, que Lévi-Strauss et Kant ont en partage – c'est celle de la *nécessité et de l'universalité des lois de l'esprit*.

Seulement, rejoindre la problématique du kantisme, pour un anthropologue inspiré, d'une part, par les théories de Mauss, au recueil de textes duquel il rédige une importante introduction (''Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss'', 1950), et inspiré, d'autre part, par la linguistique structurale de Saussure et de Jakobson, ne va clairement pas de soi. En effet, ni l'anthropologie de Mauss ni la linguistique structurale ne permettent de penser une nécessité de type kantien. Mauss et Saussure pensent *l'arbitraire*, qui est tout autre chose qu'une *nécessité objective*.

Commençons par relever ce qui, dans l'œuvre de Mauss et dans celle de Saussure, intéresse Lévi-Strauss : il s'agit plus ou moins de la même chose.

C'est, premièrement, l'accent mis sur la nature *inconsciente* des phénomènes que la linguistique et l'anthropologie étudient. Lévi-Strauss souligne, en effet, que Mauss a « constamment fait appel à l'inconscient comme fournissant le caractère commun et spécifique des faits sociaux »[812] ; quant à la langue, telle que l'étudie Saussure, il est évident qu'elle repose sur un ensemble de lois dont les locuteurs n'ont pas conscience[813].

> « Mauss voyait donc juste quand il constatait dès 1902 qu' « en somme, dès que nous en arrivons à la représentation des propriétés magiques, nous sommes en présence de phénomènes semblables à ceux du langage. » Car c'est la linguistique, et plus particulièrement la linguistique structurale, qui nous a familiarisés depuis lors avec l'idée que les phénomènes fondamentaux de la vie de l'esprit, ceux qui la conditionnent et déterminent ses formes les plus générales, se situent à l'étage de la pensée inconsciente. »[814]

[811] Cf. *CC*, p.18.

[812] Lévi-Strauss, *IOMM*, in Mauss, *SA*, p. XXX.

[813] Cf. Saussure, *Cours de linguistique générale*, p.106 : « les sujets sont, dans une large mesure, inconscients des lois de la langue ». – C'est ce caractère inconscient des phénomènes linguistiques qui pousse Lévi-Strauss à transposer la méthode de la linguistique structurale (plus précisément, de la phonologie structurale) dans le champ de l'anthropologie : cf. *AS*, p.46.

[814] Lévi-Strauss, *IOMM*, in Mauss, *SA*, p. XXXI.

Ce qui intéresse Lévi-Strauss chez Mauss et Saussure, c'est, deuxièmement, le fait que ces derniers considèrent les phénomènes qu'ils étudient comme des *systèmes* : Mauss enseigne que « le social n'est réel qu'intégré en système »[815] ; quant à Saussure, il affirme qu'une langue « constitue un système »[816], c'est-à-dire un ensemble organisé d'éléments dont tout le contenu consiste à différer de celui des autres.

Si les enseignements de Mauss et de Saussure se recoupent de la sorte, c'est parce que, d'une part, la langue est une institution sociale ; et parce que, d'autre part, Mauss enseigne que « tous les phénomènes sociaux peuvent être assimilés au langage »[817]. La langue est une institution sociale, les institutions sociales sont du langage, ou plus précisément du symbolique ; langue et institutions sociales sont des systèmes. L'assimilation des phénomènes sociaux et culturels au langage explique que Mauss et Saussure se fondent sur des principes théoriques communs.

Or, une telle assimilation pose un problème important. En effet, Saussure estime que « la langue n'est pas une institution sociale en tous points semblable aux autres »[818], pour la raison qu'il s'agit d'une « institution pure »[819] : à la différence des autres institutions (telles que les lois, les coutumes, la mode, etc.), la langue repose sur un *principe de l'arbitraire*, qui n'a d'équivalent dans aucune autre institution. Selon Saussure, l'arbitraire pur se retrouve au fondement de la langue seulement ; les autres systèmes se fondent tous sur un certain degré de *motivation*, plus ou moins grand selon les institutions considérées. Seule la langue repose sur un principe rigoureux de l'arbitraire : un signe linguistique est l'union arbitraire d'un concept et d'une image acoustique – union qui aurait pu être tout autre –, contrairement aux autres institutions, où les liens entre les éléments qui les composent sont toujours plus ou moins motivés.

Ainsi, en assimilant les phénomènes sociaux et culturels au langage, le risque est de considérer ceux-ci comme des phénomènes *arbitraires*. Comme on l'a déjà vu au cours de ce travail, telle est bien la conception de Mauss : tous les phénomènes sociaux et culturels sont, de son point de vue, arbitraires[820].

Mais alors, s'ils sont arbitraires, leur nécessité n'est autre chose que l'expression des *conventions* qu'un groupe social a décidé d'adopter. Par exemple, une communauté de magiciens décide

---

[815] *Ibid*., p. XXV.

[816] Saussure, *ibid*., p.107. – Cf. Lévi-Strauss, *AS*, p.46 : la phonologie structurale « introduit la notion de *système* ».

[817] Lévi-Strauss, *ibid.*, p. XLIX.

[818] Saussure, *ibid*., p.26.

[819] *Ibid*., 110.

[820] Cf. ''Les civilisations, éléments et formes'', in *Œuvres 2*, p.470.

que la racine jaune guérit la jaunisse ; cette convention, une fois adoptée, devient nécessaire ; auquel cas, la proposition « la racine jaune guérit la jaunisse » n'est pas nécessaire pour la raison que, dans les faits, la racine jaune guérit la jaunisse. En effet, il est, au fond, indifférent qu'elle guérisse effectivement la jaunisse : la communauté de magiciens aurait tout aussi bien pu choisir de doter le réglisse, par exemple, de cette vertu thérapeutique.

Du point de vue de l'approche conventionnaliste des phénomènes culturels, le nécessaire dérive donc des conventions. Or, c'est précisément *contre une telle réduction du nécessaire au conventionnel* que Lévi-Strauss élabore sa conception de la nécessité.

Il procède, comme nous tâcherons de le démontrer, en deux temps : d'abord, il débarrasse l'anthropologie de la notion d' « arbitraire » : la nécessité lévi-straussienne dépend du rejet de l'arbitraire maussien et saussurien. Ensuite, il dépasse la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique, afin de penser une nécessité qui ne soit pas une nécessité *a priori*, mais une « nécessité *a posteriori* »[821].

Cette « nécessité *a posteriori* » représente une remise en cause des grandes dichotomies kantiennes : en effet, à une nécessité de type kantien, seuls les jugements *a priori* peuvent atteindre[822]. D'un point de vue kantien, le nécessaire est impensable sous le régime de l'*a posteriori*. Une « nécessité *a posteriori* » serait un concept vide de sens pour Kant : ou bien il y a nécessité, et l'on se situe donc dans le domaine de l'*a priori* ; ou bien il y a recours à l'expérience, et rien de nécessaire n'y peut se manifester.

1. Nécessité et arbitraire dans le structuralisme

Dans un premier temps, nous analysons comment la problématique de Lévi-Strauss rejoint la problématique kantienne des « contraintes mentales » – c'est-à-dire des *lois nécessaires de l'esprit* –, par le rejet du *principe de l'arbitraire* des phénomènes culturels.

Le rejet de l'arbitraire est une condition, nécessaire mais non suffisante, de cette espèce de ''ralliement'' au kantisme. Si, en effet, les phénomènes culturels étaient arbitraires, alors les lois de l'esprit – lequel est façonné par la culture, en est un produit en même temps qu'il la produit –, ne seraient pas *nécessaires*, au sens kantien du terme. Les lois de l'esprit, produit et producteur de la culture, ne seraient pas nécessaires, puisqu'elles pourraient être autres qu'elles ne sont. L'esprit produirait donc ce

[821] *PS*, p.48.

[822] Cf., par exemple, Kant, *CRP*, B3 : « S'il se trouve donc (…) une proposition, qui est en même temps pensée comme comportant une *nécessité*, elle est alors un jugement *a priori* ».

qu'il produit de manière arbitraire, puisque ce qui est arbitraire peut toujours être, avoir été, ou devenir différent. Pour rejoindre la problématique kantienne des « contraintes mentales », il faut donc refuser le principe de l'arbitraire.

Ainsi, le rejet du principe de l'arbitraire des phénomènes culturels permet à Lévi-Strauss de rejoindre la problématique kantienne des « contraintes mentales », à laquelle le conventionnalisme avait substitué la problématique du choix des conventions. Néanmoins, le chemin qui mène Lévi-Strauss jusqu'au rejet du principe de l'arbitraire n'était pas tracé d'avance. L'on aurait même pu imaginer qu'il emprunterait un chemin contraire. L'on aurait pu présumer qu'il ferait un usage sans réserve du principe de l'arbitraire. Exposons les raisons de cette présomption.

1.1. « Le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents »

1.1.1. Présomption d'arbitraire

Il semble, de prime abord, que tout devait mener Lévi-Strauss à poursuivre l'interprétation conventionnaliste des phénomènes sociaux et culturels qui fut celle de Mauss, sur laquelle nous nous sommes penchés au cours d'un chapitre antérieur[823]. En ce qui concerne l'anthropologie structurale, il est difficile d'échapper à la *présomption d'arbitraire*. Voici pourquoi.

En adoptant le postulat d'une homologie formelle entre l'objet de l'anthropologie et celui de la phonologie structurale, Lévi-Strauss (qui se lia d'une amitié très forte avec Jakobson lors de son exil aux États-Unis pendant la Seconde Guerre Mondiale, et qui consacra à ce sujet de nombreux articles, depuis la parution en 1945 de celui sur ''L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie'') importa, dans le domaine de l'anthropologie, « une méthode analogue *quant à la forme* (sinon quant au contenu) à celle introduite par la phonologie »[824]. À ses yeux, les phénomènes culturels pouvaient être, *mutatis mutandis*, considérés et analysés par l'anthropologie comme l'étaient les phénomènes linguistiques par la linguistique. Lévi-Strauss aurait donc dû être conduit, en toute logique, à développer une approche conventionnaliste des phénomènes culturels, puisque la langue est « un ensemble de conventions », comme l'affirme Saussure[825]. L'extension du modèle linguistique à l'anthropologie, que

[823] Voir ci-dessus, notre chapitre 3.

[824] Lévi-Strauss, *AS*, p.47.

[825] Cf. Saussure, *ibid.*, p.25 : la langue est « *un ensemble de conventions nécessaires*, adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté [*sc.* la faculté du langage] chez les individus » (nous soulignons).

Mauss appelait déjà de ses vœux[826], impliquait, apparemment, de considérer les phénomènes culturels comme des *conventions* – à l'instar des conventions qui, dans les langues, associent le signifiant au signifié. L'approche conventionnaliste de Mauss aurait donc dû être reprise par Lévi-Strauss, selon toute vraisemblance.

Cette approche conventionnaliste implique, sans doute nécessairement, de considérer les phénomènes culturels comme des phénomènes *arbitraires* – autrement dit, de *transplanter dans le champ de l'anthropologie un équivalent du principe saussurien de l'arbitraire du signe*. Si, en effet, les phénomènes culturels et les phénomènes linguistiques présentent une homologie, alors l'explication des phénomènes culturels devrait repose, logiquement, sur un principe analogue au principe saussurien l'arbitraire. Le principe saussurien de l'arbitraire du signe pose que le signe est « *immotivé*, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité »[827]. Une telle *absence de motivation* devrait donc pouvoir être décelée dans le champ des phénomènes anthropologiques, pour que soit justifiée son homologie avec le champ des phénomènes linguistiques.

Or, dans le champ de l'anthropologie, il semble, à première vue, que l'arbitraire ait toute sa place. En effet, l'intégration de l'arbitraire dans le champ anthropologique a ceci d'attrayant, qu'il permet de rendre compte de la diversité des systèmes sémiologiques, quand ceux-ci sont compris par analogie avec les systèmes linguistiques : de même que le principe de l'arbitraire explique l'extrême diversité des rapports établis entre les signifiants et les signifiés selon les langues, c'est l'arbitraire du choix dont disposent les sociétés d'organiser leurs systèmes de croyances et de pratiques plus ou moins à leur guise, qui en explique la diversité. Telle société fait le *choix* de faire différer des espèces animales entre elles, telle autre privilégie les espèces végétales, afin de disposer, en fonction de ces séries de différences, les différences qu'elles ont *choisies* entre les segments sociaux[828]. Par exemple, telle société choisit de se classer en fonction de différences qu'elle choisit entre diverses espèces d'oiseaux, quand telle autre société choisit de se classer en fonction de différences qu'elle sélectionne entre des espèces végétales : la différence entre ces deux systèmes de classification s'explique par le *choix arbitraire* qui est opéré par les sociétés entre les différents classificateurs disponibles.

Le principe de l'arbitraire permet ainsi de rendre compte de la diversité des classifications totémiques, comme nous l'avons expliqué au cours de notre chapitre précédent. Les choix, qui sont à

[826] Cf. ''Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie'', in *SA*, p.299. Sur ce point, cf. Karsenti, *ibid*., p.144*sq*.

[827] Saussure, *ibid*., p.101.

[828] Nous nous inspirons ici de l'explication lévi-straussienne des classifications totémiques : selon Lévi-Strauss, ces classifications consistent en deux « systèmes de différences » – le système de différences entre des espèces naturelles, et le système de différences entre des groupes sociaux. Cf. notamment *TA*, p.97, ainsi que *PS*, p.154, et p.123 : « [le] système mythique et les représentations qu'il met en œuvre servent (…) à établir des rapports d'homologie entre les conditions naturelles et les conditions sociales ».

l'origine des systèmes de classification totémique, expliquent les différences : deux sociétés, voisines ou non, peuvent faire les mêmes choix, ou peuvent choisir de différer l'une de l'autre.

*

Approche conventionnaliste des phénomènes culturels ; *principe de l'arbitraire des phénomènes culturels* : tels sont les deux aspects sous lesquels l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss devrait se présenter, en toute hypothèse. Présomptions dont son anthropologie est naturellement l'objet. Avant d'établir qu'il ne s'agit là que de présomptions infondées, analysons d'où elles proviennent. Ces présomptions sont infondées ; commençons alors par expliquer pourquoi l'on est porté à se fourvoyer au sujet de l'anthropologie de Lévi-Strauss. Bien souvent, c'est son anthropologie elle-même qui en est comptable, dans la mesure où elle n'est pas toujours exempte d'ambiguïtés : lorsqu'elle fait la théorie des mythes et des classifications, elle semble reposer sur l'usage d'un principe de l'arbitraire, afin d'expliquer des phénomènes dont la forme et le contenu semblent eux-mêmes être arbitraires[829].

De prime abord, en effet, l'on peut avoir l'impression, à la lecture de certains textes de Lévi-Strauss, que le principe de l'arbitraire règne en maître. Lévi-Strauss, en effet, ne semble pas toujours concevoir de liens de motivation entre les phénomènes culturels. À la lecture d'un texte comme celui-ci, extrait de *La Pensée sauvage*, l'on en vient à se dire que son anthropologie accorde une place importante, sinon exorbitante, à l'arbitraire :

> « La vraie question n'est pas de savoir si le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents, mais s'il est possible, d'un certain point de vue, de ‘‘faire aller ensemble’’ le bec de pic et la dent de l'homme (congruence dont la formule thérapeutique ne constitue qu'une application hypothétique, parmi d'autres) et, par le moyen de ces groupements de choses et d'êtres, d'introduire un début d'ordre dans l'univers ; le classement, *quel qu'il soit*, possédant une vertu propre par rapport à l'absence de classement »[830].

Première lecture, hâtive sans doute, mais pas complètement extravagante, de ce texte : Lévi-Strauss y soutiendrait, apparemment, que les propositions de la pensée totémique (telles que « le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents ») seraient purement *conventionnelles* et *arbitraires*, puisque leur contenu serait *indifférent*. Ces propositions ne seraient donc pas des *descriptions* de la réalité, mais

[829] Voir, par exemple, ce que dit Lévi-Strauss, qui cite Simpson : « [dans] certains cas, on pourra se demander si le type d'ordre qui a été élaboré est un caractère objectif des phénomènes, ou un artifice construit par le savant. Cette question se pose sans cesse, en matière de taxinomie animale… » (*PS*, p.16).

[830] *PS*, p.16 ; nous soulignons.

des *règles* – la règle, donnée en exemple ici, établissant que le bec de pic et la dent de l'homme vont ensemble[831].

Une proposition vaut comme une description de la réalité seulement s'il y a, entre elle et la réalité, une *correspondance* plus ou moins exacte – ou du moins, seulement si elle est formulée dans *l'intention* de décrire la réalité, quel que soit le résultat. Par exemple, la proposition « il pleut aujourd'hui » vaut comme une description de la réalité – elle peut donc être vraie ou fausse –, ou elle est formulée dans l'intention de décrire la réalité, et prétend donc à la vérité ou à la fausseté. Or, tel ne semble pas être le cas de la proposition « le bec de pic guérit les maux de dents », car la question de savoir si le bec de pic guérit effectivement les maux de dents est indifférente à celui qui la profère. Cette proposition est formulée indépendamment de la considération de ce qu'il en est dans la réalité – indépendamment, donc, de l'intention de décrire adéquatement la réalité, ou d'énoncer à son sujet quelque chose de faux. Aux yeux de Lévi-Strauss, la proposition « le bec de pic guérit les maux de dents » n'est pas proférée dans l'intention, ou dans le but, de valoir comme une description de la réalité.

D'après le texte cité à l'instant, il est manifeste que, pour Lévi-Strauss, le critère de la correspondance n'est pas important, puisque c'est *l'ordre classificatoire, « quel qu'il soit »*, qui importe. Ce serait donc *arbitrairement* que l'on ferait « aller ensemble » le bec de pic et la dent, ou n'importe quoi avec n'importe quoi – pourvu qu'un ordre soit établi. Les propriétés du bec de pic ne sont pas à l'origine du rapport thérapeutique qu'il entretient avec la dent de l'homme ; les propriétés des espèces naturelles n'expliquent pas les rapports établis entre ces espèces. Ces rapports établis par la pensée totémique « ne résultent pas des propriétés intrinsèques de l'espèce visée, mais de la place qui leur est assignée dans un ou plusieurs systèmes de signification »[832].

Le bec de pic aurait pu être remplacé par un autre objet *arbitrairement* choisi – l'important étant que la classification mette en correspondance une série d'éléments (ou de différences entre des éléments), avec une autre série. *Le bec de pic avec les dents – ou avec les ongles, peu importe*. Seul importe le fait de trouver au bec de pic, aux dents, aux ongles, etc., une place dans la classification. Autrement dit, seul importe le respect du principe consistant à « ''faire aller ensemble'' le bec de pic et la dent de l'homme », comme le dit Lévi-Strauss : peu importe ce que l'on fait aller ensemble, et peu importe le fait que, dans la réalité, ces choses n'aillent pas ensemble – pourvu qu'on les fasse aller ensemble, d'une manière ou d'une autre. L'idée même de « *faire* aller ensemble » dénote celle d'une

[831] Cf. Benoist, ''Anthropo-logique et nécessité *a posteriori*'', p.11 : « [si] *n'importe quel* ordre vaut mieux que l'absence d'ordre, et si tout ordre, comme tel, est un ordre *introduit* dans les choses (et non qui s'y trouve), la vérité semble pencher du côté du conventionnalisme. Ce que salue Lévi-Strauss ici, c'est la puissance constituante de l'arbitraire de l'homme, la capacité de la pensée humaine d'imposer un ordre aux choses et cela, si on peut dire, à n'importe quel prix, indépendamment de toute utilité pratique et éventuellement contre elle. »

[832] *PS*, p.131.

activité arbitraire : on *fait* aller ensemble ce qui ne va pas *naturellement*, ou ce qui ne va pas de soi-même, ensemble. Ce texte confirme la lecture de la pensée de Lévi-Strauss que nous venons d'esquisser :

> « Admettre que le rapport entre les deux soit lui-même sensible (qu'une graine en forme de dent préserve contre les morsures de serpent, qu'un suc jaune soit un spécifique des troubles biliaires, etc.) vaut, à titre provisoire, mieux que l'indifférence à toute connexion ; car le classement, même hétéroclite et arbitraire, sauvegarde la richesse et la diversité de l'inventaire (…). »[833]

La proposition « le bec de pic va avec (ou guérit) les maux de dents » n'est donc pas, apparemment, une *vérité de fait*, mais une *règle* servant à introduire un ordre, en apparence arbitraire, dans la représentation de la réalité. Ou encore, c'est une règle d'association entre des éléments, lesquels, en trouvant une place, même arbitraire, dans la classification totémique, échappent à l'oubli. Le rapport entre le bec de pic et la dent de l'homme est peut-être établi de manière « provisoire », comme le dit ici Lévi-Strauss, et donc voué à être remplacé par le rapport que ces deux éléments entretiennent naturellement ; reste qu'il n'est jamais exclu que le classement dont ce rapport fait partie soit « hétéroclite et arbitraire ». La présomption d'arbitraire qui pèse sur le structuralisme ne paraît donc pas infondée.

*

Ajoutons, enfin, que si le contenu de cette proposition ne correspond pas à la réalité, ou ne vise pas à la décrire – si donc cette proposition ne peut être ni vraie ni fausse –, ce n'est pas seulement parce qu'elle serait à comprendre comme un *performatif*[834], déguisé en affirmation. Cette proposition peut, certes, dissimuler l'*ordre* du médecin, ou le *conseil* du chaman, de soigner les dents avec un bec de pic : elle peut, sous ce rapport, être considérée comme un performatif – un ordre, un conseil, etc. Considérée comme un performatif, cette proposition n'entretient, cela est évident, aucun rapport d'équivalence avec la réalité.

---

[833] *PS*, p.25.

[834] Sans nous étendre sur le sujet, rappelons que les performatifs n'ont pas de conditions de vérité : les propositions de ce type « ne ‘‘décrivent’’, ne ‘‘rapportent’’, ne constatent absolument rien, ne sont pas ‘‘vraies ou fausses’’ » (Austin, *Quand dire, c'est faire*, p.40). À propos de phrases prononcées par une personne autorisée, telles que « excusez-moi », « je vous déclare mari et femme », « bienvenue à bord », etc., l'on ne peut ni estimer qu'elles sont vraies, ni estimer qu'elles sont fausses. Prétendre le contraire, c'est être victime de ce qu'Austin appelle « l'illusion descriptive » (*ibid.*, p.39), qui conduit à apprécier l'ensemble des énoncés du langage à l'aune d'un critère unique – à savoir, le critère d'après lequel l'on apprécie une proposition telle que « il pleut aujourd'hui ». Or, l'énonciation des phrases du type « performatifs » équivaut à l'exécution d'une action, et non à une description de la réalité. Elles ne sont donc pas du même type que la phrase « il pleut aujourd'hui ».

Cependant, Lévi-Strauss précise bien, dans le texte que nous venons de citer, que la formulation thérapeutique de cette proposition n'en est qu'une parmi d'autres (« congruence dont la formule thérapeutique ne constitue qu'une application hypothétique, parmi d'autres »). Ainsi, ce n'est pas seulement parce que cette proposition peut être considérée comme un performatif, qu'elle n'a pas de valeur de vérité : c'est parce qu'elle ne vise tout simplement pas à décrire la réalité. Elle remplit une autre fonction – à savoir, introduire de l'ordre dans les représentations qu'une société se forge de l'univers, plutôt que fournir une description de celui-ci.

Mais, dit Lévi-Strauss, c'est un ordre « quel qu'il soit », que les propositions de ce type introduisent dans l'univers. Raison pour laquelle, comme nous allons à présent l'étudier, son structuralisme a été accusé de faire un usage excessif du principe de l'arbitraire.

1.1.2. Le structuralisme accusé (Pavel)

La proposition « le bec de pic guérit les maux de dents » paraît relier *arbitrairement* des concepts, comme Hubert et Mauss le prétendaient au sujet des jugements magiques. Il n'y aurait donc pas de différence de nature entre la proposition « le bec de pic guérit les maux de dents » (Lévi-Strauss) et la proposition « la racine jaune guérit la jaunisse » (Hubert et Mauss)[835]. D'après cette interprétation, Lévi-Strauss s'inscrirait dans la lignée de l'approche conventionnaliste de Mauss, de l'héritage duquel il se réclame expressément. La théorie des classifications totémiques élaborée dans *La Pensée sauvage* reposerait sur un principe que Mauss, tout au long de son œuvre, énonçait sans ambages : « [il] n'y a rien de plus arbitraire, de plus variable ni de plus extraordinaire que les classifications »[836]. *Idem* pour les classifications totémiques de Lévi-Strauss : il y a, en elle, quelque chose d'incomparablement « arbitraire », « variable » et « extraordinaire » (« extraordinaire », au sens où l'arbitraire qui préside à leur élaboration en rend bizarres, imprévisibles et contingents la forme et le contenu).

Ainsi, Lévi-Strauss, qui transplante dans le champ de l'anthropologie les principes d'une méthode analogue à celle de la linguistique et de la phonologie structurales, et analogue à celle de Mauss – ferait fond sur un principe de l'arbitraire formellement identique au principe saussurien de l'arbitraire du signe. C'est pour ce motif que son anthropologie a très souvent été récriminée.

Pour rendre compte de ces critiques, prenons l'exemple de celle que formule à son encontre Pavel, dans *Le Mirage linguistique*. Selon Pavel, Lévi-Strauss insisterait sur « la primauté de la linguistique en science humaine – afin d'enlever à l'emprunt méthodologique tout caractère

[835] Au sujet de cette proposition, nous renvoyons aux analyses menées au cours de notre chapitre 3.

[836] *ME*, p.339.

problématique, afin donc d'éviter le questionnement sur les conséquences épistémologiques du principe de l'arbitraire en anthropologie. »[837] Lévi-Strauss arguerait de la supériorité épistémologique de la linguistique structurale[838], afin de faire usage du principe de l'arbitraire dans le champ de l'anthropologie, sans avoir à s'en justifier : la linguistique structurale réussit en se servant de ce principe, l'anthropologie doit donc faire usage de ce principe si elle veut réussir. Une sorte d'argument d'autorité, en somme. *Lévi-Strauss se servirait arbitrairement du principe de l'arbitraire*.

Or, poursuit Pavel, « pendant qu'entre le son /arbr/ et le sens ''arbre'' aucune linguistique n'a jamais tenté d'établir autre chose qu'une alliance fortuite, les seules hésitations de l'anthropologie concernent la nature des liens de motivation entre les produits culturels et leur sens, et non point l'existence de tels liens. »[839] Contrairement à ce qu'avance Lévi-Strauss, une analogie entre la méthode anthropologique et la méthode linguistique est infondée, puisque les phénomènes culturels ne sont pas homogènes aux phénomènes linguistiques : le lien entre le signifiant et le signifié n'est pas motivé, contrairement au lien entre le sens d'un phénomène culturel et sa modalité d'expression. Par exemple, les signes de politesse sont, comme le dit Saussure, « doués souvent d'une certaine expressivité naturelle »[840] : il ne présentent donc pas le même degré d'arbitraire que les signes de la langue. Ainsi le principe saussurien de l'arbitraire du signe n'a-t-il pas son pendant dans le champ de l'anthropologie.

En fin de compte, Pavel estime que Lévi-Strauss se servirait du principe de l'arbitraire du signe « comme d'un levier pour détacher les faits anthropologiques de tout réseau de motivation accepté – ou acceptable – par la tradition disciplinaire »[841]. Ce faisant, Lévi-Strauss irait, tout simplement, à l'encontre du bon sens, car il est évident que les phénomènes culturels au sein d'une même culture sont reliés les uns aux autres par des liens de *motivation*, et que le lien entre leur sens et la manière dont ils sont exprimés est également motivé.

On ne saurait donc faire reposer l'étude des phénomènes culturels sur un principe analogue au principe saussurien de l'arbitraire du signe. L'adhésion sans réserve de Lévi-Strauss au principe de l'arbitraire doit lui être reprochée. Pavel est l'un des chantres de cette critique, mais il est loin d'être le seul ; c'est sans doute même une des critiques les plus récurrentes du structuralisme[842].

---

[837] Pavel, *Le Mirage linguistique*, p.44.

[838] La rigueur et les succès scientifiques de la linguistique et de la phonologie structurales font régulièrement l'objet de louanges de la part de Lévi-Strauss. Cf., par exemple, *AS*, p.43.

[839] *Ibid*., p.42.

[840] Saussure, *ibid*., p.101.

[841] *Ibid*., p.44. La « tradition disciplinaire » comprend les explications causalistes, les explications diffusionnistes, ou encore les explications fonctionnalistes (cf. *ibid*., p.43).

[842] Notons qu'*a contrario*, on aura parfois fait le reproche inverse à Lévi-Strauss : on lui aura reproché de négliger le caractère arbitraire des phénomènes culturels. C'est la critique de Derrida : en affirmant

Pour terminer, appliquons ces critiques à la considération lévi-straussienne de la proposition « le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents ». Lévi-Strauss soutiendrait que le lien entre les deux concepts (« bec de pic » et « maux de dents ») serait arbitrairement établi, à l'instar du lien, *mutatis mutandis*, qui unit le concept « cheval » et l'image acoustique « cheval »[843]. Or, le caractère arbitraire de ce lien ne serait jamais démontré par Lévi-Strauss, qui le postulerait lui-même arbitrairement, pour la raison qu'il a permis à la linguistique d'accomplir des progrès scientifiques considérables. Ce faisant, il se couperait de la tradition de sa discipline, laquelle n'aurait jamais douté de l'existence d'un « réseau de motivation », pour reprendre l'expression de Pavel : si certaines sociétés traditionnelles ‘‘font aller ensemble’’ le bec de pic et la dent de l'homme, c'est parce que le lien unissant le bec de pic et la dent de l'homme est naturel, ou plus ou moins naturel – c'est-à-dire plus ou moins motivé, et non parfaitement arbitraire.

*

Nous venons d'exposer brièvement les critiques de Pavel, à l'endroit d'un Lévi-Strauss victime du « mirage linguistique ». Pourtant, ces critiques ne sont pas toujours parfaitement fondées. En effet, contrairement à ce que prétend Pavel, Lévi-Strauss n'a jamais admis, tel quel, le principe saussurien de l'arbitraire du signe – ni dans le domaine de la linguistique, ni donc, *a fortiori*, dans le domaine de

---

que l'anthropologie a pour objet les « peuples sans écriture », Lévi-Strauss ignorerait, ou rejetterait l'idée que *toute institution repose sur de l'arbitraire*. Derrida soutient, en effet, que le principe de l'arbitraire du signe, et celui de la différence comme unique fondement de la valeur des signes, sont conditionnés par le concept de « trace » – *i.e.* « l'écriture au sens large », que Derrida distingue de la « graphie », c'est-à-dire de tel ou tel système particulier d'écriture. Dès lors, il est problématique de considérer qu'il peut exister des *peuples sans écriture*, puisque cela revient à concevoir des *institutions sans arbitraire*, donc des *peuples sans institutions* : si « ‘‘écriture’’ signifie inscription et d'abord institution durable d'un signe (et c'est le seul noyau irréductible du concept d'écriture), l'écriture en général couvre tout le champ des signes linguistiques. (…) L'idée même d'institution – donc d'arbitraire du signe – est impensable avant la possibilité de l'écriture et hors de son horizon » (*De la Grammatologie*, p.63). Le concept de « peuples sans écriture » équivaut au concept de « sociétés sans institutions » : Lévi-Strauss n'aurait donc pas assez reconnu que l'arbitraire est au fondement de toute société. – Récemment, les analyses de Derrida ont fait l'objet d'une attention nouvelle : Déléage, dans *Lettres mortes. Essai d'anthropologie inversée*, a proposé de distinguer entre les « écritures intégrales » et les « écritures sélectives ». Les premières « sont intégrales dans la mesure où elles inscrivent tous les mots d'un discours donné » ; les secondes « inscrivent les seuls mots d'un discours donné qu'elles ont rigoureusement sélectionné, selon des règles précises » (p.137). Son but est de démontrer qu'il existe un système d'écriture y compris chez les peuples dont on estime traditionnellement qu'ils n'écrivent pas. Déléage relit la « Leçon d'écriture » de Lévi-Strauss : il émet l'hypothèse selon laquelle le chef nambikwara qui trace des lignes sinueuses sur un papier et fait mine de les lire pour indiquer quels objets doivent être donnés en échanges des cadeaux apportés par Lévi-Strauss, loin de singer sans la comprendre l'écriture de l'ethnographe, ferait en fait usage d'une écriture sélective (*ibid.*, p.49*sq.*).

[843] « Concept » et « image acoustique », ou « signifié » et « signifiant », sont des termes du vocabulaire de Saussure. Cf. Saussure, *op.cit.*, p.97*sq.*

l'anthropologie. Bien plutôt, il a progressivement remis en question, au fil de son travail, ce principe saussurien de l'arbitraire du signe[844]. Aux yeux de Lévi-Strauss, le principe saussurien de l'arbitraire du signe ne peut ni servir de principe fondamental de la linguistique, ni, *a fortiori*, être transplanté dans le champ de l'anthropologie, ainsi que nous l'exposerons à présent.

Ainsi, *il n'y a rien d'arbitraire, du moins rien de parfaitement arbitraire, dans le fait de ''faire aller ensemble'' le bec de pic et la dent de l'homme*.

1.2. Le rejet du principe de l'arbitraire du signe comme présupposition transcendantale

1.2.1. Arbitraire de l'extérieur, nécessité de l'intérieur

Dans son ''Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss'', après avoir rapporté un passage où Mauss affirme que le *mana* relie des choses choisies « d'une façon arbitraire », Lévi-Strauss déplore les difficultés que l'assimilation des phénomènes sociaux au *langage*, et des *conventions de langue* à des *conventions arbitraires*, a engendrées :

> « Aussi décisive qu'ait été la démarche de Mauss assimilant les phénomènes sociaux au langage, elle devait, sur un point, mettre la réflexion sociologique en difficulté. Des idées telles que celles exprimées dans cette citation [*i.e.* une citation de Mauss dans laquelle celui-ci soutient que le *mana* relie des choses de manière arbitraire] pouvaient, en effet, invoquer à leur profit ce qui devait, pendant longtemps, être considéré comme le rempart inexpugnable de la linguistique saussurienne : c'est-à-dire la théorie de la nature arbitraire du signe linguistique. Mais il n'est pas, non plus, de position qu'il soit aujourd'hui plus urgent de dépasser. »[845]

C'est précisément cette notion d' « arbitraire » que Lévi-Strauss réprouve – rejetant le principe saussurien de l'arbitraire du signe, et dénonçant le caractère non scientifique de l'arbitraire maussien[846]. Il n'est donc pas très juste de lui faire le procès que lui font Pavel, et d'autres dans la même veine que lui.

---

[844] Sur cette évolution de la pensée de Lévi-Strauss, cf. Benoist, ''Le « dernier pas » du structuralisme : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique'', p.59*sq*. Cf. également Mounin, *Introduction à la sémiologie*, p.210-212.

[845] *IOMM*, in Mauss, *SA*, p. XLV.

[846] Cf. *ibid.*, p. XLV : « [les] notions de sentiment, de fatalité, de fortuité et d'arbitraire ne sont pas des notions scientifiques. »

Pour remettre en cause le principe saussurien de l'arbitraire du signe, Lévi-Strauss s'appuie sur l'article que publie Benveniste, en 1939, sur la ''Nature du signe linguistique''. Un argument, dans ce texte de Benveniste, nous intéressera tout particulièrement : cet argument permet de *réhabiliter l'idée de nécessité, contre celle d'arbitraire*. En récusant le principe saussurien de l'arbitraire du signe, Lévi-Strauss pourra de nouveau faire droit à la nécessité dans le champ de l'anthropologie – non pas la nécessité telle que la conçoit l'approche conventionnaliste, c'est-à-dire l'obligation d'admettre et de croire à ce qui a collectivement et arbitrairement été choisi, mais une nécessité inscrite dans les choses – dont nous tâcherons de rendre compte.

Selon Benveniste, Saussure aurait formulé son principe de l'arbitraire du signe afin de répondre au constat, évident, selon lequel une même réalité se voit désignée au moyen de signes différents, selon les différentes langues – aucune langue ne pouvant prétendre être un meilleur système de dénomination de la réalité qu'une autre. Ainsi, « [de] l'universelle dissemblance, on conclut à l'universelle contingence »[847]. Par exemple, on appelle « chien » ce que les Anglais appellent « dog » – ce qui prouverait que le rapport entre le signe et ce qu'il désigne est parfaitement arbitraire.

Or, Benveniste démontre que le point de vue pour lequel vaut cette conclusion, selon laquelle le lien qui unit le signifié au signifiant est arbitraire, est celui de *l'observateur de la langue*, et non celui du *locuteur de la langue*. L'observateur constate « du dehors », « sous le regard impassible de Sirius »[848], la diversité des langues : or, quand on les observe *de l'extérieur*, le fonctionnement des langues paraît, effectivement, reposer sur le principe de l'arbitraire du signe. Cependant, considérée *de l'intérieur*, c'est-à-dire du point de vue du *locuteur* d'une langue ou de l'*interlocuteur*, et abstraction faite de la diversité des langues – une langue cesse d'apparaître comme un agencement arbitraire de correspondances arbitraires entre des signifiants et des signifiés. L'arbitraire se manifeste du point de vue de l'observateur *extérieur* à la langue, et non du point de vue, *interne* à la langue qu'il parle, du locuteur. Du point de vue du locuteur, et pour cette seule raison que c'est *sa* langue, le rapport entre le signifiant et le signifié paraît *nécessaire* – comme Saussure lui-même, du reste, l'admet[849].

*

Il n'y a donc d'arbitraire que pour celui qui n'est pas concerné, ou qui n'est pas soumis à cet arbitraire. Par exemple, pour une personne qui parle français, le signifiant « chien » fait *nécessairement* naître la représentation (ou le signifié) « chien » ; pour une personne qui parle anglais, le mot « dog » fait *nécessairement* naître l'idée d'un chien. « Entre le signifiant et le signifié », écrit Benveniste, « le

[847] Benveniste, ''Nature du signe linguistique'', in *Problèmes de linguistique générale I*, p.51.

[848] *Ibid.*

[849] Cf. Saussure, *ibid.*, p.157 : « [la] langue est encore comparable à une feuille de papier : la pensée est le recto et le son le verso ; on ne peut découper le recto sans découper en même temps le verso ». Ce qui veut dire que le lien qui unit la pensée (le recto) et le son (le verso) est *nécessaire*, et non *arbitraire*.

lien n'est pas arbitraire ; au contraire, il est *nécessaire*. »[850] En revanche, si l'on compare de l'extérieur la langue française et la langue anglaise, le lien entre les signifiants « chien » et « dog », et le signifié, paraît tout arbitraire.

Réhabilitation de la nécessité, contre le principe saussurien de l'arbitraire du signe. Réhabilitation de la nécessité, ou plutôt nouvelle conception de la nécessité : une *conception anthropologique de la nécessité*, puisqu'elle est justifiée sur la base du point de vue des hommes pour lesquels les règles suivies sont nécessaires. Autrement dit, on ne peut pas rendre compte de la nécessité du lien entre le signifiant et le signifié, en faisant l'économie du point de vue des êtres humains pour lesquels ce lien est un lien nécessaire.

Sur ce point précis, on songe à la manière qu'a Wittgenstein de défendre sa propre conception anthropologique de la nécessité, laquelle est bien une conception de la *nécessité*, et même la conception d'une *nécessité stricte* – bien qu'elle soit justifiée de manière *anthropologique*[851]. Bouveresse résume ainsi la pensée de Wittgenstein :

> « [C'est] seulement pour quelqu'un qui accorde à la nécessité le genre de reconnaissance purement externe qui se réduit à la constatation d'un simple fait anthropologique (''Les hommes (ou tels ou tels hommes) ont adopté comme règle que 2+2=4''), que la nécessité s'évanouit. Du point de vue de la reconnaissance interne, c'est-à-dire pour quelqu'un qui a adopté effectivement la règle, la nécessité existe bel et bien et elle est aussi stricte que possible. »[852]

Du point de vue de l'homme qui suit des règles, comme celles du calcul ou de la logique, ces règles ne sont pas arbitraires, mais nécessaires. Et même si *l'on ne peut justifier cette nécessité autrement qu'en se fondant sur l'humaine reconnaissance de cette nécessité*, il n'en demeure pas moins que cette nécessité est une nécessité stricte. Nécessité stricte, car, pour quelqu'un qui obéit à ces règles, ces règles sont strictement nécessaires. C'est le point de vue de l'observateur, *extérieur* à un système de règles, sur la nécessité *interne* de ce système de règles, qui fait s'évanouir la nécessité : elles paraissent être de pures conventions, seulement quand on ne les suit pas.

Ce qu'affirme ici Wittgenstein au sujet du calculateur, Lévi-Strauss pourrait l'affirmer au sujet du *bricoleur* : c'est seulement du point de vue de l'intérieur, c'est-à-dire du point de vue du bricoleur s'affairant avec ses outils dans sa dépendance, que la nécessité existe ou est reconnue comme telle. Vu

---

[850] Benveniste, *ibid*., p.51.

[851] De la même manière, même si les relations logiques que Lévi-Strauss dégage relèvent d'une « ethnologique » (*TA*, p.38), il s'agit néanmoins de relations logiques *nécessaires*, et *strictement nécessaires* – bien que l'on ait affaire à une *conception anthropologique de la nécessité*, dont nous dégagerons au fur et à mesure les caractéristiques.

[852] Bouveresse, *La Force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, p.50.

de l'extérieur, le nombre et la composition de l'ensemble des outils dont il se sert semblent n'obéir à aucune loi – du moins semblent n'obéir à aucune loi autre qu'arbitraire.

Appliquons, alors, cette conception de la nécessité aux classifications totémiques : il paraît arbitraire, par exemple, de faire aller ensemble le bec de pic et la dent de l'homme. Mais cette impression d'arbitraire provient, d'une part, du fait que cette relation est isolée du contexte classificatoire qui la justifie. Cette impression d'arbitraire provient, d'autre part, du fait que sa nécessité ne peut être reconnue que si l'on adopte l'ordre classificatoire de la classification dont elle fait partie : pour l'individu dont c'est la classification, ce rapport entre le bec de pic et la dent de l'homme n'est pas arbitraire. Le lien qui fait ''aller ensemble'' le bec de pic et la dent de l'homme est nécessaire. Ainsi, si un individu opère un rituel en vue de soigner des maux de dents avec un bec de pic, il croira que le bec de pic est *la cause naturelle et nécessaire* de la guérison : « *pour celui qui l'accomplit*, elle [*sc*. l'opération magique] présente la même nécessité que l'enchaînement des causes naturelles »[853]. *Pour celui qui l'accomplit*, la liaison n'est pas vécue, ou comprise, comme étant arbitraire : elle est nécessaire.

Ainsi, les rapports nécessaires institués par un système sémiologique, tel qu'un système de classification totémique, ne peuvent être découverts qu'à la condition que l'on étudie le système *de l'intérieur*, du point de vue de ceux qui l'ont adopté. Raison pour laquelle, écrit Lévi-Strauss, « [quand] on étudie des sociétés différentes, il peut être nécessaire de changer de système de référence »[854], autrement dit, il peut être nécessaire d'adopter le système de référence de la société qu'on étudie – de ne pas demeurer *extérieur* à lui.

*

En résumé, malgré les apparences, et malgré les accusations (telles que celles de Pavel, que nous avons brièvement exposée), l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss rompt, d'une part, avec le conventionnalisme de Mauss, selon lequel tous les phénomènes culturels sont arbitraires. D'autre part, elle ne repose pas sur un principe analogue au principe saussurien de l'arbitraire du signe. Avec ce rejet de l'arbitraire, il y va de la possibilité même de son anthropologie : si, en effet, les phénomènes culturels étaient arbitraires, ils ne pourraient faire l'objet d'aucune science.

De la linguistique structurale – plus précisément : de la phonologie structurale –, Lévi-Strauss hérite donc moins du principe de l'arbitraire du signe, que de l'idée selon laquelle *les lois des systèmes linguistiques sont des lois nécessaires* : « pour la première fois, une science sociale [*sc*. la phonologie structurale] parvient à formuler des relations nécessaires. »[855] *La reconnaissance lévi-straussienne d'une homologie entre les phénomènes linguistiques et les phénomènes culturels n'a donc pas vocation à*

[853] *PS*, p.292 ; nous soulignons.

[854] *Entretiens avec Georges Charbonnier*, p.17.

[855] *AS*, p.46.

cautionner le principe de l'arbitraire dans le champ de l'anthropologie, mais à y introduire la nécessité. Si c'était à l'arbitraire que cette homologie donnait un pouvoir absolu, la science des phénomènes culturels serait tout simplement impossible. C'est ce que nous justifierons à présent.

1.2.2. Apparence d'arbitraire et limitation de l'arbitraire

Pour Lévi-Strauss, *la condition même de possibilité de la compréhension anthropologique réside dans le dépassement de l'apparence d'arbitraire, sous laquelle les phénomènes culturels se présentent, de prime abord et le plus souvent* : c'est le premier devoir qui incombe à l'anthropologue, que de « réduire des données apparemment arbitraires à un ordre »[856]. Autrement dit, de mettre en ordre ce qui se présente, de prime abord, dans le désordre, ou de substituer la motivation à l'arbitraire. C'est là son premier devoir, puisque c'est la condition de possibilité d'une étude rationnelle et scientifique des phénomènes sociaux et culturels.

En effet, le travail de l'anthropologue consiste à découvrir les lois *nécessaires* et *universelles* qui gouvernent les opérations de l'esprit[857] – universalité et nécessité qu'exclut logiquement l'assimilation de l'activité de l'esprit à une activité libre et arbitraire. Présence de l'arbitraire et usage du principe de l'arbitraire impliquent absence de lois nécessaires et universelles, et donc inanité d'une science de la culture. En effet, nulle loi ne règlerait *nécessairement* les opérations de l'esprit, si l'esprit produisait *arbitrairement* ses objets ; et nulle loi ne serait *universelle*, si l'activité de l'esprit était arbitraire, puisque l'arbitraire garantit la singularité. Considérer que l'esprit fait arbitrairement ‘‘aller ensemble’’ le bec de pic et la dent de l'homme, c'est oblitérer la conception selon laquelle ses opérations seraient réglées par des lois universelles et nécessaires, dont l'anthropologie cherche à faire l'étude, dans un esprit de positivité, autant que faire se peut.

Ainsi, même si tout, dans un système sémiologique, tel qu'un système de classification totémique, ne saurait être complètement motivé, Lévi-Strauss soutient que les phénomènes culturels ne sont arbitraires qu'*en apparence*. Ce n'est qu'en apparence que l'on fait arbitrairement ‘‘aller ensemble’’ le bec de pic et la dent de l'homme : en réalité, la loi qui régit cette opération de la pensée totémique est nécessaire, et le produit de cette opération ne doit rien, ou très peu, au hasard.

Lévi-Strauss rejoint, sur ce point, Durkheim – lequel estimait que le sentiment selon lequel les faits sociaux sont arbitraires, ne provient pas de ces faits eux-mêmes, mais seulement du manque

[856] *CC*, p.18 ; cf. également *TT*, p.60 : « l'ordre qui s'introduit dans un ensemble au premier abord incohérent n'est ni contingent, ni arbitraire. »

[857] C'est la phonologie structurale qui inspire à Lévi-Strauss le programme de son anthropologie – à savoir : découvrir des « lois générales » et « formuler des relations nécessaires » (*AS*, p.46).

d'approfondissement dans l'analyse des données. Ce manque d'analyse rend aveugle à la « constance », à la « régularité », et donc, en fin de compte, à l'« objectivité »[858] de ces faits. Pour Lévi-Strauss, comme pour Durkheim, l'arbitraire des phénomènes sociaux et culturels n'est qu'apparent. Les phénomènes culturels, les productions de l'esprit, peuvent, certes, être *imprévisibles* ; elles ne sont pas, pour autant, arbitraires[859]. On ne pouvait pas prévoir, ou postuler *a priori*[860], que certaines classifications feraient ''aller ensemble'' le bec de pic et la dent de l'homme, par exemple ; pourtant, cette association n'a rien d'arbitraire, malgré les apparences.

Elle n'a rien d'arbitraire, en effet, parce que le besoin d'ordre, et la mise en ordre – en quoi consiste la science, aux yeux de Lévi-Strauss[861] – n'ont rien d'arbitraire : l'esprit, d'une part, a nécessairement un besoin d'ordre[862] – c'est là une loi de sa nature ; d'autre part, l'ordre qu'il introduit dans l'univers n'y est pas introduit n'importe comment, mais sous la contrainte de lois nécessaires, qui règlent ses opérations. Nous approfondirons, plus tard, notre compréhension de ces lois nécessaires de l'esprit.

*

Les phénomènes culturels, avons-nous affirmé, ne sont pas immotivés. Toutefois, il ne faudrait pas nier, non plus, que ces phénomènes contiennent une part d'arbitraire. Cela est indéniable – l'arbitraire étant au fondement de toute institution. Même si, par exemple, ce n'est pas arbitrairement que le bec de pic et la dent de l'homme sont associés, rien ne contraint une société à faire aller ensemble le bec de pic et la dent de l'homme.

Arbitraire indéniable, donc. Néanmoins, aux yeux de Lévi-Strauss, cet arbitraire est *modéré*. L'anthropologie structurale fait un usage du principe de l'arbitraire, mais qui n'a rien d'exorbitant. En cela, sa méthode et ses fondements théoriques ne sont pas ceux de la linguistique de Saussure, que Lévi-Strauss se serait contenté de transplanter, au gré d'une analogie, dans le champ de l'anthropologie : il faut, en effet, relever, entre l'arbitraire tel que le théorise Lévi-Strauss, et l'arbitraire tel que le théorise

[858] Ces formules sont celles de Durkheim, in *RMS*, p.36.

[859] Cf. Lévi-Strauss, *AS*, p.37 : l'ethnologie entend découvrir « une architecture logique à des développements historiques qui peuvent être imprévisibles, sans être jamais arbitraires. » Voir l'exemple du pélican, dont le rôle symbolique est déterminé « sans que rien puisse le suggérer à l'avance » (*PS*, p.79), c'est-à-dire de manière totalement imprévisible *a priori*.

[860] Lévi-Strauss édicte expressément ce principe général de la théorie des classifications totémiques : « *le principe d'une classification ne se postule jamais* » (*PS*, p.79).

[861] Cf. *PS*, p.16, où Lévi-Strauss rapporte le propos de Simpson : « la science se réduit à une mise en ordre… ».

[862] Cf., par exemple, *PS*, p.17 : « cette exigence d'ordre (…) est à la base de toute pensée ».

Saussure – lequel opère une distinction entre « l'arbitraire absolu » et « l'arbitraire relatif »[863] –, une différence théorique, qui n'est point dédaignable.

La différence est celle-ci : pour Saussure, la langue va « de l'arbitraire à la motivation », alors que, pour Lévi-Strauss, les systèmes sémiologiques vont « de la motivation à l'arbitraire »[864]. Dans les systèmes qu'étudie Lévi-Strauss, c'est ce qui est *motivé* – à savoir, les « schèmes conceptuels », ou encore « la simple opposition binaire » – qui est premier. Même si l'opération de la pensée totémique consiste à opposer des termes *arbitrairement* choisis ou *arbitrairement* définis, le principe de l'opposition, en lui-même, est puissamment *motivé* : il *faut nécessairement* que les classifications opposent – sinon elles n'existent pas.

Pour Lévi-Strauss, l'arbitraire n'est donc pas *à l'origine* – au sens historique ou au sens logique – des systèmes de classification ; il n'est pas *premier*, il n'est pas un *principe* : il apparaît au cours de l'évolution des classifications et des sociétés, à mesure que celles-ci intègrent des éléments nouveaux à leurs systèmes de classification[865]. *A contrario*, dans les systèmes linguistiques tels que les conçoit Saussure, le caractère arbitraire du lien qui unit le signifiant au signifié est premier[866]. Dans la théorie de Saussure, c'est l'immotivité qui est première ; dans celle de Lévi-Strauss, c'est la motivation qui est première.

Mais cette différence, non négligeable, entre la théorie de Lévi-Strauss et celle de Saussure, ne doit pas faire oublier une ressemblance, qui n'est pas non plus ténue : l'arbitraire de Lévi-Strauss et celui de Saussure se ressemblent, en ce que *cet arbitraire doit être modéré, afin qu'une science soit possible*.

Saussure, en effet, estimait que les langues devaient être abordées du point de vue de la *limitation de l'arbitraire*. Il ne voyait pas dans le mécanisme des langues l'application d'un *arbitraire*

[863] Cf. Saussure, *op.cit.*, p.180*sq*. Cette distinction entre les deux espèces d'arbitraire permet à Saussure d'estimer le degré de motivation des signes dans les langues, et d'opposer les langues *lexicologiques* (qui présentent le plus haut degré d'immotivité) et les langues *grammaticales* (qui présentent le plus haut degré de motivation). La distinction est reprise par Lévi-Strauss : cf. *PS*, p.206*sq*.

[864] *PS*, p.207.

[865] Plus l'on s'éloigne – dans le sens d'une *distance historique*, par rapport au moment où la classification est née, ou dans le sens d'une *distance logique*, vers les termes les plus singuliers des classifications – des *oppositions binaires* sur la base desquelles se sont constituées les classifications, plus l'arbitraire grandit. Cf. *PS*, p.206-207. « [Au] fur et à mesure que l'attention se déplace vers des étages plus élevés, la part de la motivation s'affaiblit, et celle de l'arbitraire augmente » (*ibid*., p.211).

[866] Cf. Saussure, *op.cit*., p.100*sq*.

absolu, mais d'un *arbitraire relatif* seulement. À ses yeux, les langues se constituent sur la base du principe de l'arbitraire du signe, puis évoluent dans le sens d'une « limitation de l'arbitraire »[867] :

> « Tout ce qui a trait à la langue en tant que système demande, c'est notre conviction, à être abordé de ce point de vue, qui ne retient guère les linguistes : la limitation de l'arbitraire. C'est la meilleure base possible. En effet tout le système de la langue repose sur le principe irrationnel de l'arbitraire du signe qui, appliqué sans restriction, aboutirait à la complication suprême ; mais l'esprit réussit à introduire un principe d'ordre et de régularité dans certaines parties de la masse des signes, et c'est là le rôle du relativement motivé. »[868]

Saussure ne fait pas reposer sa théorie des systèmes linguistiques sur un principe immodéré de l'arbitraire du signe. La raison en est que ce principe est « irrationnel » : si le mécanisme de la langue était entièrement irrationnel, il ne serait pas possible d'en faire la science. Il n'y a pas de science de ce dont le mécanisme est de bout en bout chaotique. Le principe saussurien de la « limitation de l'arbitraire » a donc pour fonction de *corriger*[869] le principe de l'arbitraire du signe : sans cette correction, les langues seraient considérées comme des systèmes irrationnels de bout en bout, ce qui est inconcevable – un *système* ne pouvant pas n'être motivé nulle part. Saussure affirme que « tout le système de la langue repose sur le *principe irrationnel* de l'arbitraire du signe » ; c'est pour lutter contre cette irrationnalité qu'il invoque le principe de la limitation de l'arbitraire, comme fondement de l'étude de la langue comme système[870].

Quant à Lévi-Strauss, s'il met au rebut le principe de l'arbitraire, c'est aussi, et surtout, pour garantir le caractère *rationnel* des phénomènes sociaux et culturels, et donc la possibilité d'en faire la science. L'anthropologie commence, en effet, par cette *présupposition*, selon laquelle *tout arbitraire apparent doit pouvoir être réduit à un ordre* : en garantissant la rationalité des phénomènes étudiés par l'anthropologie, cette présupposition garantit la possibilité de les étudier. Le principe de la limitation de l'arbitraire est donc au fondement de l'étude anthropologique des phénomènes culturels.

*

Ainsi Lévi-Strauss oppose-t-il à l'approche conventionnaliste des phénomènes culturels, selon laquelle tous les phénomènes culturels reposent sur de l'arbitraire, une théorie exactement contraire :

---

[867] Saussure explique cette limitation de l'arbitraire par le fait que les rapports « associatifs » et « syntagmatiques » contribuent à conférer aux signes une partie de leur « valeur ». Cf. Saussure, *ibid*., p.182.

[868] Saussure, *ibid*., p.182. – Cf. Lévi-Strauss, *AS*, p.110 : « le signe linguistique est arbitraire *a priori*, mais [il] cesse de l'être *a posteriori*. »

[869] Cf. Saussure, *ibid*., p.182-183, qui comprend la « limitation de l'arbitraire » comme une « correction partielle d'un système naturellement chaotique ».

[870] Nous reviendrons sur cette notion de « système » au cours de notre chapitre 6.

l'arbitraire n'est qu'apparent, il n'est pas générateur des phénomènes culturels. L'anthropologie structurale repose tout entière sur le principe d'une limitation de l'arbitraire. *L'arbitraire n'est qu'apparent, et il faut le limiter*.

Ce faisant, l'anthropologie structurale devient la cible d'une critique, elle aussi récurrente, à l'instar de celle de Pavel, dont nous faisions état plus haut. Il ne s'agit plus de soutenir, comme le fait Pavel, que Lévi-Strauss, transplantant dans sa discipline le principe saussurien de l'arbitraire du signe, verrait de l'arbitraire partout. Au contraire, il s'agit désormais de soutenir que Lévi-Strauss, cherchant à réduire au maximum l'arbitraire, trouverait de l'ordre et de la motivation partout. « Trop d'arbitraire ! » – reprochait-on à Lévi-Strauss tout à l'heure. « Trop de motivation ! », s'entend-il reprocher à présent[871].

Non seulement le structuralisme introduirait arbitrairement de l'ordre dans le désordre des phénomènes culturels dont il fait la théorie, mais il confondrait cet ordre, qu'il a construit, avec l'ordre effectif qu'il cherche à décrire[872] : il prendrait ses constructions théoriques arbitraires pour la réalité, oubliant que ce sont seulement des constructions – et que ce sont seulement des constructions arbitraires.

Cette critique est évoquée par Sperber, entre autres, dans *Le Symbolisme en général*, dans le but de prendre – une fois n'est pas coutume – la défense du structuralisme[873]. Résumons brièvement l'argument.

Pour les confronter aux errements auxquels les mène leur désir excessif de motivation, l'on imagine que l'on donne à des structuralistes une liste de cinquante mots choisis arbitrairement. Selon cette expérience de pensée, les structuralistes finiront toujours par introduire dans cette liste un ordre intelligible, c'est-à-dire un ensemble d'oppositions, d'inversions, etc. Autrement dit, ils finiront toujours par réduire l'arbitraire, qui n'est, selon eux, qu'apparent, afin de lui substituer un ordre, ou des liens de motivation. Or, il est hautement improbable que ces structuralistes organisent cette liste arbitraire de cinquante mots de la même manière : certains en ordonneront les termes selon des rapports d'inclusion et d'exclusion, d'autres, selon des rapports de ressemblance, etc. Ainsi, l'ordre, qu'ils substituent à l'arbitraire, s'y substitue arbitrairement. *À trop vouloir établir des liens de motivation, à trop vouloir substituer le motivé à l'immotivé, les structuralistes substituent, en réalité, de l'arbitraire à de*

---

[871] Lévi-Strauss est averti de cette critique. Cf. l'objection qu'il se fait à lui-même dans *La Pensée sauvage* : « [est-il] légitime de postuler, comme on pourrait nous reprocher de l'avoir implicitement fait, que de tels systèmes sont motivés à tous les niveaux ? (…) [Ne] faut-il pas reconnaître (…) une certaine dose de contingence et d'arbitraire (…) ? » (p.204).

[872] Ce problème est évoqué par Lévi-Strauss, qui cite Simpson : « on pourra se demander si le type d'ordre qui a été élaboré est un caractère objectif des phénomènes, ou un artifice construit par le savant » (*PS*, p.16).

[873] Cf. Sperber, *Le Symbolisme en général*, p.75*sq*.

l'arbitraire. Voici, en résumé, cette critique adressée au structuralisme, dont les constructions théoriques sont, dès lors, intégralement remises en cause.

À cette critique, qui lui reproche de construire arbitrairement de l'ordre à partir du désordre, le structuralisme répond que l'ordre n'est jamais parfaitement arbitraire. Pour reprendre l'expérience de pensée exposé par Sperber, si deux structuralistes pourraient, effectivement, organiser une liste de cinquante mots de manière différente, une liste peut, malgré tout, être préférée à une autre, sur la base d'un recours à l'expérience : l'expérience sert de pierre de touche pour déterminer quel ordre correspond le mieux à la réalité[874]. Par exemple, l'identification des espèces animales figurant dans une classification ou dans un groupe de mythe, qui permet d'y introduire un ordre explicatif, doit être décidée, ou confirmée, sur la base de l'expérience : ce n'est pas arbitrairement que la pensée totémique choisit le « carcajou », mais en se fondant sur une connaissance empirique ; l'ordre n'est donc jamais parfaitement arbitraire.[875]. Par conséquent, les structuralistes peuvent, certes, produire des constructions arbitraires, ou organiser à leur guise des listes de cinquante mots ; reste que cet arbitraire, quand il s'y confrontera, ne résistera pas au tribunal de l'expérience.

*

En résumé, l'ordre, les liens de motivation, sont les conditions du rapport rationnel à la réalité de la « pensée sauvage » et de la pensée en général, et les conditions de l'intelligibilité de ce rapport rationnel à la réalité, pour l'anthropologue. La théorie de la pensée sauvage doit être capable du même accomplissement qu'elle : elle doit être capable d'introduire de l'ordre dans l'arbitraire. Elle doit donc reposer sur un principe de limitation de l'arbitraire, en sondant le motivé derrière cet arbitraire, qui n'est qu'apparent.

C'est sur ce fondement que repose la théorie lévi-straussienne des mythes : c'est à retrouver l'ordre « derrière l'apparence arbitraire, le jaillissement prétendu libre, l'invention qu'on pourrait croire débridée »[876], que s'emploie Lévi-Strauss. Intéressons-nous alors de manière plus détaillée à la manière dont le double principe selon lequel *l'arbitraire n'est qu'apparent, et il faut le limiter*, constitue la condition de possibilité de l'étude structurale des mythes, tout comme il constitue la condition de possibilité de l'anthropologie structurale en général. *En l'absence d'un rejet ferme de l'arbitraire, point de Mythologiques*[877] *possibles*.

---

[874] Cf. Sperber, *ibid*., p.79 : « [s'il] est vrai que plusieurs descriptions structurales en sont possibles [*sc*. de la liste de cinquante noms], il existe, en principe, de bons arguments empiriques pour préférer telle description et éliminer telle autre. »

[875] Pour cet exemple de l'identification du carcajou, voir *PS*, p.67*sq*.

[876] *CC*, p.18.

[877] Les *Mythologiques* regroupent les quatre tomes que Lévi-Strauss consacre à l'étude structurale des mythes, qu'il fait paraître de 1964 (*Le Cru et le cuit*, premier tome des *Mythologiques*, suivi de *Du miel*

1.2.3. Mythologiques et arbitraire

Commençons par citer ce texte essentiel de l' « Ouverture » de *Le Cru et le cuit,* qui servira de support au propos que nous nous apprêtons à tenir :

> « [S'il] était possible de démontrer que (…) l'apparence d'arbitraire, le jaillissement prétendu libre, l'invention qu'on pourrait croire débridée, supposent des lois opérant à un niveau plus profond, la conclusion deviendrait inéluctable que l'esprit, livré au tête-à-tête avec lui-même et échappant à l'obligation de composer avec les objets, se trouve en quelque sorte réduit à s'imiter lui-même comme objet ; et que, les lois de ses opérations n'étant pas alors fondamentalement différentes de celles qu'il manifeste dans l'autre fonction[878], il avère ainsi sa nature de chose parmi les choses. (…) [Si] l'esprit humain apparaît déterminé jusque dans ses mythes, alors *a fortiori* il doit l'être partout. »[879]

Ce texte contredit la vue selon laquelle les mythes seraient une langue analogue à celle dont Saussure fait la théorie dans son *Cours de linguistique générale*.

À première vue, puisque dans l'élaboration des mythes, l'esprit semble n'être soumis à aucune contrainte, les mythes ressemblent à cette « institution pure » qu'est *la langue* selon Saussure : de même qu'une langue a « théoriquement la liberté d'établir *n'importe quel rapport* entre la matière phonique et les idées »[880], parce que ne pèse sur elle aucune contrainte d'ordre matériel – de même l'esprit producteur de mythes semble avoir la liberté d'établir n'importe quel rapport entre les choses. Il pourrait arbitrairement décider, par exemple, qu'un tamanoir se métamorphose en fougère, ou qu'un ours se marie avec une tortue.

En tant que les mythes s'apparentent à la langue considérée comme institution pure, la méthode de Lévi-Strauss pourrait donc être comprise comme consistant à « traiter les institutions impures comme

---

aux cendres et de *L'origine des manières de table*, parus respectivement en 1967 et en 1968) jusqu'en 1971, année de la parution de *L'Homme nu*.

[878] Cette « autre fonction » désigne la fonction de l'esprit, lorsque celui-ci n'est pas « livré au tête-à-tête avec lui-même », c'est-à-dire lorsqu'il travaille sur un donné extérieur à lui-même – par exemple, quand il s'occupe des règles du mariage. Lorsque l'anthropologue étudie le système des règles du mariage, ou la morphologie d'une société, il étudie « les phénomènes sociaux et mentaux à partir de leurs manifestations objectives, sous une forme extériorisée » (*AS*, p.348). Lorsqu'il étudie les mythes, il n'a plus accès aux phénomènes sociaux et mentaux « sous une forme extériorisée ». Le but de Lévi-Strauss, dans les *Mythologiques*, est alors de démontrer que tout comme l'autre fonction, la fonction de l'esprit producteur de mythes est régie par des lois nécessaires : des contraintes, d'origine interne, s'exercent sur l'esprit.

[879] *CC*, p.18.

[880] Saussure, *op.cit.*, p.110 ; nous soulignons.

si elles étaient pures »[881] – autrement dit, à concéder que les mythes établissent « n'importe quel rapport » entre les « mythèmes »[882].

Néanmoins, tout cela ne correspond pas du tout à l'avis de Lévi-Strauss – lequel présuppose, au contraire, que les mythes n'établissent pas « n'importe quel rapport » entre les mythèmes. Sans cette présupposition, selon laquelle l'arbitraire n'est qu'apparent, et doit être limité au maximum – toute interprétation structuraliste des *mythes* serait vaine. Cette présupposition revêt donc une importance considérable.

En effet, dans la production des mythes, l'esprit n'a affaire qu'à lui-même ; il aurait donc, apparemment, tout loisir de se livrer à des inventions et à des associations parfaitement *libres* et *arbitraires*[883] – et, par conséquent, parfaitement *incompréhensibles* pour l'anthropologue. Si l'anthropologue ne présupposait pas que le mythe n'associe pas les « mythèmes » *n'importe comment*, à sa guise et selon son bon vouloir arbitraire, alors aucune science n'en serait possible : on ne pourrait pas établir, par exemple, que le tamanoir du mythe X est au piranha du mythe Y ce que le rat du mythe Z est au puma du mythe W[884]. De ce que les mythèmes permutent en passant d'un mythe à un autre – le tamanoir devenant le piranha, par exemple – on ne doit aucunement inférer qu'ils permutent de manière

[881] Cf. Lentacker, *La Science des institutions impures. Bourdieu critique de Lévi-Strauss*, p.19 : « il faut définir la méthode de Lévi-Strauss en disant qu'elle consiste à traiter des institutions impures comme si elles étaient pures. » Lentacker propose cette formule dans le cadre de son analyse de la critique que Bourdieu adresse à Lévi-Strauss : « traiter la parenté, les systèmes de classification totémiques ou les mythes comme des institutions pures, c'est aussi les traiter comme des systèmes symboliques détachés de leurs conditions de production » (p.22). – Cependant, la formule de Lentacker peut sembler quelque peu hasardeuse, dans la mesure où il entend le concept d' « institution pure » en son sens saussurien – autrement dit, sur le fondement du principe de l'arbitraire du signe. Or, Lévi-Strauss, comme nous nous sommes attachés à le démontrer, ne fonde aucunement son anthropologie sur un tel principe ; il est donc contestable que sa méthode traite « des institutions impures comme si elles étaient pures ». Du moins, s'il s'y emploie – par exemple, lorsqu'il décrit la « structure totémique pure » (*PS*, p.152) –, ce n'est pas sur la base d'un principe de l'arbitraire équivalent à celui de Saussure.

[882] Cette notion de « mythèmes », sur laquelle nous reviendrons, désigne l'ensemble des éléments qui servent à composer les mythes, de même que les « phonèmes » sont les éléments dont sont composées les langues, de même, encore, que les « atomes de parenté » sont les éléments sur lesquelles reposent les structures de la parenté. La notion de « mythème » résulte donc de l'application à l'anthropologie de la méthode de la phonologie structurale. Cf. Lévi-Strauss, *AS*, p.241-242. En résumé, « un mythe est formé d'unités constitutives, les ‘‘*mythèmes*’’, qui sont des ‘‘*paquets de relations*’’ » (Godelier, *Lévi-Strauss*, p.281).

[883] Cf. *CC*, p.18 : l'esprit qui élabore les mythes « semble parfaitement libre de s'abandonner à sa spontanéité créatrice », ce qui donne aux mythes une « apparence arbitraire ».

[884] Il s'agit là d'un exemple fictif, mais c'est le genre de lois ou de rapports que Lévi-Strauss s'emploie à dégager dans ses *Mythologiques*.

arbitraire[885]. Les rapports établis entre les « mythèmes » ne sont pas arbitraires, mais obéissent à des lois que l'analyse structurale des mythes cherche à dégager.

Ainsi, les mythes, qui, selon Lévi-Strauss, se transforment les uns les autres – ne se transforment pas n'importe comment, selon « n'importe quel rapport », pour reprendre la formule de Saussure. Ils se transforment selon des rapports *nécessaires* – et la présupposition, selon laquelle les mythes ne sont pas des produits arbitraires de l'esprit, conditionne la possibilité d'en faire l'objet d'une théorie scientifique.

L'analyse structurale des mythes, en effet, est en quête d'« invariants »[886]. Or, si l'on considérait les mythes comme des productions arbitraires de l'esprit, l'on ne pourrait pas expliquer que des mythes, issus pourtant de sociétés éloignées les unes des autres, présentent de telles formes « invariantes ». Si un principe immodéré de l'arbitraire présidait à l'élaboration des mythes, les relations de ressemblance ou de différence que présentent les mythes entre eux ne seraient susceptibles d'aucune explication rationnelle. Hasard seulement, dirait-on – ce n'équivaudrait à rien, sinon à la mort de l'analyse :

> « [Ces] mythes, en apparence arbitraires, se reproduisent avec les mêmes caractères, et souvent les mêmes détails, dans diverses régions du monde. D'où le problème : si le contenu des mythes est entièrement contingent, comment comprendre que, d'un bout à l'autre de la terre, les mythes se ressemblent tellement ? »[887]

La ressemblance entre des mythes issus de sociétés éloignées s'explique seulement si l'on considère que les combinaisons entre les « mythèmes » obéissent à des lois nécessaires, sur lesquelles l'esprit n'a aucun pouvoir. Sa liberté n'est pas absolue ; elle n'est même, en grande partie, qu'illusoire. Il n'inverse pas librement, par exemple, le rapport entre le sarigue et le tamanoir, établie par tel mythe qu'il transforme : le rapport entre ces « mythèmes » se transforme sous la contrainte de lois que l'esprit subit, et qu'il ignore. Dans son analyse structurale des mythes, Lévi-Strauss entend ainsi démontrer que l'esprit est soumis à des lois *universelles*, *nécessaires* et *inconscientes* – ou plus exactement, universelles et nécessaires *parce qu*'inconscientes – même lorsque ses productions se présentent sous l'apparence de l'arbitraire. C'est parce que l'esprit n'a pas conscience des lois qui régissent son activité, que ses productions ne sont pas arbitraires ; elles le seraient vraisemblablement s'il avait conscience des lois qui gouvernent sa pensée, car il pourrait alors choisir de ne pas les suivre, ou choisir d'en changer.

---

[885] Cf. *AS II*, p.163 : affirmer que « la permutabilité du contenu n'équivaut pas à un arbitraire, revient à dire qu'à la condition de pousser l'analyse à un niveau suffisamment profond, on retrouve la constance derrière la diversité ».

[886] Cf. Lévi-Strauss, *AS II*, p.322-323 : « la méthode structurale consiste à repérer des formes invariantes au sein de contenus différents. » – Les propriétés qui, malgré les transformations, restent invariantes dans plusieurs mythes, constituent l' « armature » des mythes. Lévi-Strauss donne la définition de ces termes in *CC*, p.206.

[887] Lévi-Strauss, *AS*, p.237.

Cette remarque est faite par Saussure : « les sujets sont, dans une large mesure, inconscients des lois de la langue ; et s'ils ne s'en rendent pas compte, comment pourraient-ils les modifier ? »[888] De même, l'esprit qui élabore les mythes est inconscient des lois qui en guident l'élaboration – laquelle, dès lors, ne peut rien avoir d'arbitraire, quoique l'esprit n'en sût rien. Les lois universelles et nécessaires de l'inconscient régissent la pensée consciente d'un esprit qui, donc, n'est pas doté de la capacité de produire arbitrairement ses objets.

*

La présupposition selon laquelle les productions de l'esprit ne sont pas arbitraires peut alors être qualifiée de « transcendantale », pour la raison qu'elle constitue une condition a priori de possibilité de la connaissance anthropologique. Sans cette présupposition transcendantale, aucune science des mythes – que l'on considérerait alors comme des productions arbitraires de l'esprit – ne serait possible : on n'y trouverait pas trace de relations *nécessaires* – ce qui, pourtant, est l'objet de toute science, selon Lévi-Strauss. Les mythes ne relient pas des « mythèmes » entre eux (par exemple, le léopard et le tamanoir) de manière *arbitraire*, mais sous la contrainte de lois *nécessaires*. Autrement dit, des contraintes s'exercent nécessairement sur l'esprit qui élabore des mythes, alors même que l'esprit qui se livre à cette activité n'a affaire qu'à lui-même. *Contraintes d'origine interne*, donc.

Or, c'est parce que, dans ses *Mythologiques*, Lévi-Strauss se met en quête de ces contraintes d'origine interne – que sa problématique rejoint celle du kantisme, ainsi qu'il le déclare lui-même : les contraintes qui pèsent sur les combinaisons entre les « mythèmes », et qui, donc, limitent la liberté de l'esprit dans la production de ses mythes – ces contraintes sont dotées d'une nécessité que Lévi-Strauss conçoit sur le modèle de la nécessité kantienne. En effet, *ces contraintes sont les conditions nécessaires de possibilité auxquelles doivent se soumettre certains « mythèmes », afin de satisfaire certains rapports de transformation*. Par exemple, une contrainte pèse sur le rapport entre le mythème « arc-en-ciel » et le mythème « serpent » ; ces contraintes sont les conditions nécessaires de possibilité d'une inversion entre ces « mythèmes ». Lévi-Strauss l'exprime dans le vocabulaire de Kant :

> « On voit quelle est la position particulière de M$_{162}$: *celle d'une ''critique'' – au sens kantien du terme* – de M$_{145}$, puisque le problème, qui y est posé et résolu, peut être formulé de la façon suivante : quel est *l'ensemble des conditions* requises pour qu'un être surnaturel, inverse de l'arc-en-ciel, soit amené à agir exactement comme lui ? »[889]

La relation entre le « mythème » « arc-en-ciel » du mythe M$_{145}$ et le « mythème » « serpent » du mythe M$_{162}$ n'est pas posée par l'esprit de manière arbitraire : elle est nécessaire, puisque le mythe M$_{145}$ contient les conditions de possibilité – au sens de la « critique » kantienne – des inversions du

[888] Saussure, *ibid*., p.106.

[889] *CC*, p.315 ; nous soulignons.

mythe M_{162}. Or, l'on ne pourrait pas établir entre ces deux mythes de telles relations, si l'on considérait que les « mythèmes » y surgissent de manière arbitraire.

La présupposition selon laquelle les productions de l'esprit ne sont pas arbitraires est donc une présupposition transcendantale. C'est une présupposition transcendantale, pour la raison qu'elle permet de justifier l'existence d'une certaine espèce de *nécessité* réglant les productions de l'esprit qui élabore les mythes. L'emploi que nous faisons, dans ce contexte, du terme « transcendantal », est d'autant plus justifié, que quelques lignes après avoir plaidé contre le caractère arbitraire des productions de la pensée mythique, Lévi-Strauss ajoute qu'en « se laissant guider par la recherche des contraintes mentales, [sa] problématique rejoint celle du kantisme »[890]. Sa problématique rejoint celle du kantisme – c'est-à-dire celle des lois nécessaires de l'esprit – dès lors que Lévi-Strauss se débarrasse de l'idée conventionnaliste de l'*arbitraire* des phénomènes culturels.

La problématique de Lévi-Strauss rejoint celle du kantisme. Les relations entre les « mythèmes » sont étudiées dans une perspective critique – au sens kantien d'une étude des conditions nécessaires de possibilité. *Les Mythologiques font la théorie des mythes dans une perspective transcendantale*.

*

Résumons brièvement le premier point du présent chapitre : Lévi-Strauss a régulièrement été accusé d'orchestrer, dans le champ de l'anthropologie, l'introduction illégitime d'un principe analogue au principe saussurien de l'arbitraire du signe. Accusation pour le moins contestable, puisqu'à ses yeux, la connaissance anthropologique dans son ensemble, quels que soient ses objets (les systèmes de parenté, les classifications totémiques, les mythes, etc.), doit reposer sur le principe d'une limitation de l'arbitraire – arbitraire qui, du reste, n'est jamais qu'un faux-semblant. Cette présupposition, nous l'avons qualifiée de « transcendantale », dans la mesure où elle ouvre le champ d'une discipline vouée à la connaissance de rapports nécessaires.

Transplanté dans le champ de l'anthropologie, un principe analogue au principe saussurien de l'arbitraire du signe oblitèrerait cette nécessité que vise l'anthropologie, et abolirait donc la possibilité d'une connaissance anthropologique des phénomènes culturels. Le principe saussurien est minoré, voire rejeté, pour cette raison, fondamentalement. Il est également rejeté pour la raison, que nous avons exposée, qu'il est mal établi : du point de vue, interne à la langue, d'un usager de la langue, le lien entre le signifié et le signifiant n'a rien d'arbitraire. Il est nécessaire.

[890] *CC*, p.18.

Réhabilitation, donc, de la nécessité, pour sauver l'intelligibilité des phénomènes culturels. Et réhabilitation de la nécessité, parce que l'arbitraire n'existe que pour celui qui observe les règles de l'extérieur, sans y être soumis.

Tâchons alors à présent de spécifier un peu plus précisément la nature de la nécessité lévi-straussienne, et de déterminer les points communs et les différences entre cette nécessité et celle de Kant, avec laquelle Lévi-Strauss se sent des affinités.

2. Une nécessité inscrite dans les choses

2.1. Nécessité *de dicto* ou nécessité *de re*

Le problème de la transplantation du principe de l'arbitraire dans le champ de l'anthropologie, c'est que cela empêche d'y découvrir le type de nécessité que Lévi-Strauss entend y trouver. En effet, si l'on admet le principe de l'arbitraire, la nécessité n'est alors pas imposée par les choses, mais provient du fait qu'un groupe social a décidé de conférer du sens à telle ou telle proposition – à la proposition « la racine jaune guérit la jaunisse », pour reprendre l'exemple d'Hubert et Mauss. Si la racine jaune guérit nécessairement la jaunisse, elle guérit nécessairement la jaunisse seulement parce que l'on a décidé *arbitrairement* qu'elle guérissait nécessairement la jaunisse. Rien, dans la nature des choses, n'explique la nécessité de ce rapport : le rapport entre la racine jaune et la jaunisse n'est pas naturel, mais conventionnel. La racine jaune et la jaunisse sont deux éléments que certaines sociétés ont conventionnellement décidé d'associer. Le principe de l'arbitraire, qui est au fondement de l'approche conventionnaliste des phénomènes sociaux et culturels de Mauss (mais non de Saussure)[891], implique que ces phénomènes n'ont aucune attache dans la réalité : ils sont, purement et simplement, les produits de conventions, c'est-à-dire des choix effectués par certaines sociétés .

[891] Soulignons que si le principe de l'arbitraire est au fondement de l'approche conventionnaliste des phénomènes sociaux et culturels, développée par Mauss notamment, – en revanche, ce principe ne conduit pas Saussure à développer une conception conventionnaliste de la langue. En effet, le concept saussurien d' « arbitraire » n'est pas à entendre, dans une perspective conventionnaliste, comme impliquant un libre choix dans l'association entre le signifiant et le signifié : « arbitraire » signifie, chez lui, ce qui « n'a aucune attache dans la réalité » (Saussure, *op.cit.*, p.101 ; sur le rapport entre la théorie structuraliste de Saussure et la conception conventionnaliste de la langue, voir la note 137 de T. de Mauro, p.442-443 de l'édition critique du *Cours*, et sa mise au point p.381*sq*.). – En résumé : *conventionnalisme fondé sur le principe de l'arbitraire chez Mauss ; principe de l'arbitraire sans conventionnalisme chez Saussure.*

Autrement dit, la nécessité de la proposition « la racine jaune guérit la jaunisse » (si tant est qu'elle soit nécessaire) ne repose sur rien d'*objectif* : il s'agit d'une règle adoptée *a priori* – c'est-à-dire indépendamment de la considération des faits, bien qu'elle pourrait être guidée par eux. Il s'agit d'une nécessité *de dicto*, et non d'une nécessité *de re*. Règle adoptée *a priori*, qui impose une croyance, en ce qu'elle ordonne de lier, selon un certain ordre, certaines représentations. Mais cette proposition ne dit rien au sujet de la réalité, elle ne dit rien du monde. *Elle n'en constitue pas une description*. Elle est seulement le produit de la *décision commune* de considérer que la racine jaune guérit la jaunisse, ou de considérer que la proposition « la racine jaune guérit la jaunisse » a du sens – que la racine jaune guérisse *effectivement* la jaunisse ou non.

La nécessité d'une telle proposition correspond, dans le vocabulaire de Kant, à une « nécessité subjective, arbitraire [willkürlichen] et innée »[892] – « innée » au sens où cette nécessité serait établie indépendamment de l'expérience. L'expérience – au sens de l'expérience effective ou possible – est, en effet, du point de vue de Kant, la pierre de touche permettant d'apprécier le caractère arbitraire d'un contenu de pensée : elle est la condition pour qu'une synthèse ne soit pas « une synthèse simplement arbitraire »[893] – autrement dit, pour qu'elle soit *objectivement nécessaire*.

Admettre le principe de l'arbitraire condamne donc à ne pas reconnaître d'autre nécessité qu'une nécessité *de dicto* – c'est-à-dire une nécessité dépendant des conventions (plus ou moins) arbitrairement choisies, et qui, par conséquent, exclut que des propositions puissent être nécessaires en tant qu'elles décrivent des rapports effectivement nécessaires entre les choses. Ce n'est pas parce que la racine jaune guérit nécessairement la jaunisse, que la proposition « la racine jaune guérit la jaunisse » est nécessaire ; mais c'est parce que la proposition « la racine jaune guérit la jaunisse » est considérée comme nécessaire, que la racine jaune guérit nécessairement la jaunisse (du point de vue de ceux qui ont adopté cette règle).

*

Or, cette nécessité, que théorisent Hubert et Mauss dans leur approche conventionnaliste des phénomènes culturels, n'est pas celle que Lévi-Strauss a en vue. Ce dernier se met en quête d'une nécessité *de re*, plutôt que d'une nécessité *de dicto*. La nécessité que Lévi-Strauss a en vue est une *nécessité objective*, et non une nécessité du type de celle qu'admettent les conventionnalistes. La nécessité lévi-straussienne est une nécessité inscrite dans les choses : c'est la nécessité des lois qui régissent les choses de la nature, et la nécessité des lois qui régissent l'esprit – l'esprit n'étant rien d'autre qu'une « chose parmi les choses », comme l'affirme Lévi-Strauss dans le texte de *Le Cru et le cuit* cité ci-dessus. Une nécessité inscrite dans les choses – ce qui impose de déterminer précisément ce que

[892] *CRP*, B167.

[893] *CRP*, A221 / B269.

signifie ce concept de « choses », et ce qui peut être compté parmi les choses : le tamanoir est une chose, la sauge en est une autre ; mais l'esprit, lui aussi, en est une. *Nécessité inscrite dans les choses : nécessité inscrite dans l'esprit.*

Lévi-Strauss récuse l'idée selon laquelle seules les productions naturelles seraient soumises à des lois *nécessaires*, quand celles de l'esprit seraient parfaitement *libres* et *arbitraires*. Comme toute chose, l'esprit est régi par des lois nécessaires. *L'esprit n'est pas un empire, où règnerait l'arbitraire, dans un empire, où règnerait la nécessité*. L'application du principe saussurien de l'arbitraire dans le domaine de l'anthropologie est rendue caduque, dans la mesure où ce principe saussurien évacue l'idée d'une « attache naturelle dans la réalité »[894] : les lois qui régissent les rapports entre les signifiants et les signifiés n'ont aucun rapport avec les lois qui régissent les rapports entre les choses signifiées. *A contrario*, les lois que dégage Lévi-Strauss ont une « attache naturelle dans la réalité » : ce sont les lois qui régissent les choses – et donc l'esprit comme choses.

In fine, puisque même les productions *culturelles* sont régies par les lois *naturelles* de l'esprit, il n'y a plus lieu d'opposer la nature et la culture ; du moins, il n'y a plus lieu de comprendre le monde de la culture comme le monde des « institutions pures », de l'arbitraire et du choix, – par opposition au monde de la nature – monde régi, quant à lui, par des lois nécessaires. Dans les *Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss *renverse le rapport traditionnellement admis entre la culture – censée être le domaine de l'arbitraire –, et la nature – censée être le domaine du nécessaire*[895]. Selon lui, l'esprit, ses productions, le monde des phénomènes culturels en général, obéissent à des lois nécessaires. La culture, tout ce qui relève des productions culturelles de l'esprit, sont soumis à des lois nécessaires, et objectivement nécessaires, comme le sont celles de la nature. L'homme n'est pas un empire dans un empire : « pour autant que les sciences humaines réussissent à faire œuvre véritablement scientifique, chez elles la distinction entre l'humain et le naturel doit aller en s'atténuant. »[896] L'esprit humain est régi, comme toute chose, par des lois *nécessaires parce que naturelles*, et à la nécessité desquelles il ne peut échapper.

Ces lois qui régissent, de manière nécessaire, l'activité de cette chose appelée « esprit », sont désignées par Lévi-Strauss au moyen du concept de « contraintes mentales ». Intéressons-nous alors, de manière plus détaillée, à la signification de ce concept, et à ce qui le distingue de la nécessité kantienne.

---

[894] Saussure, *op.cit.*, p.101.

[895] Lévi-Strauss soutient cette thèse paradoxale, que *c'est la nature qui agit arbitrairement*, et que si la culture y introduit un ordre, c'est précisément pour en finir avec cet arbitraire, qui est *le contraire de l'ordre* : « si la nature abandonne l'alliance au hasard et à l'arbitraire, il est impossible à la culture de ne pas introduire un ordre, de quelque nature qu'il soit » (*SEP*, p.37).

[896] *AS II*, p.345.

2.2. Nécessité kantienne et « contraintes mentales » lévi-straussiennes

Aux yeux de Lévi-Strauss, l'activité de l'esprit, ses productions, sont soumises à des lois nécessaires. Cette nécessité est une nécessité objective, dans la mesure où l'esprit est une chose, qui, comme toutes les choses, est soumise à des lois nécessaires. Les « contraintes mentales », c'est-à-dire les lois qui gouvernent les opérations de l'esprit, sont des lois objectivement nécessaires.

Le structuralisme de Lévi-Strauss repose, en effet, sur « l'identité postulée des lois du monde et de celles de la pensée »[897]. Les lois de l'esprit sont donc nécessaires comme le sont celles du monde – c'est-à-dire qu'elles sont objectivement nécessaires. Lévi-Strauss affirme que les opérations de l'esprit « livré au tête-à-tête avec lui-même » sont soumises aux mêmes lois que les opérations de l'esprit « en prise directe sur une réalité différente »[898] : cela revient à garantir que les productions de l'esprit ne sont nullement, ou peu s'en faut, arbitraires. L'esprit faisant partie du monde, il est soumis, *comme toutes les choses,* à des lois *nécessaires*[899].

Pour Lévi-Strauss, Jakobson fut l'un des premiers à « mettre en lumière l'extraordinaire degré d'analogie entre le système d'information génétique et celui de l'information verbale »[900]. Autrement dit, de même que les systèmes sémiologiques reposent sur des oppositions phonologiques distinctives, la nature (le code génétique) repose également sur de telles oppositions. Les lois de la nature – qu'il s'agisse de la nature de l'esprit ou de la nature comme réalité extérieure à l'esprit – sont les mêmes partout –, et elles sont nécessaires. Par conséquent, les « contraintes mentales », qui s'exercent sur l'esprit lorsque celui-ci pense – ne pensât-il rien d'autre que lui-même – sont objectivement nécessaires, puisque *les lois de l'esprit sont des lois de la nature*. *Les lois, nécessaires, de la pensée, sont de même nature que les lois de la nature*.

*

Partant, il devient impérieux de distinguer la nécessité de ces lois de l'esprit, de la nécessité des lois de l'entendement kantien.

La distinction principale à faire est celle-ci. Les contraintes mentales de Lévi-Strauss ne sont pas, comme celles de Kant, les conditions *a priori* de l'expérience et de ses objets, mais les lois

---

[897] *AS*, p.107.

[898] *Ibid.*

[899] Cette thèse ne fait que prolonger et préciser celle de Comte, dont la sociologie, comme le résume Durkheim, consiste à « étendre l'idée de lois naturelles aux phénomènes humains » (''Sociologie et sciences sociales'', in *Textes 1*, p.123).

[900] *RE*, p.197.

nécessaires des choses en général – objets ou pensées. Ce texte, tiré de *Tristes tropiques*, l'établit clairement :

> « La connaissance ne repose pas sur une renonciation ou sur un troc, mais consiste dans une sélection des aspects *vrais*, c'est-à-dire ceux qui coïncident avec les propriétés de ma pensée. Non point comme le prétendaient les néo-kantiens, parce que celle-ci exerce sur les choses une inévitable contrainte, mais bien plutôt parce que ma pensée est elle-même un objet. Étant ''de ce monde'', elle participe de la même nature que lui. »[901]

Ce texte explique bien la différence entre les « contraintes mentales » de Lévi-Strauss et la nécessité kantienne des lois de l'entendement – sous réserve, toutefois, qu'il corresponde bien à la pensée définitive de Lévi-Strauss, qui n'est pas toujours très facile à saisir, sur ce point[902]. Différence étonnante, dans la mesure où Lévi-Strauss, rappelons-le, affirmait qu'en « se laissant guider par la recherche des contraintes mentales, [sa] problématique rejoint celle du kantisme »[903]. Comment peut-il déclarer cela, tout en assumant une divergence profonde avec le kantisme au sujet de la nature des « contraintes mentales » ?

Cette affirmation de Lévi-Strauss est acceptable, si Lévi-Strauss veut dire qu'en se mettant en quête des « contraintes mentales », il débarrasse l'anthropologie du principe de l'arbitraire : pour reconnaître l'existence de contraintes mentales et en faire la théorie, il faut, effectivement, admettre que l'esprit, même « livré au tête-à-tête avec lui-même », ne produit rien arbitrairement. Sa problématique rejoint donc celle du kantisme – celle d'un kantisme auquel l'approche conventionnaliste des phénomènes culturels, et le principe de l'arbitraire qui la sous-tendait, barraient la route.

En revanche, cette affirmation n'est pas recevable, si Lévi-Strauss veut dire que la quête des « contraintes mentales » rejoint la quête kantienne des lois universelles et nécessaires de l'esprit (ou, plus précisément, de l'entendement) – autrement dit, si Lévi-Strauss sous-entend qu'il recherche une nécessité de même nature que celle de Kant. En effet, *les « contraintes mentales » de Lévi-Strauss sont irréductibles aux lois nécessaires de l'entendement kantien ; la nécessité lévi-straussienne est irréductible à la nécessité kantienne*.

---

[901] *TT*, p.58. – Comme l'écrit Benoist, le structuralisme lévi-straussien met « la pensée non pas tant en situation de projeter sa nécessité sur les choses (comme si celle-ci préexistait à cette confrontation) que d'*inventer cette nécessité* dans sa façon de se configurer elle-même dans la mise en ordre des choses données » (''Anthropo-logique et nécessité *a posteriori*'', p.12).

[902] Dans le texte cité à l'instant, Lévi-Strauss affirme que la pensée n'exerce pas de contrainte sur les choses. Ailleurs, il soutient le contraire : il dit que « l'esprit a ses contraintes, qu'il les impose à un réel à jamais impénétrable… » (*DPDL*, p.152).

[903] *CC*, p.18.

Cette irréductibilité tient au fait que, comme Lévi-Strauss l'expose dans le texte cité à l'instant, les « contraintes mentales » telles qu'il les conçoit sont imposées par la nature – dont l'esprit est une partie – à l'esprit, et non imposées par l'esprit à la nature. Ainsi, tout se passe comme si Lévi-Strauss effectuait une sorte de *''contre-révolution copernicienne''*[904]. Pour Kant, en effet, la nature n'étant « rien en soi qu'un ensemble de phénomènes », elle doit « se régler sur notre principe subjectif d'aperception »[905]. C'est l'esprit qui exerce sur les choses une contrainte, à laquelle ces choses doivent se plier si elles veulent devenir objets de ma représentation. Tel est le sens de la « révolution copernicienne »[906] que Kant entend accomplir dans le domaine de la métaphysique : les objets se règlent sur l'entendement, et non l'inverse ; et ils doivent nécessairement se régler sur l'entendement, pour devenir objets de ma représentation. La nécessité kantienne, c'est la *nécessité dans laquelle se trouvent les choses de se plier aux conditions subjectives de ma représentation* – les formes de l'intuition pure et les catégories – pour m'apparaître, et pour que je me les représente.

Les « contraintes mentales » de Lévi-Strauss n'ont rien à voir avec cela. *Ce n'est pas l'esprit qui contraint les choses, mais l'esprit, en tant que chose, qui est contraint, par les lois qui régissent son activité, comme le sont les choses*. Les « contraintes mentales » sont les contraintes naturelles, que la nature, en tant que l'esprit en est une partie, exerce sur celui-ci.

Cette espèce de ''contre-révolution copernicienne'', qu'accomplit Lévi-Strauss, entraîne une différence considérable entre son concept de « nécessité » et celui de Kant. C'est à savoir, que la nécessité lévi-straussienne est une « nécessité *a posteriori* »[907], et non une nécessité *a priori*, comme celle de Kant. En effet, cette nécessité n'est pas celle des lois d'un esprit coupé des choses : c'est celle des lois d'un esprit qui est toujours *dans* le monde – ou, plus complètement, celle des lois d'un esprit qui est toujours *du* monde (non seulement dans le monde, mais encore une partie du monde).

*

En conclusion, la conception lévi-straussienne de la nécessité impose de se départir du principe de l'arbitraire, afin de concevoir une nécessité qui soit objective – et non une nécessité *de dicto*. C'est à cette condition que Lévi-Strauss peut rejoindre la problématique kantienne des « contraintes mentales », à laquelle le conventionnalisme substituait la problématique du choix des conventions. Mais son concept

[904] Du moins, encore une fois, si on lit le texte de *Tristes tropiques* cité à l'instant, et non d'autres textes, où Lévi-Strauss se montre bien plus kantien.

[905] *CRP*, A 114.

[906] Cf. *CRP*, B XVI*sq*. Sur les difficultés de ce texte, en réalité beaucoup moins facile qu'il n'y paraît, cf. Grandjean, *La Philosophie de Kant*, p.51*sq*.

[907] L'expression apparaît notamment dans *PS*, p.48.

de « nécessité » diffère de celui de Kant, car la nécessité qu'il attribue aux lois de l'esprit n'est pas *a priori*.

Mais rejoignant, comme il l'assure, la problématique kantienne, Lévi-Strauss rompt pourtant avec le kantisme, selon lequel la dichotomie entre le nécessaire et le contingent est corollaire à la dichotomie entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. Aux yeux de Kant, en effet, il serait parfaitement insensé de défendre l'existence d'une nécessité *a posteriori*.

Or, telle n'est pas la seule dichotomie kantienne que Lévi-Strauss remet en question. Non seulement son concept de « nécessité *a posteriori* » remet en cause l'indissociabilité, postulée par Kant, entre la dichotomie nécessaire/contingent, et la dichotomie *a priori*/*a posteriori*. Mais encore, pour des raisons qui découlent des considérations que nous venons d'exposer, *elle défait la conception kantienne de la dichotomie entre analytique et synthétique*. C'est ce que nous expliquerons à présent.

3. Analytique et synthétique dans le structuralisme

Le troisième moment de ce chapitre est consacré à la manière dont la conception lévi-straussienne de la nécessité implique de *rompre avec la distinction kantienne, qu'admettent également les conventionnalistes, entre l'analytique et le synthétique*.

Plus tôt dans ce travail, au chapitre 3, nous avons relevé que les conventionnalistes s'accordaient avec Kant sur un point au moins – à savoir, qu'ils ne renient pas sa tripartition des jugements, mais plutôt sa prétention à l'exhaustivité, ou son applicabilité à l'ensemble des énoncés scientifiques. Pour reprendre la formule de Poincaré que nous avions citée, les conventions ne sont « *ni des jugements synthétiques* a priori *ni des faits expérimentaux* »[908]. Les conventions ne rentrent pas dans le cadre de la tripartition kantienne des jugements – bien que ce soit en fonction de ce cadre qu'elles soient pensées.

C'est, en effet, en fonction de la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique, que les conventions sont pensées par les conventionnalistes : c'est en fonction du cadre kantien, dans lequel elles ne rentrent pas, qu'elles sont conçues. Raison pour laquelle cette dichotomie entre l'analytique et le synthétique ne fait l'objet d'aucune remise en question de leur part : l'affirmation selon laquelle les axiomes de la géométrie ne sont ni des jugements synthétiques *a priori* ou *a posteriori*, ni des jugements analytiques, n'est compréhensible qu'à la condition que la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique soit admise et maintenue. En un mot, les conventionnalistes dispensent un statut spécial aux

[908] Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, p.75.

conventions en se référant à la tripartition kantienne des jugements, dont ils ne critiquent ni le contenu ni la valeur intrinsèque, mais seulement la prétention à l'exhaustivité.

L'épistémologie conventionnaliste pense les conventions à l'aune de la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique, ainsi qu'à l'aune de la dichotomie entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. L'approche conventionnaliste en anthropologie fait de même : nous avons vu, au cours d'un chapitre antérieur, la manière dont Hubert et Mauss rendent compte des « quasi-conventions », en quoi consistent, selon eux, les jugements magiques ; or, c'est, là encore, grâce aux dichotomies kantiennes que ces « quasi-conventions » sont pensées et expliquées. Ces « quasi-conventions », que sont les jugements magiques, peuvent être considérées *et* comme des jugements synthétiques, *et* comme des jugements analytiques ; *et* comme des jugements *a priori*, *et* comme des jugements *a posteriori*.

C'est de cette volonté de conserver à tout prix la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique que Lévi-Strauss se départit, afin de rendre concevable l'idée d'une « nécessité *a posteriori* ». Pour expliquer cela, nous proposons de faire un détour par la théorie conventionnaliste du symbolisme de Sperber, qui maintient la dichotomie kantienne entre analytique et synthétique, et qui, sur ce fondement, critique la conception lévi-straussienne de la nécessité.

3.1. Analytique et synthétique dans l'approche conventionnaliste

L'intérêt que nous trouvons à faire un rapide exposé de la théorie du symbolisme de Sperber tient au fait que tout l'oppose à la théorie des mythes de Lévi-Strauss : non seulement Sperber consacre un chapitre entier du *Symbolisme en général* à la critique de la théorie de Lévi-Strauss[909], mais encore, sa théorie du symbolisme est fondée sur des principes qui ne sont pas admis par Lévi-Strauss. La théorie de Sperber permet ainsi de cerner l'une des spécificités de celle de son prédécesseur, par quoi elle se distingue de toute approche conventionnaliste des phénomènes sociaux et culturels : à savoir, que Lévi-Strauss ne bâtit pas sa théorie des mythes sur la base de la dichotomie kantienne entre « jugements analytiques » et « jugements synthétiques ». Bien plutôt, cette dichotomie doit être rejetée par lui, afin d'atteindre à la concevabilité du concept de « nécessité *a posteriori* » : ce que refuse, en fin de compte, Lévi-Strauss, c'est la claustration kantienne de la nécessité dans la sphère de l'*a priori*.

[909] Cf. Sperber, *Le Symbolisme en général*, ch. III.

3.1.1. Exemple de la théorie du symbolisme de Sperber

Commençons par démontrer que *l'approche conventionnaliste ne sait pas se passer de la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique*. Pour ce faire, nous nous pencherons sur la théorie du « savoir symbolique » élaborée par Sperber, parce qu'elle est symptomatique de cette manière dont certains anthropologues désirent maintenir *à tout prix* une distinction de type kantien entre l'analytique et le synthétique.

Sperber prétend, en effet, que l'on ne peut comprendre les jugements formulés par la pensée symbolique ni comme des *jugements synthétiques*, ni comme des *jugements analytiques*. Il rend donc compte, on le voit bien, du savoir symbolique à l'aune de la distinction kantienne. En cela, sa théorie du « savoir symbolique » ressemble à la théorie du savoir magique d'Hubert et Mauss.

D'une part, selon Sperber[910], les jugements symboliques ne sont pas *synthétiques* (comme le jugement « les lions sont des animaux dangereux »), parce qu'ils ne sont pas vrais ou faux en fonction de leur conformité aux données de l'expérience. L'expérience, du reste, les contredirait sans doute bien souvent. Bien plus qu'ils ne se conforment à l'expérience, ils *introduisent* un ordre dans l'expérience ; ils ne le lui empruntent pas. D'autre part, les jugements de la pensée symbolique ne sont pas *analytiques* (comme le jugement « le lion est un animal ») – premièrement, parce que la connaissance du monde n'en est pas absente ; et, deuxièmement, parce qu'ils ne peuvent pas être analysés au moyen des *critères de l'analyticité* – que sont, pour Sperber, *la synonymie* et *la paraphrase*.

Les jugements symboliques font donc partie d'une classe de jugements irréductible à la classe des jugements synthétiques et à celle des jugements analytiques. Jusqu'à présent, tout cela est très proche de l'approche conventionnaliste des jugements magiques d'Hubert et Mauss que nous avons déjà examinée.

À ces trois types de jugements qu'il distingue, Sperber fait correspondre trois types de savoir[911]. Le premier, le *savoir sémantique*, « porte sur les catégories et non sur le monde » : c'est un ensemble de propositions *analytiques* dont la valeur de vérité dépend seulement du sens de leurs termes. Le deuxième, le *savoir encyclopédique*, « porte sur le monde » : c'est un ensemble de propositions *synthétiques*. Enfin, troisièmement, le *savoir symbolique* est un ensemble de propositions (telles que « le léopard est un animal chrétien qui respecte les jeûnes de l'église copte », pour reprendre un exemple de Sperber), qui ressemblent à des propositions synthétiques, mais que l'on ne cherche ni à soumettre à une

[910] Dans les lignes qui suivent, nous résumons les p.97*sq*. du *Symbolisme en général* de Sperber, et les exemples que nous donnons sont les siens.

[911] Cf. Sperber, *ibid.*, p.103*sq*. – Cette tripartition est reprise par Descola pour distinguer entre trois types de catégorisation : cf. ''Formes naturelles et classifications symboliques'', p.75.

épreuve empirique, ni à confronter à d'autres propositions synthétiques qui pourraient les valider ou les infirmer.

Le savoir symbolique se distingue des deux autres types de savoirs par son objet : il ne porte ni sur les *catégories* si sur le *monde*, mais sur les *représentations* du monde qui ont cours au sein d'un certain groupe social[912]. Pour reprendre l'exemple de Sperber, la proposition symbolique qui assimile le léopard à un animal chrétien ne porte ni sur les catégories (puisque sa vérité ne peut pas être connue *a priori*), ni sur le monde (puisque sa vérité ne dépend pas de ce qu'il en est réellement du léopard) : cette proposition a pour objet la manière dont les Dorzé se représentent le léopard. Le savoir symbolique se sert du savoir encyclopédique comme d'un moyen en vue de formuler des jugements non plus sur le monde, mais sur ce que l'on en sait ou sur ce que l'on croit en savoir. Par exemple, peut-être le savoir encyclopédique a-t-il observé que le renard était un animal intelligent ; le savoir symbolique s'empare de ce savoir qui n'est pas le sien, pour dire de certains individus qu'ils sont « malins comme des renards » ; dans un tel jugement, il n'est ni question de la signification du terme « renard », ni question du renard en lui-même, mais de la représentation qu'une société s'est forgée du renard[913].

Le savoir symbolique n'est donc *ni* analytique *ni* synthétique : c'est un autre type de savoir. On reconnaît ici le « ni…ni… » caractéristique du conventionnalisme, que nous avons rencontré plus tôt[914]. Selon toute vraisemblance, le savoir symbolique, tel que le conçoit Sperber, peut être compris comme un ensemble de *conventions* : la pensée symbolique se sert de ce que l'on sait – au sens du savoir encyclopédique – sur les choses, afin de produire un savoir qui ne porte ni sur ces choses – le savoir symbolique est différent du savoir encyclopédique –, ni sur le sens des mots qui servent à les désigner – le savoir symbolique est différent du savoir sémantique –, mais sur la représentation elle-même.

Le savoir symbolique n'est donc pas vrai en fonction de critères empiriques, mais en fonction de ce qui est cru, pensé ou dit au sein d'une société, et qui *fait autorité* : c'est un ensemble de représentations « entre guillemets »[915], « un savoir sur le savoir »[916], dont l'absence de prise directe sur la réalité implique la reconnaissance de l'autorité du groupe social dont c'est le savoir. Reconnaître la validité d'une proposition symbolique, c'est, dans une certaine mesure, *décider* de croire qu'elle est vraie, quand bien même elle serait contredite par les faits, ou que rien ne lui correspondrait dans l'expérience.

---

[912] Cf. Sperber, *ibid.*, p.121 : « le savoir symbolique porte non pas sur l'objet des représentations, mais, au contraire, a ces représentations pour objet. »

[913] Sur cet exemple, cf. Sperber, *ibid.*, p.120.

[914] Voir ci-dessus, notre chapitre 2.

[915] Sperber, *ibid.*, p.113.

[916] *Ibid.*, p.121.

*

Ce rapide examen de la théorie du symbolisme de Sperber nous amène à tirer la conclusion suivante : pour faire droit à un type spécifique de savoir, Sperber doit maintenir la distinction kantienne entre les « jugements analytiques » et les « jugements synthétiques ». *Tout comme le concept de « convention », son concept de « savoir symbolique » ne se comprend qu'à l'aune de la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique*.

Cette dichotomie doit donc être maintenue à tout prix, fût-elle difficile à reconnaître parfois. Pour Sperber, en effet, le fait que la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques ne soit pas toujours facile à faire, ne justifie aucunement qu'on la rejette. Sperber admet, par exemple, que l'on n'est pas certain qu'un jugement tel que « le lion est un mammifère »[917] porte sur *la réalité* ou bien sur *la signification des termes*[918]. Mais pour lui, le fait qu'il y ait un nombre incalculable de cas dans lesquels la distinction apparaît nettement est une raison suffisante de conserver cette distinction[919]. Le conventionnalisme, et l'approche conventionnaliste en anthropologie, ne souhaitent donc aucunement effacer, ou atténuer, la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique, même lorsque celle-ci semble difficile à faire.

Or, c'est sur cette dichotomie kantienne que Sperber se fonde pour critiquer la théorie lévi-straussienne des mythes : la théorie lévi-straussienne est critiquée par Sperber, au motif qu'elle ne se plie pas aux exigences dichotomiques de Kant. Elle ne respecte pas la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique, en fonction de laquelle Sperber, quant à lui, apprécie les jugements de la pensée symbolique. À lire *Le Symbolisme en général*, tout se passe comme si toute théorie qui ne respectait pas cette dichotomie devait être rejetée – au lieu que l'on pourrait envisager, plutôt, de rejeter la dichotomie kantienne elle-même.

---

[917] Sperber, *ibid*., p.104.

[918] Selon nous, l'exemple que donne Sperber (« le lion est un mammifère ») ne montre pas que la frontière entre l'analytique et le synthétique est floue, mais que la *façon dont s'acquiert un savoir* n'est pas toujours aisée à déterminer : on ne sait pas si l'on a appris que le lion est un mammifère en observant son mode d'alimentation, ou bien si on l'a appris en lisant un dictionnaire ou une encyclopédie, ou bien encore si on a inféré que le lion est un mammifère parce qu'il ressemble à des animaux dont nous savons qu'ils sont des mammifères. – Mais ce n'est pas la même question que celle de savoir si « le lion est un mammifère » est un jugement analytique ou non. Le jugement « le lion est un mammifère » est, de notre point de vue, un jugement analytique, en ce qu'on ne pourrait pas découvrir un lion qui ne serait pas un mammifère. En effet, un lion qui ne serait pas un mammifère ne serait pas un lion, puisqu'il n'en aurait pas la « structure interne », pour reprendre les termes de Kripke (*La Logique des noms propres*, p.109). En revanche, nous pouvons très bien avoir été amenés à formuler ce jugement analytique de manière *a posteriori*, en nous fondant sur l'observation des mœurs du lion.

[919] Cf. Sperber, *ibid*., p.104 : le fait qu'il existe un nombre indéfini de cas sur lesquels (…) on hésite à trancher, ne rend pas la distinction entre sémantique et encyclopédique moins absolue. »

Voici alors le dilemme auquel mène la critique de Lévi-Strauss par Sperber. *Ou bien* il faut rejeter la notion d'une « nécessité *a posteriori* », à laquelle la théorie lévi-straussienne des mythes conduit, afin de préserver la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique, que cette notion met en péril. *Ou bien* il faut rejeter la dichotomie kantienne, pour faire droit à cette idée d'une « nécessité *a posteriori* », que la théorie lévi-straussienne des mythes défend. De manière abrégée, ce dilemme est entre deux noms propres : Sperber ou Lévi-Strauss.

Commençons par exposer un peu plus en détail certains aspects de la critique que formule Sperber à l'endroit de la théorie lévi-straussienne des mythes, avant d'atteindre aux raisons du rejet lévi-straussien de la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique.

3.1.2. La critique de Lévi-Strauss par Sperber

De deux choses l'une : si l'on pense, comme le fait Sperber, les propositions de la pensée symbolique dans le cadre de la tripartition kantienne des jugements, l'on doit alors soutenir que ces propositions doivent être « synthétiques ou analytiques, c'est-à-dire porter sur le monde de l'expérience ou bien sur les catégories de la pensée. »[920]

Rappelons que, pour Lévi-Strauss, l'esprit qui élabore les mythes est « livré au tête-à-tête avec lui-même », qu'il n'est pas « en prise directe sur une réalité différente » de lui-même[921]. Du point de vue de la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique, il faudrait en conclure que l'esprit qui élabore des mythes produit des *jugements analytiques*. L'esprit qui produit des mythes étant coupé du monde, ses productions ne parlent pas du monde, mais de l'esprit lui-même. Le savoir qui se joue là correspond au savoir que Sperber appelle « sémantique » – lequel « porte sur les catégories et non sur le monde », pour reprendre sa formule. Les mythes ne portent pas sur le monde – ils ne relèvent pas du « savoir encyclopédique » ; ils ne signifient pas une réalité extérieure à eux-mêmes. Ils portent non sur le monde, mais sur les catégories, c'est-à-dire sur l'esprit lui-même. Comme l'écrit Lévi-Strauss, « les mythes signifient l'esprit »[922]. *Savoir sémantique, ou ensemble de jugements analytiques, donc*.

Or, si les jugements de la pensée symbolique sont, comme le prétend Lévi-Strauss, *nécessaires*, ils doivent se conformer aux critères de l'*analyticité*. Si, en effet, les mythes signifient l'esprit qui les façonne ; et si les rapports entre les mythèmes ne sont pas arbitraires, mais nécessaires, comme on a vu que Lévi-Strauss le prétendait, – alors ces rapports entre les mythèmes doivent se conformer aux critères

[920] Sperber, *ibid*., p.19.

[921] Cf. *CC*, p.18.

[922] *Ibid.*, p.346.

de l'analyticité. Sans quoi, ces rapports n'auraient rien d'analytique, et la pensée symbolique ne consisterait aucunement en un ensemble de jugements analytiques. Ces critères de l'analyticité sont, selon Sperber, *la synonymie* et *la paraphrase*. Or, Sperber soutient que « les rapports dégagés par Lévi-Strauss sont d'homologie et non de paraphrase, de correspondance et non de tautologie, d'opposition et non de contradiction »[923]. Autrement dit, le symbolisme tel que le théorise Lévi-Strauss ne répond pas aux critères de l'analyticité. Par conséquent, Lévi-Strauss n'est pas en droit d'y voir quelque nécessité que ce soit. *Pas d'analyticité, pas de nécessité*. La pensée symbolique, telle que Lévi-Strauss en rend compte, ne produit pas de jugements analytiques[924] : contrairement à ce que prétend Lévi-Strauss, les mythes ne signifient pas l'esprit.

Mais, d'autre part, Sperber estime que les jugements symboliques ne portent pas non plus sur le monde – ils ne relèvent pas du « savoir encyclopédique ». Prétendre cela, ce serait assimiler les mythes à un tissu d'inepties et d'erreurs.

Ainsi, les jugements de la pensée symbolique, tels que les comprend Lévi-Strauss, ne peuvent être compris ni comme des jugements *analytiques*, ni comme des jugements *synthétiques* :

> « Lévi-Strauss (…) élaborait l'hypothèse d'un savoir symbolique qui porterait sur les catégories et non sur le monde. S'il portait sur le monde, le discours symbolique serait irrecevable, et il faudrait voir en ceux qui le tiennent à la fois des virtuoses de l'imagination et des débiles de la raison. À l'opposé, l'idée d'un discours symbolique qui porterait proprement sur les catégories sémantiques se heurte à deux objections : premièrement (…), il est dépourvu d'analyticité ; deuxièmement, comme le note justement Lévi-Strauss, la connaissance du monde n'en est pas absente, mais, à la différence du discours synthétique, elle y constitue un moyen et non pas une fin. »[925]

D'une part, Lévi-Strauss n'a pas réussi à faire la démonstration correcte de ce que le discours symbolique consiste en un ensemble de jugements analytiques, portant sur les catégories de l'esprit et non sur le monde. D'autre part, il est inadmissible de soutenir que le discours symbolique consiste en un ensemble de jugements synthétiques, portant sur le monde. Nous avons exposé, ci-dessus, la manière dont Sperber échappe à ce dilemme : d'après sa théorie, le « savoir symbolique » constitue un troisième type de savoir, irréductible aux deux autres. La théorie de Sperber permet de dépasser la dichotomie

---

[923] Sperber, *ibid*., p.24.

[924] Cf. le commentaire de Benoist : « [pour] Sperber, tout se passe comme si, dans cet écart avec le modèle de l'analyticité, c'était l'échec du projet de Lévi-Strauss qui se dévoilait, incohérent dans sa réalisation. L'anthropologie structurale, si elle s'occupe réellement de « l'esprit en tête-à-tête avec lui-même », et de ce seul esprit, devrait déployer un système de vérités exclusivement analytiques. Or tel n'est pas le cas » (''Anthropo-logique et nécessité *a posteriori*'', p.3).

[925] Sperber, *ibid*., p.119-120 ; cf. également p.24.

kantienne entre l'analytique et le synthétique, ce qui implique d'en admettre la validité, puisque c'est en fonction d'elle que le savoir symbolique est pensé.

Or, jamais Sperber ne songe, plutôt que de construire son concept de « savoir symbolique » dans le sillage de la distinction kantienne entre l'analytique et le synthétique, à rejeter cette distinction. Jamais, non plus, il ne songe à rejeter cette distinction de Kant, plutôt que les théories, comme celle de Lévi-Strauss, qui ne s'y plient pas. Jamais, enfin, il ne songe à comprendre la pensée symbolique autrement que comme une faculté de juger, et les produits de cette pensée, autrement que comme des jugements analytiques ou synthétiques[926]. *Sperber préfère refuser à la pensée symbolique, telle que la conçoit Lévi-Strauss, la faculté d'élaborer des jugements objectivement nécessaires, plutôt que de rejeter la claustration kantienne du nécessaire dans la sphère* a priori *de l'analyticité, et la doctrine kantienne du jugement dans son ensemble*[927].

Envisageons, alors, cette hypothèse alternative : si le « savoir symbolique », tel que le conçoit Lévi-Strauss, ne se laisse pas caractériser, ou définir, au moyen des concepts kantiens d' « analytique » et de « synthétique », n'est-ce pas plutôt en raison du fait que cette distinction doit être écartée, lorsqu'il s'agit de comprendre ce type spécifique de savoir ? N'y a-t-il pas, d'un point de vue anthropologique, de bonnes raisons de rejeter cette distinction ?

3.2. Par-delà analytique et synthétique

3.2.1. Raisons du dépassement de la dichotomie kantienne par Lévi-Strauss

Nous exposons, pour terminer, les raisons pour lesquelles Lévi-Strauss est amené à rejeter la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique. Il s'agit là, au même titre que le rejet de l'arbitraire dont nous faisions l'analyse ci-dessus, d'une condition nécessaire de l'élaboration de son concept de « nécessité *a posteriori* ».

---

[926] Cette critique est adressée par Viveiros de Castro à de nombreux anthropologues, qui se rendent coupables d'une « identification privilégiée de la faculté de penser au ''système du jugement'' et de la connaissance au modèle de la proposition » (*Métaphysiques cannibales*, p.45).

[927] Bien évidemment, notre affirmation n'est pas tout à fait exacte : Kant n'enferme pas la nécessité dans la sphère de l'analyticité seulement, puisque les jugements synthétiques *a priori* sont également nécessaires. Mais nous nous permettons ce raccourci, car seule nous intéresse ici, et seule intéresse Sperber, la dichotomie kantienne entre les jugements synthétiques *a posteriori* et les jugements analytiques *a priori*.

Tout d'abord, en distinguant entre les « jugements analytiques » et les « jugements synthétiques », Kant distingue entre des *opérations* de la faculté de juger : la première opération consiste à *rester dans* le concept du sujet ; la seconde consiste à « *sortir au-delà* du concept »[928]. En fonction de ces opérations, les jugements formulés ne répondent pas aux mêmes critères d'appréciation : ils sont *a priori* et nécessaires dans le premier cas ; ils sont *a posteriori* et non nécessaires dans le second cas (si on laisse de côté le cas des « jugements synthétiques *a priori* »). Par exemple, le jugement « le soleil est un astre » est *a priori* et nécessaire, puisqu'on ne sort pas du concept de « soleil » pour le formuler ; en revanche, le jugement « le soleil s'est levé à 6h ce matin » est *a posteriori* et contingent. L'on a dû sortir du concept de « soleil » pour le formuler : l'on a dû faire un détour par l'expérience.

À la différence de Kant, Lévi-Strauss soutient qu'un type de pensée ne se distingue pas d'un autre *par ses opérations* – mais *par les objets* sur lesquels portent ces opérations. Les opérations de l'esprit sont partout les mêmes, mais non les objets qu'il pense. Ce principe est sans doute soufflé à Lévi-Strauss par la considération de la méthode de la linguistique structurale, de laquelle il s'inspire : elle « est homogène ; autrement dit, elle reste la même quelle que soit la langue particulière à laquelle on l'applique : moderne ou archaïque, ''primitive'' ou civilisée »[929]. La méthode de la linguistique structurale ne change pas en fonction de l'objet étudié ; elle demeure la même, partout. Or, cela vaut pour toute pensée : toute pensée est guidée par une même méthode, repose sur des lois identiques – seul change l'objet pensé.

Ainsi, de même que la « pensée mythique » se distingue de la « pensée scientifique », non par ses « opérations intellectuelles », mais par « la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations »[930] – de même, la pensée qui ne sort pas d'elle-même fonctionne comme la pensée qui prend pour objet une réalité différente d'elle-même. Les lois qui régissent les opérations de l'esprit sont partout, tout le temps, les mêmes. Si des opérations intellectuelles identiques peuvent produire des résultats aussi différents que les classifications totémiques et nos classifications scientifiques, c'est que la « pensée sauvage » appréhende des objets *concrets*, qui, de plus, se voient attribuer une place dans les systèmes de classification en fonction de critères hétérogènes (à la différence de la classification linnéenne, qui ne retient qu'un petit nombre de critères identiques)[931].

*

[928] *CRP*, A7 / B11 ; souligné par nous.

[929] *AS II*, p.351.

[930] *AS*, p.264.

[931] Sur ce point, cf. les explications très claires données par Salmon, in *Les Structures de l'esprit*, notamment p.208.

En conséquence de cette spécification de la pensée par la nature des objets qu'elle pense, plutôt que par la nature de ses opérations, la dichotomie kantienne entre l' « analytique » et le « synthétique » ne peut pas être maintenue. En effet, cette dichotomie n'est valide qu'à la condition que soient différenciables des opérations de la pensée – l'une consistant à sortir, l'autre consistant à rester dedans. Si les opérations de la pensée sont partout et toujours les mêmes, il n'est alors plus question de différencier entre une pensée procédant de manière analytique, et une pensée procédant de manière synthétique.

Lévi-Strauss soutient, ainsi, que lorsque la pensée mythique produit des jugements que l'on serait tenté de comprendre comme des *jugements analytiques* – en tant que l'esprit qui les produit se trouve « en tête-à-tête » avec lui-même, en tant, donc, qu'il ne sort pas de lui-même –, « les lois de ses opérations » ne sont pas « fondamentalement différentes de celles qu'il manifeste dans l'autre fonction »[932], c'est-à-dire dans la fonction *synthétique*. Il n'y a donc pas de distinction à faire entre l'analytique et le synthétique (ou, dans les termes de Sperber, entre savoir sémantique et savoir encyclopédique) : l'esprit qui, en élaborant des mythes, se signifie lui-même (analyticité/savoir sémantique) signifie, en même temps, le monde (synthétique/savoir encyclopédique).

La raison en est, ainsi que nous l'avons déjà exposé, que l'esprit est une partie du monde, une « chose parmi les choses »[933] – qui donc, en se prenant pour objet, *produit des jugements analytiques et synthétiques, indissociablement*. Certes, lorsqu'il élabore des mythes, l'esprit n'a affaire qu'à lui-même ; certes, les mythes ne font pas référence à la réalité, ils ne la décrivent pas. Mais puisque « les mythes signifient l'esprit, qui les élabore au moyen du monde dont il fait lui-même partie »[934], les mythes signifient bien, dans une certaine mesure, le monde : ils rendent manifestes les opérations d'un esprit qui se sert du monde pour signifier et pour se signifier, et qui fait lui-même partie du monde – qui est une partie du monde. L'esprit qui reste au-dedans de lui-même pour penser (sphère de l'analytique) est cependant toujours déjà sorti de lui-même (sphère du synthétique) ; et c'est parce que l'esprit n'a pas affaire qu'à lui-même lorsqu'il n'a affaire qu'à lui-même, que ses productions ne sauraient être *arbitraires*.

Cette rupture avec la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique – Lévi-Strauss la voit à l'œuvre dans la pensée sauvage, qui « prétend être simultanément analytique et synthétique »[935]. Être simultanément analytique et synthétique, cela n'est pas contradictoire, puisque les opérations de la

---

[932] *CC*, p.18.

[933] *CC*, p.18.

[934] *CC*, p.346.

[935] *PS*, p.290. – Lévi-Strauss veut dire par là que la pensée sauvage se promène sans cesse, au sein de ses classifications, dans une direction et dans la direction opposée – c'est-à-dire vers les niveaux les plus abstraits de ses classifications aux niveaux les plus concrets, et vice-versa.

pensée sont partout régies par les mêmes lois. La pensée est toujours simultanément analytique et synthétique, puisque penser, c'est classer, et classer implique tout à la fois d'analyser et de synthétiser. En effet, le propre des systèmes de classification élaborés par la pensée sauvage, c'est qu'ils sont animés par un *dynamisme interne*, par quoi ils poussent simultanément dans les deux sens : *analytiquement*, dans le sens d'une « détotalisation », et *synthétiquement*, dans le sens d'une « retotalisation »[936].

On ne peut donc pas suivre Sperber, lorsqu'il interprète la théorie lévi-straussienne du mythe comme une théorie (insatisfaisante) de l'analyticité : bien plutôt, Lévi-Strauss dépasse le clivage kantien, et admis par Sperber, entre l'analytique et le synthétique – lequel, donc, est sans valeur pour apprécier le contenu des mythes.

3.2.2. Le dépassement de la dichotomie kantienne comme condition de la « nécessité *a posteriori* »

Enfin, c'est parce que la « pensée sauvage », dont Lévi-Strauss fait la théorie se présente à la fois comme étant analytique et synthétique – que les jugements que cette pensée élabore peuvent être qualifiés de « nécessaires *a posteriori* ». La révision du rapport entre l'analytique et le synthétique, tel que Kant le concevait, implique de réviser le rapport entre le nécessaire et l'*a priori* d'une part, et entre le contingent et l'*a posteriori*. Kant introduisait une dichotomie entre analytique/*a priori*/nécessaire d'une part, et entre synthétique/*a posteriori*/contingent d'autre part. Seuls transgressent ces dichotomies les « jugements synthétique *a priori* », dont la *Critique de la raison pure* entend expliquer et justifier la validité – lesquels sont nécessaires, bien que synthétiques. Nous laisserons de côté ces « jugements synthétiques *a priori* » dans les analyses à venir, pour nous concentrer sur la dichotomie entre les « jugements analytiques » et les « jugements synthétiques *a posteriori* ».

Les transgressions, osées par Lévi-Strauss, de ces dichotomies kantiennes, sont plurielles. En effet, avec le rejet, par Lévi-Strauss, de la dichotomie entre jugement analytique et jugement synthétique, telle que l'avait conçue Kant – disparaît également la répartition que Kant opérait des attributs propres à ces deux types de jugement. C'est l'ensemble des propriétés que Kant distribuait dichotomiquement qu'il s'agit de penser à nouveaux frais. Nécessité, *a priori*, analytique, d'un côté ; contingence, *a posteriori*, synthétique, de l'autre[937] : cette répartition kantienne des attributs des jugements est remise

[936] Sur ces termes, cf. *PS*, p.195*sq*.

[937] Encore une fois, le cas des « jugements synthétiques *a priori* » – qui se rangeraient du côté des jugements analytiques, compte tenu de leur nécessité et de leur caractère *a priori* – ne nous intéressent pas ici.

en cause par la théorie lévi-straussienne des lois de l'esprit. Ces transgressions sont résumées dans le schéma suivant :



Deux remarques, à propos de ce schéma : la première, au sujet de la « nécessité *a posteriori* » ; la seconde, au sujet de la « contingence *a priori* ».

Première remarque. L'important, pour notre propos, est cette transgression, qui offre à Lévi-Strauss la possibilité de penser les conditions d'une « nécessité *a posteriori* ». À cause de ce concept, c'est l'ensemble des dichotomies kantiennes qui tombent. Dans la mesure, en effet, où les termes que Kant distribue entre les deux colonnes de ses dichotomies, sont plus ou moins conçus par lui comme étant synonymes, toutes ses dichotomies sont atteintes dès lors qu'une est atteinte. La « nécessité *a posteriori* » ébranle tout le système dichotomique kantien. Dans *La Logique des noms propres*, où il élabore, lui aussi, une théorie de la nécessité *a posteriori*, Kripke met bien en lumière le fait que la chute d'une dichotomie kantienne entraîne, par un *effet domino*, celle de toutes les autres, à cause de la synonymie plus ou moins tacitement admise entre les termes répartis entre elles : « ''*a priori*'', ''analytique'', ''nécessaire'' (…). Ces termes sont souvent employés comme s'ils étaient tous plus ou moins synonymes »[938]. Le concept d'une nécessité *a posteriori* ébranle donc tout le système kantien, en raison de cette synonymie entre les termes.

Deuxième remarque : dans notre schéma, nous avons tissé un lien entre les concepts d' « *a priori* » et de « contingent », mais avec un point d'interrogation (?) : Lévi-Strauss théorise, en effet, le concept d'une « nécessité *a posteriori* », mais non pas, de manière explicite, le concept d'une « contingence *a priori* ». Mais ces deux notions semblent coextensives, de sorte qu'agréer l'existence de l'une impose quasiment d'agréer l'existence de l'autre[939]. Ces notions sont coextensives, au moins

[938] *La Logique des noms propres*, p.22.

[939] La théorie de Kripke, que nous comparerons avec celle de Lévi-Strauss à la fin de notre chapitre 6, démontre qu'il est assez naturel d'admettre l'existence du « contingent *a priori* », dès lors que l'on admet celle du « nécessaire *a priori* ». Lorsque les barrières kantiennes ont sauté, tout devient possible ! La théorie des « désignateurs rigides », que Kripke expose dans *La logique des noms propres*, amène ainsi à démontrer, d'une part, que « l'eau est H20 » est nécessaire *a posteriori*, puisque l'eau est H20 dans tous les mondes possibles, bien que la composition chimique de l'eau ne soit pas connue *a priori*. Et elle amène à démontrer, d'autre part, que « le mètre-étalon de Paris mesure un mètre » est contingent *a priori*, parce que « le mètre-étalon » désigne cette barre conservée à Paris dans tous les mondes possibles ; cependant, cette barre pourrait ne pas faire un mètre, elle pourrait faire plus ou moins d'un

du point de vue du rejet commun, qu'elles impliquent, des dichotomies kantiennes. Ainsi, l'on peut supputer qu'à partir du moment où il thématise le concept d'un « nécessité *a posteriori* », Lévi-Strauss ne rechignerait pas à admettre l'existence d'une « contingence *a priori* ».

*

Analysons à présent plus en détail ces transgressions lévi-straussiennes des dichotomies kantiennes.

Tout d'abord, aux yeux de Lévi-Strauss, la nécessité n'est plus l'apanage des jugements *a priori* : une nécessité est concevable, que l'esprit construit au moyen du monde, c'est-à-dire *a posteriori*. « La science tout entière », affirme Lévi-Strauss, « s'est construite sur la distinction du contingent et du nécessaire »[940] ; mais tandis que la science moderne crée du *contingent* (ou des *événements*) à partir du *nécessaire* (ou de ses *structures*[941]), la « pensée sauvage », à l'inverse, élabore du *nécessaire* à partir du *contingent*, ou « des *structures* en agençant des *événements* »[942]. Autrement dit, elle fabrique du nécessaire *a posteriori*. Et pour ce faire, elle extrait la nécessité de la sphère de l'*a priori*, en en faisant le produit d'une élaboration à partir d'éléments *a posteriori*. Pour illustrer cela, nous reprendrons, inlassablement, le même exemple. Peut-être le jugement selon lequel le bec de pic et les maux de dents vont ensemble est-il nécessaire, au regard de certaines classifications ; mais cette nécessité est *a posteriori*, en ce que la liaison est nécessaire, entre deux concepts dont le contenu est déterminé sur le fondement de l'expérience.

Autrement dit, pour parvenir à la nécessité, il n'est pas besoin, comme le veut Kant, de se couper de l'expérience effective[943], afin de s'enfermer dans la sphère de l'*a priori* : cette nécessité est

---

mètre. – Sur le « contingent *a priori* », cf. Kripke, *op.cit.*, p.44*sq*. Quant au « nécessaire *a posteriori* » dans son acception kripkéenne, nous y reviendrons au cours de notre sixième chapitre.

[940] *PS*, p.32.

[941] À cette page 32 de la *Pensée sauvage* que nous venons de mentionner, Lévi-Strauss établit un rapport d'équivalence entre le *nécessaire*, la *structure* et la *synchronie* d'une part, et entre le *contingent*, l'*événement* et la *diachronie* d'autre part.

[942] *Ibid.* ; nous soulignons.

[943] Pour être plus précis, dans la théorie de Kant, des jugements peuvent évidemment être analytiques, « lors même que leurs concepts sont empiriques » (*Prolégomènes*, AK. IV, 267, tr.fr., p.32). De tels jugements sont *a priori*, mais ils ne sont pas *purs* : « parmi les connaissances *a priori*, on appelle pures celles auxquelles rien d'empirique n'est mélangé. » (*CRP*, B3). Dans les *Prolégomènes*, Kant soutient, ce qui paraît très contestable, que le jugement « l'or est un métal jaune » (*ibid*.) est un jugement analytique. Selon lui, en effet, ce n'est pas sur le fondement de l'expérience que sa vérité est établie, mais grâce à l'analyse (qui peut donc être faite *a priori*) du concept d'« or » : Kant soutient qu'il est dans la définition du concept d'« or » d'être un métal jaune. – Quelque contestable que soit cette appréciation de Kant, le but de la présente note n'était pas de la discuter, mais de souligner que des jugements analytiques peuvent contenir des concepts empiriques. La nécessité des jugements

découverte au moyen des choses (elle est donc *a posteriori*) par l'esprit qui, en tant que chose, s'observe en fait lui-même, en observant les choses.

*

Avec sa notion de « nécessité *a posteriori* », Lévi-Strauss oblige à dépasser la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique. Ce faisant, *il renvoie dos à dos l'empirisme et le kantisme* : l'empirisme s'avère incapable d'attribuer une universalité et une nécessité aux lois de l'esprit ; et le kantisme ne conçoit cette universalité et cette nécessité qu'à la condition d'isoler l'entendement (dont les catégories sont des concepts *purs*) de l'expérience. Lévi-Strauss, quant à lui, veut rendre compte de la nécessité sans pour autant isoler l'esprit du monde qu'il pense et au moyen duquel il pense – c'est-à-dire : sans cantonner cette nécessité au domaine de l'*a priori*.

Bien avant que n'apparaisse, dans *La Pensée sauvage*, son concept d'une « nécessité *a posteriori* », Lévi-Strauss exprimait déjà son refus de l'alternative exclusive entre l'empirisme et le kantisme[944]. En témoignent ces lignes des *Structures élémentaires de la parenté* :

> « [Selon] elle [*sc*. l'ancienne psychologie], ou bien les notions mathématiques attestaient l'essence supérieure et irréductible de l'esprit de l'homme, et elles constituaient des propriétés innées ; ou bien il fallait admettre qu'elles étaient entièrement construites, à partir de l'expérience, par le jeu automatique des associations. (…) On avait cru qu'on avait seulement le choix entre l'acceptation de l'origine transcendante du concept et son impossible reconstruction à partir de pièces et de morceaux. Cette opposition s'est évanouie devant la découverte expérimentale de l'immanence du rapport. »[945]

La théorie lévi-straussienne de la « nécessité *a posteriori* », dont la condition de concevabilité réside dans le dépassement des grandes dichotomies kantiennes, est une *théorie de l'immanence de la nécessité*. La nécessité lévi-straussienne n'est pas imposée à la nature, du dehors, par l'esprit ; elle n'est

---

analytiques n'implique donc pas de se couper de l'expérience effective, bien que l'expérience effective ne puisse en aucun cas servir à fonder l'analyticité de ces jugements.

[944] Cette attitude théorique de refus des alternatives ancestrales de la philosophie rapproche indéniablement la pensée de Lévi-Strauss de celle de Durkheim. En effet, nous avons déjà exposé que le projet de la sociologie durkheimienne de la connaissance, tel qu'il est présenté dans l'Introduction des *Formes élémentaires*, consiste à dépasser l'alternative entre apriorisme et empirisme. De l'apriorisme, Durkheim retient la thèse selon laquelle on ne peut pas ne pas attribuer une universalité et une nécessité aux catégories ; de l'empirisme, il retire l'idée selon laquelle le contenu des catégories est déterminé par l'expérience (dont il prend soin de préciser qu'elle est une expérience collective). – Pour le détail de ces analyses, voir ci-dessus, notre chapitre 3.

[945] *SEP*, p.116-117.

pas celle – kantienne – des lois *a priori* de l'entendement, qui exerce une contrainte sur les choses. Nous nous sommes penchés sur cela, plus tôt dans ce chapitre.

La nécessité lévi-straussienne ne vient pas au monde du dehors, depuis un esprit qui, depuis cette position d'extériorité et de surplomb, l'impose au réel pour que celui-ci devienne pour lui un ensemble de représentations. Cette nécessité ne vient pas au monde du dehors : *elle lui est immanente*. La nécessité lévi-straussienne *ne vient donc pas au monde* : elle s'y trouve toujours déjà. Elle n'est pas dans l'entendement (confiné dans la sphère de l'*a priori*), qui imposerait ses « contraintes mentales » nécessaires aux choses, afin de se le rendre représentables : elle est dans le monde, c'est-à-dire dans les choses que pense l'esprit, aussi bien que dans l'esprit lui-même – lequel n'est qu'une chose parmi les choses. Cette nécessité ne peut donc être comprise autrement que comme une « nécessité *a posteriori* ».

*

En conclusion, la conception lévi-straussienne de la nécessité implique, d'une part, de se départir de l'idée d' « arbitraire », comme on l'a analysé au début de ce chapitre, et, d'autre part, de dépasser la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique.

L'on constate ainsi que Lévi-Strauss emprunte un chemin opposé à celui emprunté par les anthropologues qui se rangent sous la bannière de l'approche conventionnaliste des phénomènes culturels. En effet, les analyses de ces derniers se fondent sur un principe de l'arbitraire de ces phénomènes, et ils conçoivent leur notion de « convention » en fonction de la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique, dont ils rejettent la prétention à convenir à l'ensemble des cas possibles de jugements, mais non la validité. En repoussant cette dichotomie kantienne, Lévi-Strauss renvoie, ainsi, dos-à-dos le kantisme et l'approche conventionnaliste des phénomènes culturels.

Le refus de cette dichotomie kantienne représente l'une des conditions de possibilité de la « nécessité *a posteriori* » de Lévi-Strauss, comme nous avons tenté de l'établir. Cette nécessité, qui est une *nécessité objective*, n'est alors pas *objective* au même titre que la nécessité kantienne. C'est à distinguer la nécessité objective de Kant de celle de Lévi-Strauss que le dernier point de ce chapitre est consacré.

4. L'objectivité selon Kant et selon Lévi-Strauss

4.1. Objectivité et arbitraire chez Kant

Dans le dernier moment de ce chapitre, nous tâcherons de différencier la nécessité objective, telle que la conçoit Lévi-Strauss, et la nécessité objective, telle que Kant la conçoit ; cela impliquera de différencier le concept kantien d' « objectivité », de celui de Lévi-Strauss.

Commençons par redire que la nécessité dont Lévi-Strauss fait la théorie est une *nécessité objective* – et non une nécessité *formelle*[946], non plus qu'une nécessité fondée sur des *conventions*. En tant que la nécessité dont il tâche de découvrir les conditions n'est ni une nécessité formelle, ni une nécessité *de dicto*, Lévi-Strauss se sent fondé à affirmer que sa problématique rejoint celle du kantisme : à l'instar de Kant, il recherche *une nécessité objective* – c'est-à-dire : une nécessité qui ne soit ni formelle, ni *de dicto*.

Examinons alors si la problématique de Lévi-Strauss rejoint effectivement celle du kantisme – autrement dit, si c'est la même nécessité objective qui fait l'objet de leurs recherches. Pour ce faire, il nous faut commencer par préciser la signification kantienne du concept d' « objectivité ».

Dans la philosophie de Kant, la *nécessité objective*, qui diffère de la *nécessité formelle*, est celle dont la *logique transcendantale* recherche les conditions. Cette nécessité, dont s'occupe la logique transcendantale, est distincte de la logique formelle, dans la mesure où la logique transcendantale est « une logique dans laquelle on ne ferait pas abstraction de tout contenu de la connaissance »[947]. À la différence de la logique générale, la logique transcendantale ne traite pas seulement de la forme des représentations, mais également de l'origine des connaissances.

Dès lors, la nécessité, dont la logique transcendantale détermine les conditions, se définit comme la nécessité, pour les objets, de se plier aux conditions subjectives de mon entendement, afin de devenir les objets de ma représentation. *La nécessité objective, c'est la nécessité des conditions de l'objectivité des représentations* : « [les] concepts qui fournissent le fondement objectif de la possibilité de l'expérience sont par cela même nécessaires »[948]. Ces concepts nécessaires sont la condition de l'objectivité des représentations ; une représentation dont les objets ne se soumettent pas à ces concepts ne peut pas être objective.

---

[946] Sur l'indispensable différenciation à faire entre le structuralisme et le formalisme, il faut renvoyer au ch.8 (''La structure et la forme'') d'*Anthropologie structurale deux* (p.139*sq*.).

[947] *CRP*, A55 / B80.

[948] *CRP*, A94 / B126.

Pour Kant, ou bien une représentation est *objective* [objektiv] – un objet lui correspond effectivement, ou pourrait lui correspondre, dans l'expérience – ou bien elle est *arbitraire* [willkürlichen]. Si une représentation n'est pas arbitraire, si elle est objective, c'est que quelque chose lui correspond, qui est donnée dans l'expérience[949] ; sans quoi, dit-il, « on a simplement *joué* avec des représentations »[950] – un jeu reposant toujours sur des règles parfaitement arbitraires. *Ou bien une représentation est arbitraire, ou bien elle se rapporte à l'objet d'une expérience possible*.

*

Or, il apparaît que la définition kantienne de la « représentation arbitraire » présuppose la dichotomie entre l'analytique et le synthétique. En effet, les jugements analytiques reposent sur le *principe de non-contradiction* seulement, alors que les jugements synthétiques exigent un accord avec la *possibilité de l'expérience* en général.

Une représentation est donc arbitraire, pour autant que rien ne lui correspond dans l'expérience – quand bien même elle ne renferme aucune contradiction (par exemple, le concept d'une figure renfermée entre deux lignes droites[951]). L'absence de contradiction ne suffit pas à garantir l'objectivité, c'est-à-dire la possibilité de nos concepts : « sans l'expérience, *cette possibilité est une liaison arbitraire de pensées*, qui, bien que ne contenant aucune contradiction, ne peut prétendre à aucune réalité objective »[952]. Autrement dit, une représentation n'est pas « arbitraire », si et seulement si elle se soumet au *principe suprême de tous les jugements synthétiques*, qui pose que « tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible »[953].

La nécessité dont il s'agit ici n'est pas formelle : c'est une *nécessité matérielle d'existence*. *Cette nécessité ne fait donc pas l'objet d'une connaissance analytique, mais d'une connaissance synthétique a priori*. Ainsi la nécessité objective kantienne repose-t-elle sur le fait que les catégories de l'entendement ont nécessairement une validité objective : *validité objective et validité nécessaire vont de pair*[954].

---

[949] Nous revenons sur ce point dans notre chapitre 8. Nous montrerons que Lévy-Bruhl caractérise la mentalité primitive, précisément en rejetant cette thèse kantienne selon laquelle un objet doit se plier aux conditions *a priori* de l'intuition et de l'entendement pour pouvoir être considéré comme *réel*. Pour la mentalité primitive, la réalité est indépendante des conditions de possibilité.

[950] *CRP*, A155 / B195 ; nous soulignons.

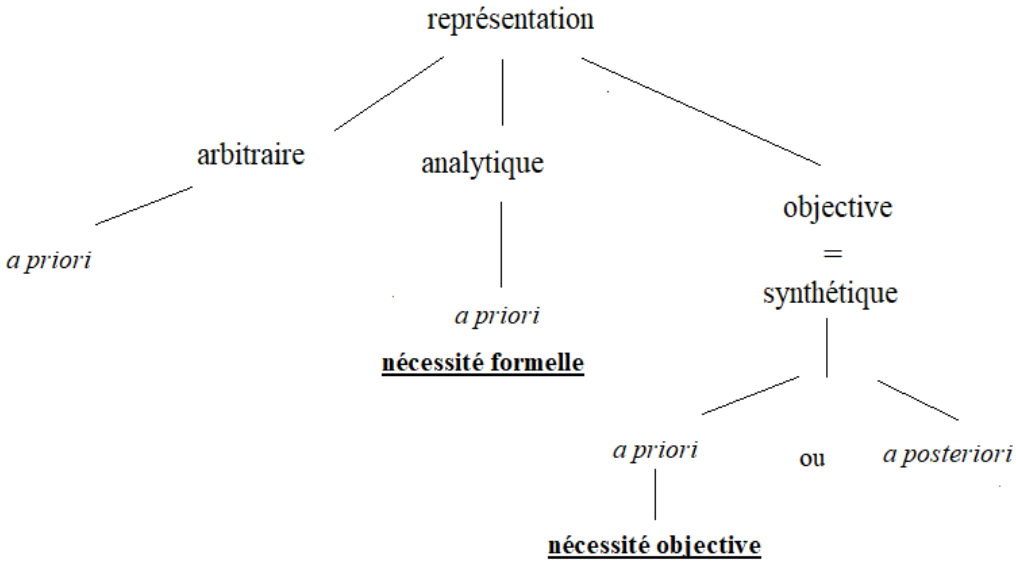
[951] Sur cet exemple, cf. *CRP*, A220 / B268.

[952] *CRP*, A223 / B270 ; nous soulignons.

[953] Cf. *CRP*, A158 / B197.

[954] Cf. *Prolégomènes*, AK. IV, 299, tr.fr., p.82 : « la validité objective et la validité universelle nécessaire (pour quiconque) sont des concepts réciproques, et tout en ne sachant pas ce qu'est l'objet en soi, quand

Pour donner une vue synoptique des considérations de Kant, que nous venons brièvement de résumer, nous pouvons dessiner le schéma suivant :



Comparons alors, à la nécessité objective de Kant, la nécessité objective de Lévi-Strauss.

4.2. Ordre et arbitraire chez Lévi-Strauss

La nécessité objective lévi-straussienne diffère essentiellement de celle de Kant. D'une part, *il ne s'agit pas de la nécessité d'une contrainte opérée par l'esprit sur les choses, mais de la nécessité des lois de la nature, qui sont celles de l'esprit, aussi bien que des objets qu'il pense*. D'autre part, l'objectivité de cette nécessité n'est pas celle des *conditions nécessaires de l'objectivité des représentations*, mais *l'objectivité des lois de l'esprit, compris comme chose naturelle régi par des lois naturelles*.

Or, comprendre ainsi la nécessité objective, plutôt qu'à la manière de Kant, implique de *rejeter la distinction kantienne entre l'analytique et le synthétique*, telle que Kant la conçoit. Il est apparu ci-dessus, en effet, que, chez Kant, la définition de la nécessité objective présupposait la distinction entre l'analytique et le synthétique. Sans cette distinction, Kant ne pouvait pas concevoir la différence entre une *représentation arbitraire* et une *représentation objective* : seul le rapport à l'expérience, effective ou possible, permet de discriminer entre l'arbitraire et l'objectivité. Ce qui est objectif est ce qui se

---

nous considérons un jugement comme universellement valable et par conséquent nécessaire, c'est la validité objective que l'on entend précisément par là. »

soumet aux conditions *synthétiques* de l'entendement, comme l'établit le *principe suprême de tous les jugements synthétiques* : ce principe permet de distinguer entre les représentations arbitraires et les représentations objectives. Par conséquent, si la définition kantienne de la nécessité objective est solidaire de la dichotomie entre l'analytique et le synthétique, le rejet de l'une implique le rejet de l'autre.

Puis donc que la définition lévi-straussienne de l'objectivité ne se fonde plus sur la distinction kantienne entre l'analytique et le synthétique – l'alternative n'est plus, comme chez Kant, entre les *représentations arbitraires* et les *représentations objectives* (ou possiblement objectives). L'alternative n'est plus entre l'arbitraire et l'objectivité, que le principe suprême de tous les jugements *synthétiques* permettait de départager. Cette distinction entre l'arbitraire et l'objectivité, telle qu'elle est thématisée par Kant, n'intéresse plus Lévi-Strauss – dès lors qu'il rejette la distinction entre l'analytique et le synthétique.

Pour Lévi-Strauss, *la distinction à faire n'est pas entre l'arbitraire et l'objectivité, mais entre l'arbitraire et l'ordre*. Dans sa conception, l'*arbitraire* n'est pas, comme c'est le cas pour Kant, le contraire de l'*objectivité* : l'arbitraire est le contraire de l'*ordre*. *Pour Kant, l'arbitraire est le contraire de l'objectivité. Pour Lévi-Strauss, l'arbitraire est le contraire de l'ordre.*

*

Pour Lévi-Strauss, le but d'un système de croyances ou de représentations, n'est pas d'atteindre à l'*objectivité*, mais de réduire, autant que faire se peut, l'*arbitraire* – donc d'introduire de l'*ordre* partout où cela est possible. Raison pour laquelle un ordre « quel qu'il soit » (par exemple, la liaison du bec de pic et de la dent de l'homme) est toujours préférable à l'absence d'ordre. Une classification, une mythologie, etc., ne recherchent pas l'objectivité, mais l'ordre. Leur fonction est de lutter contre l'arbitraire, qui est intolérable pour l'esprit – et non de chercher à atteindre à l'objectivité. C'est ce qui ressort, par exemple, de ce texte de Lévi-Strauss sur le chamanisme :

> « *Que la mythologie du chaman ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance* : la malade y croit, et elle est membre d'une société qui y croit. Les esprits protecteurs et les esprits malfaisants, les monstres surnaturels et les animaux magiques, font partie d'un système cohérent qui fonde la conception indigène de l'univers. La malade les accepte, ou, plus exactement, elle ne les a jamais mis en doute. *Ce qu'elle n'accepte pas, ce sont des douleurs incohérentes et arbitraires*, qui, elles, constituent un élément étranger à son système, mais que, par l'appel au mythe, le chaman va replacer dans un ensemble où tout se tient. »[955]

[955] *AS*, p.226 ; nous soulignons.

La mythologie du chaman n'a peut-être pas d'objectivité, elle ne correspond peut-être à aucune réalité objective ; mais du moment qu'elle réduise l'arbitraire, afin de lui substituer un ordre, elle remplit son office. Le critère de l'objectivité n'est pas celui de la

L'alternative lévi-straussienne n'est pas, comme pour Kant, entre *l'objectivité* et *l'arbitraire*, mais entre *l'ordre* et *le désordre* – c'est-à-dire : entre ce qu'une société est parvenue à intégrer dans son système de classification, et ce dont le système ne sait pas encore exactement quoi faire. L'alternative lévi-straussienne n'est donc pas non plus, comme pour Kant, entre ce qui peut être *un objet de l'expérience*, et ce qui n'est qu'*un jeu avec des représentations*. L'alternative n'est donc pas, *in fine*, entre le *synthétique* et l'*analytique*.

*

En résumé, la nécessité lévi-straussienne n'est pas une nécessité formelle, non plus qu'une nécessité fondée, seulement, sur des conventions. C'est une nécessité objective. Mais la nécessité objective, telle qu'il la conçoit, diffère de celle de Kant, bien que Lévi-Strauss soutienne que sa problématique rejoigne celle du kantisme, lorsqu'il se met en quête des contraintes mentales. En effet, la nécessité lévi-straussienne est objective en cela, qu'il s'agit de la nécessité des lois de l'esprit – qui sont des lois de la nature –, qui s'applique à penser les choses de la nature – lesquelles sont soumises aux mêmes lois naturelles que lui. Il ne s'agit pas, comme chez Kant, de la nécessité des conditions *a priori* de la représentation (formes de l'intuition et catégories de l'entendement). Il s'agit de la nécessité des lois de l'esprit, qui gouvernent ses opérations dès lors qu'il cherche à introduire de l'ordre – dès lors qu'il cherche à *faire triompher l'ordre sur l'arbitraire*.

Ces considérations nous conduisent au seuil de notre prochain chapitre, consacré au concept d' « expérience ». Chez Kant, nous venons d'en parler, l'expérience sert de pierre de touche pour apprécier l'objectivité d'un jugement. Comment Lévi-Strauss concevra-t-il, quant à lui, le rapport à l'expérience – sa compréhension de l'objectivité n'étant pas celle de Kant ? C'est au traitement de cette question que le chapitre suivant de notre travail est dédié.

CHAPITRE 6. UNE THÉORIE HOLISTIQUE DE L'EXPÉRIENCE ET DE LA SIGNIFICATION

Introduction. Du conventionnalisme au holisme : Duhem et Quine

Au cours du chapitre précédent, nous avons établi que la conception lévi-straussienne d'une « nécessité *a posteriori* » impliquait de dépasser la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique : les jugements de la pensée mythique ne se laissent pas appréhender comme des *jugements synthétiques* – car alors, on devrait les considérer comme des tissus d'inepties –, non plus que comme des *jugements analytiques* – car alors, on s'interdirait d'en saisir la singulière nécessité.

Dans ce chapitre, nous poursuivrons notre analyse du rejet de cette dichotomie kantienne, en faisant valoir, à présent, qu'elle se fonde sur une certaine conception du rapport des systèmes sémiologiques en général à l'expérience. Pour le dire en un mot, *le rejet de la dichotomie kantienne entre analytique et synthétique se fonde sur une conception holistique du rapport des systèmes à l'expérience*.

Pour mener à bien notre démonstration, nous commencerons par esquisser une *généalogie du holisme structural de Lévi-Strauss*. Le « holisme structural » désigne la « théorie qui enseigne que nous devons étudier, dans un domaine donné, la façon dont les choses s'y présentent comme un système »[956]. Le *holisme structural* est à distinguer du *holisme épistémologique* et du *holisme sémantique* – théories sur lesquelles nous nous pencherons au cours de ce chapitre. Présentons, en première approximation, ces deux théories.

Premièrement, le *holisme épistémologique* est une doctrine de la science, défendue notamment par Pierre Duhem dans son ouvrage de 1906 (*La Théorie physique, son objet, sa structure*), qui soutient que les théories scientifiques affrontent le tribunal de l'expérience en bloc – aucune hypothèse ne pouvant être isolée des autres hypothèses de la théorie dont elle fait partie pour être testée. Bien que la littérature critique manque à ce sujet, Duhem a pu avoir une influence réelle sur l'anthropologie de Durkheim notamment, puisqu'ils se fréquentaient lorsqu'ils enseignaient tous deux à l'Université de Bordeaux[957]. Nous essayerons de démontrer que l'on trouve effectivement quelques échos de sa pensée chez Durkheim.

Deuxièmement, le *holisme sémantique* est une doctrine portant sur la nature et le fonctionnement de la signification des termes d'une langue : elle est défendue par le philosophe américain W. O. Quine, qui déploie la thèse de Duhem (appelée depuis la « thèse Duhem-Quine ») dans son article séminal publié en 1951 sur les ''Deux dogmes de l'empirisme''. Bien qu'à notre connaissance, cela ne soit pas non plus documenté, certains arguments de Quine étaient très vraisemblablement connus par Lévi-Strauss, qui, notamment, assista en 1952 à une conférence donnée par Jakobson (''Le langage commun

[956] Descombes, *Les Institutions du sens*, p.156.

[957] Cf. Fournier, *Émile Durkheim*, p.117.

des linguistes et des anthropologues''), dans laquelle la référence à Quine apparaissait de manière assez évidente.

Le holisme épistémologique et le holisme sémantique conduisent à penser à nouveaux frais le concept d' « expérience » et le concept de « signification ». Le *holisme structural* de Lévi-Strauss provient de cette pensée renouvelée de ces deux concepts fondamentaux – que sont l'expérience et la signification. C'est sur ce fondement que le holisme structural de Lévi-Strauss se déploie comme théorie des systèmes sémiologiques en général, et de leurs rapports à l'expérience.

Nous tâcherons de démontrer que le holisme structural de Lévi-Strauss induit tout autant un rejet du kantisme qu'un rejet du conventionnalisme : tout se passe comme si le kantisme et le conventionnalisme participaient d'un même fond de pensée – plus précisément, d'une conception voisine de l'*expérience* et des modalités de la *vérification expérimentale* –, alors même que le second se veut une réfutation du premier, comme nous l'avons établi dans un chapitre antérieur[958].

Le résultat de cette critique, qui fait d'une pierre deux coups, est double : d'une part, le holisme structural de Lévi-Strauss conduit à rejeter la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique ; d'autre part, de nouvelles conditions de possibilité de la « nécessité *a posteriori* » sont posées.

1. Le concept d' « expérience » du point de vue du holisme épistémologique

Le rejet de la distinction kantienne entre l'analytique et le synthétique se fonde sur une certaine conception du rapport des catégories, des jugements et des systèmes classificatoires à *l'expérience*, que nous analysons maintenant. Notre attention se portera d'abord sur le *holisme épistémologique*, qui constitue une théorie de la *théorie scientifique*, puis sur le *holisme sémantique*, qui constitue une théorie de la *signification*[959].

Concernant le *holisme épistémologique*, nous soutiendrons que l'on peut déceler chez Durkheim des considérations proches de celles de l'épistémologie holistique défendue par Duhem – lequel ne lui était pas inconnu, pour les raisons que nous avons invoquées dans notre introduction. Or le holisme doit être compris comme une critique du kantisme, puisqu'il ne saurait entériner la distinction entre l'analytique et le synthétique, telle qu'elle est établie par Kant.

[958] Voir ci-dessus, notre chapitre 2.

[959] Sur le problème du « glissement » de l'une à l'autre, qui amène à ne plus différencier un langage et une théorie, cf. Descombes, *ibid.*, p.108*sq*.

Concernant le *holisme sémantique*, nous soutiendrons que la théorie de la signification, en quoi il consiste, conduit à renvoyer dos à dos le kantisme et le conventionnalisme : le holisme révèle que les deux s'entendent au sujet du concept de l'*expérience*, ce que laissait présager l'absence de critique, de la part du conventionnalisme, de la tripartition kantienne des jugements.

1.1. Le holisme épistémologique de Durkheim et de Duhem

1.1.1. La critique de l'idée de « faits décisifs »

Nous nous intéressons, dans un premier temps, au holisme épistémologique de Duhem ; en nous fondant sur la lecture d'un texte de Durkheim extrait des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, nous montrons que la théorie de Duhem et celle de Durkheim s'entendent sur des points fondamentaux.

Dans le contexte épistémologique des débats du conventionnalisme français, Duhem a tracé une « autre voie »[960], qui rend sa théorie de la science irréductible à celle du conventionnalisme d'un Poincaré, par exemple. Si nous parvenions à démontrer qu'il existe un rapport entre la théorie de Duhem et celle des anthropologues français, cela jetterait une lumière nouvelle sur la manière dont ces derniers conçoivent le rapport qu'entretiennent les systèmes de classification avec l'expérience.

Or, de prime abord, les anthropologues français soutiennent manifestement une conception de l'*expérience* et de la *vérification expérimentale* qui est précisément celle que critique Duhem : dès son article de 1894 (''Quelques réflexions sur la physique expérimentale''), Duhem rejette, en effet, l'idée selon laquelle la vérité d'une théorie physique ou la validité d'une de ses hypothèses puissent être établies grâce à un *experimentum crucis*. Durkheim, au contraire, reste attaché à l'idée baconienne selon laquelle il existe des *faits décisifs* ou *cruciaux* en sociologie, qui suffiraient, à eux seuls, à établir ou à infirmer une loi[961] ; quant à Mauss, il conclut son ''Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos'' en affirmant que ces sociétés « nous offrent l'exemple rare d'une expérience que Bacon eût appelée cruciale »[962], permettant de vérifier la corrélation entre les variations morphologiques d'une société et celles de sa religion, de son droit, ou de sa morale.

---

[960] C'est Brenner qui parle des « deux voies du conventionnalisme » dans *Les Origines françaises de la philosophie des sciences*, p.86-95.

[961] Cf. Durkheim, *RMS*, ch. IV. – Sur l'expérience cruciale chez Durkheim, et pour la suggestion d'un rapprochement entre l'épistémologie de Duhem et celle de Durkheim, cf. Schmaus, *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*, p.90-92.

[962] *SA*, p.475.

Il ne faut pas, cependant, exagérer l'importance de ce désaccord, car le recours que font les anthropologues à l'*experimentum crucis* est nécessairement limité : il ne leur est pas possible, en effet, de pratiquer l'expérimentation. Ils peuvent constater ce qu'ils appellent un « fait crucial », mais non élaborer un protocole expérimental permettant de vérifier une de leurs lois.

Mais il y a plus. Nous estimons pouvoir trouver chez Durkheim ce qui s'apparente à une critique de l'*experimentum crucis*, dans ce texte des *Formes élémentaires*, où il compare l'attitude du croyant, lorsque ses croyances sont manifestement contredites par l'expérience, à celle du savant :

> « C'est parce que la foi a cette origine qu'elle est, en un sens, ''imperméable à l'expérience''. Si les échecs intermittents de l'Intichiuma n'ébranlent pas la confiance que l'Australien a dans son rite, c'est qu'il tient de toutes les forces de son âme à ces pratiques (…). Sous ce rapport, celle [*sc*. la mentalité] du savant ne diffère de la précédente qu'en degrés. Quand une loi scientifique a pour elle l'autorité d'expériences nombreuses et variées, il est contraire à toute méthode d'y renoncer trop facilement sur la découverte d'un fait qui paraît la contredire. Encore faut-il être assuré que ce fait ne comporte qu'une seule interprétation et qu'il n'est pas possible d'en rendre compte sans abandonner la proposition qu'il semble infirmer. »[963]

Durkheim critique dans ce texte la thèse de Lévy-Bruhl, selon laquelle il n'y aurait de « faits décisifs » que pour *notre* mentalité, c'est-à-dire pour la rationalité scientifique moderne[964] – la « mentalité prélogique » n'étant, selon lui, perméable ni à l'expérience, ni *a fortiori* à une expérience cruciale.

Or l'argument de Durkheim ne consiste pas à démontrer qu'il y a, pour la « mentalité prélogique », tout autant que pour la mentalité savante, des faits décisifs – mais plutôt à *rejeter cette notion de « faits décisifs »*. On peut donc faire l'hypothèse selon laquelle Durkheim aurait eu quelque écho des théories de Duhem. Comparons alors, de manière plus détaillée, le propos de Durkheim dans ce texte, et celui de Duhem[965].

---

[963] *FEVR*, p.515.

[964] Cf. Lévy-Bruhl, *FMSI*, p.61 : « [pour] nous, le fait que nous ne les y [*sc*. certaines choses] percevons pas est décisif. Pour eux, il ne prouve nullement qu'elles n'y sont pas ».

[965] Soit dit en passant, le fait de rapprocher l'épistémologie de Durkheim de celle de Duhem permet de répondre aux critiques virulentes qui sont formulées par Stoczkowski tout au long de *La Science sociale comme vision du monde*. Si la théorie durkheimienne n'est pas infirmée par un fait ; s'il sauve ses présupposés théoriques lorsqu'une donnée factuelle, qui paraît les contredire, se présente ; s'il interprète les faits et s'il en rejette certains, etc. (voir un résumé de tous ces points p.305) – tout cela n'est pas à mettre sur le compte de la malhonnêteté intellectuelle de Durkheim ; cela correspond plutôt à une manière de faire de la science, qui ressemble sur certains points à celle que théorise Duhem.

1.1.2. La notion de « système »

Relevons tout d'abord que Duhem compare lui aussi l'attitude du scientifique à celle du croyant, car la science repose sur un « acte de foi » dans la théorie choisie[966] – acte de foi qui n'a cependant rien à voir avec la religion[967], mais qui s'explique par le fait que le contrôle expérimental en Physique implique de *croire* en un ensemble de propositions théoriques.

La thèse, bien connue, de Duhem, est en effet celle-ci – que *la contradiction expérimentale n'est pas suffisante pour renoncer à une hypothèse scientifique* : une expérience n'enseigne pas quelle hypothèse doit être révisée ou rejetée, puisque c'est « la théorie tout entière »[968] qui affronte le tribunal de l'expérience. En se fondant sur ce principe *holistique*, une théorie scientifique peut être conservée, quand bien même l'une de ses hypothèses serait contredite par un fait ou par un ensemble de faits, dont l'interprétation s'accorderait pourtant avec le reste de la théorie. L'opposition entre la *machine* et l'*organisme*, invoquée par Duhem pour illustrer son propos, et que l'on rencontre aussi dans la sociologie durkheimienne, est éclairante : il faut considérer la science physique non pas par analogie avec une *machine* – que l'on peut démonter et dont les pièces sont indépendantes les unes des autres – mais par analogie avec un *organisme* : « la science physique, *c'est un système que l'on doit prendre tout entier* »[969].

Pour Duhem, la théorie scientifique n'est pas comparable à une machine, mais à un organisme. Cela veut dire que les pièces (*i.e.* les hypothèses) ne peuvent pas en être détachées, comme on détache le rétroviseur d'une voiture pour le remplacer ; les éléments d'une théorie sont interdépendants, de même que dans un organisme, l'ablation d'un rein a des conséquences sur les autres organes. *Organisme veut dire système*.

Les théories scientifiques sont des systèmes, comme le sont les ensembles que l'anthropologie étudie : il s'agit de *systèmes* de croyances ou de *systèmes* de pratiques, dont les éléments ne peuvent être séparés les uns des autres. Mauss l'affirme clairement dans ce texte, que nous choisissons parmi tant d'autres :

---

[966] Cf. Duhem, *La Théorie physique, son objet, sa structure*, p.257 : « l'énoncé du résultat d'une expérience implique, en général, un acte de foi en tout un ensemble de théories. »

[967] A. Rey avait critiqué la théorie de Duhem en la qualifiant de « philosophie scientifique de croyant » (''La philosophie scientifique de M. Duhem'', cité par Duhem qui répond à cette critique dans son article ''Physique de croyant'', reproduit à la fin de *La Théorie physique, son objet, sa structure*, p.374).

[968] Duhem, *ibid*., p.262.

[969] *Ibid*., p.263, nous soulignons ; l'analogie de la machine et de l'organisme se trouve à cette même page.

> « [De] même qu'il n'existe pas d'élément indépendant d'une religion (…) ; de même qu'en un mot, les véritables réalités, elles-mêmes encore discrètes, ce sont les systèmes religieux, les systèmes juridiques, les morales, les économies, les esthétiques, la technique et la science de chaque société ; de même (…) chacun des systèmes spéciaux n'est qu'une partie du tout du systèmes social. »[970]

C'est parce que les éléments d'un système magico-religieux, par exemple, sont interdépendants entre eux, et avec les éléments des autres systèmes formant ce système *total* qu'est *la société*, – qu'*il n'est pas possible de les considérer isolément*, d'en rejeter ou d'en conserver certains seulement. Pour reprendre l'exemple donné par Durkheim, même si la cérémonie de l'Intichiuma échoue ou se fonde sur des croyances contredites par l'expérience, le fait qu'elle fasse partie d'un système la préserve contre le risque d'être abandonnée ou rejetée.

Les croyances étudiées par les anthropologues semblent n'avoir aucun sens si l'on fait abstraction du système dont elles font partie, c'est-à-dire, si l'on n'en connaît pas *le contexte* – de même que l'on ne peut attacher « aucun sens » aux énoncés de la Physique si l'on ne connaît pas les théories au sein desquelles ils sont formulés, et sans lesquelles il ne serait pas possible de les formuler[971]. Il s'agit là d'un *« principe contextuel »*[972], selon lequel les représentations, les croyances, les pratiques, etc., ne peuvent être expliquées isolément de leur contexte culturel : « il est impossible de rendre compte des croyances magico-religieuses en les isolant de leur contexte, des situations dans lesquelles elles sont à l'œuvre. »[973]

*

Ce principe contextuel permet non seulement d'expliquer les croyances, leur sens et les conditions de leur formation, mais également *l'attachement* de l'individu aux croyances collectives de la société dont il fait partie.

---

[970] ''Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive'' (1934), in *Œuvres 3*, p.306. – Cf. également Lévi-Strauss, qui poursuit la pensée de Mauss : « [toute] culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion » (*IOMM*, in Mauss, *SA*, p. XIX).

[971] Cf. Duhem, *ibid*., p.210 : les énoncés de la Physique sont « des énoncés abstraits, auxquels vous ne pouvez attacher aucun sens si vous ne connaissez pas les théories physiques admises par l'auteur. »

[972] Sur ce « principe contextuel », cf. De Lara, *Le Rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, p.80*sq*. De Lara s'appuie sur la caractérisation par Evans-Pritchard de ce principe : premièrement, les faits sociaux sont en interrelations ; deuxièmement, les croyances sont interdépendantes ; troisièmement, la singularité de ces croyances dépend des situations qui les suscitent.

[973] De Lara, *ibid*., p.81.

Si, en effet, toutes les croyances sont liées les unes aux autres en un système, l'individu ne peut pas vouloir renoncer à certaines croyances, quand bien même elles seraient contredites par l'expérience, – car cela le contraindrait à abandonner le *système entier* de représentations et de pratiques dont elles font partie. Cela le conduirait tout bonnement à s'exclure de la société en en refusant les règles, et le plongerait dans l'*anomie*. L' « anomie », chez Durkheim, désigne cet état de la société, lorsque, sous l'effet d'une crise, elle n'est plus organisée de manière systématique[974], et l'état psychologique de l'individu lorsque ses pensées ne sont plus régulées ni contenues par les règles sociales[975]. L'anomie étant une des causes du suicide, on comprend que l'individu se montre réticent à rejeter certaines croyances, puisque cela menace le système entier de ses représentations, et donc sa vie.

1.1.3. Le rapport des théories à l'expérience

À son argument holistique, selon lequel il ne peut y avoir de contrôle expérimental d'une hypothèse isolée, Duhem ajoute un argument qui repose sur la distinction entre les *hypothèses de physique* rivales d'un côté, et les *propositions contradictoires* d'un autre côté. S'il n'y avait, pour exprimer un fait expérimental, que deux hypothèses possibles et contradictoires entre elles (ou bien *p*, ou bien ¬*p*), – alors, de la contradiction que l'expérience apporte à l'une de ces hypothèses, le physicien serait nécessairement amené à en déduire que l'autre est vraie. Or Duhem relève que les hypothèses en physique ne s'opposent pas comme des propositions contradictoires, puisque le nombre d'hypothèses en physique est *indéfini*. Par conséquent, il n'y a pas d'expériences cruciales en Physique[976].

Dans le texte cité ci-dessus, Durkheim soutient, lui aussi, que *plusieurs interprétations* sont possibles d'un seul et même fait, et non pas deux seulement. On constate qu'il rend l'expérience d'un fait dépendante de son « interprétation », et s'il admet que plusieurs interprétations d'un même fait sont possibles, c'est qu'une interprétation n'est jamais parfaite – sans quoi ce ne serait pas une *interprétation*.

Durkheim retrouve, sur ce point encore, la pensée de Duhem, selon qui une expérience de Physique, en tant qu'elle n'est pas qu'une simple *observation*, mais qu'elle lui ajoute une

[974] Cf. *DTS*, p.360*sq*.

[975] Cf. *Suicide*, p.280-281 notamment.

[976] Cf. Duhem, *ibid*., p.265-266 notamment.

interprétation[977], – peut donner lieu à une multitude d'interprétations possibles[978]. Duhem comprend, en effet, la théorie physique comme la *traduction* du langage de l'observation dans le langage mathématique[979]. Or il y a, entre le *fait théorique*, c'est-à-dire les données mathématiques qui expriment le fait concret, et ce *fait concret*, une inadéquation : le premier est précis, déterminé, parfaitement défini ; au contraire, le fait concret n'a pas de contours bien arrêtés ; il est vague. C'est là ce qui explique qu'une « *infinité de faits théoriques différents peuvent être pris pour traduction d'un même fait pratique* »[980].

Autrement dit, la traduction du langage de l'expérience dans le langage mathématique est toujours *indéterminée*. C'est pourquoi les lois de la Physique ne sont jamais qu' « approximatives » et « provisoires »[981]. Leur degré d'exactitude croît à mesure que l'expérience scientifique s'accumule, de génération en génération : pour Duhem, la loi Physique « n'est que le résumé d'une infinité d'expériences qui ont été faites ou qui pourront être réalisées »[982]. Durkheim emploie des termes semblables : il comprend les catégories comme le « résumé »[983] de l'histoire de l'humanité. Et puisque les catégories sont les conditions de possibilité de la pensée rationnelle et scientifique, il est amené à comprendre la science « comme le résumé de l'expérience humaine concentrée et accumulée pendant de longues années, de génération en génération »[984].

Malgré l'attachement apparent de Durkheim à l'idée de l'*experimentum crucis*, il apparaît donc qu'il développe une approche de la théorie scientifique proche, par certains aspects importants, de celle

[977] Cf. *ibid*., p.205*sq*. – On a déjà relevé que la « pensée sauvage », telle que la décrit Lévi-Strauss, « ne distingue pas le moment de l'observation et celui de l'interprétation » (*PS*, p.294).

[978] Ce rapprochement entre la position de Durkheim et celle de Duhem est suggéré par Schmaus, *ibid.*, p.91-92.

[979] Cf. Duhem, *ibid*., p.190-191, sur la « version qui remplace le langage de l'observation concrète par le langage des nombres », et le « thème », qui « transforme une valeur numérique en une indication formulée dans la langue de l'expérience ».

[980] *Ibid*., p.192.

[981] Cf. Duhem, *ibid*., p.249 : « sans cesse, l'expérience fait éclater de nouveaux désaccords entre les lois et les faits, et (…) sans cesse, les physiciens retouchent et modifient les lois pour qu'elles représentent plus exactement les faits. »

[982] *Ibid.*, p.206.

[983] *FEVR*, p.27 : « [toute] une partie de l'histoire de l'humanité y est comme résumée ». Cf. également ''Apports de la sociologie à la psychologie et à la philosophie'' (1909), in *Textes 1*, p.187 : « [pour] ces philosophes [*sc*. les philosophes kantiens] (…), les catégories préforment le réel, alors que, pour nous, elles le résument. »

[984] *EPF*, p.390. Cette conception de la science comme « résumé de l'expérience humaine » traverse toute l'œuvre de Durkheim.

de Duhem. La science n'est pas le seul objet de cette théorie, laquelle vise à rendre compte de tout système organisé de croyances et de pratiques.

*

En résumé, Duhem et Durkheim (du moins, si l'on se fonde sur le petit texte que nous avons cité) ont en partage une conception des ensembles qu'ils étudient – ensemble d'hypothèses scientifiques pour l'un, ensemble de croyances, de représentations et de pratiques pour l'autre – comme *systèmes* : tous les éléments qui les composent y sont interdépendants ; ces éléments ne se laissent donc pas isoler, et ils n'ont de sens que dans le cadre du système dont ils font partie. Si le système a affaire à l'expérience, c'est en bloc, et non tel ou tel de ses éléments.

Or, nous tâcherons à présent d'établir que de cette théorie holistique du rapport des systèmes à l'expérience découle une conséquence majeure – c'est à savoir, que la distinction kantienne entre jugements analytiques et jugements synthétiques doit être révoquée en doute.

1.2. Rejet de la dichotomie kantienne entre analytique et synthétique (Quine, Lévi-Strauss)

Nous analyserons à présent les raisons pour lesquelles cette théorie holistique des théories et des systèmes de classification doit amener les anthropologues à rejeter la distinction kantienne entre l'*analytique* et le *synthétique* ; nous en distinguerons trois, sans prétendre à l'exhaustivité.

Premièrement, la frontière entre *jugements analytiques* et *jugements synthétiques*, telle qu'elle est dressée par Kant, devient poreuse dès lors que l'on établit que l'expérience ne permet pas de rejeter un énoncé faisant partie d'une théorie qu'elle contredit – soit que l'on ne soit pas en mesure d'identifier l'énoncé en question, soit que l'on puisse s'attendre à ce qu'une autre interprétation de cette expérience soit donnée, soit, encore, que l'on réajuste la théorie, ou certaines des hypothèses sur lesquelles elle repose, afin de redonner à l'énoncé apparemment litigieux une validité.

La théorie holistique des théories scientifiques amène à rejeter la distinction entre, d'une part, des énoncés qui seraient *toujours* vrais parce qu'éternellement soustraits au contrôle expérimental – *i.e.* les *vérités analytiques* – et, d'autre part, des énoncés *possiblement* vrais ou faux, selon que l'expérience les confirme ou non – *i.e.* les *vérités synthétiques*. En effet, si, comme l'affirme Quine, « on peut toujours maintenir la vérité de n'importe quel énoncé, quelles que soient les circonstances »[985], alors la propriété « être vrais tout le temps » – que Kant attribue aux jugements analytiques en tant seulement qu'ils sont

[985] Quine, ''Deux dogmes de l'empirisme'', in *Du point de vue logique*, p.77.

exempts de contradiction interne, et aux jugements synthétiques *a priori* en tant qu'ils se rapportent *a priori* à la possibilité de l'expérience –, ne peut plus leur être réservée.

D'une part, en effet, même un jugement synthétique *a posteriori* peut être vrai quelles que soient les circonstances, c'est-à-dire indépendamment de l'expérience – pourvu qu'on veuille le réévaluer s'il se heurte à une expérience qui le contredit. D'autre part, si, pour Kant, seuls les jugements synthétiques *a posteriori* sont *révisables*, puisqu'eux seuls dépendent des données de l'expérience, – du point de vue du holisme, en revanche, « aucun énoncé n'est à tout jamais à l'abri de la révision »[986]. Le principe du tiers exclu, dit Quine, n'échappe même pas à cette règle ! La raison en est que si c'est la théorie *tout entière* qui affronte le tribunal de l'expérience, alors c'est la théorie *tout entière* qui est susceptible d'affronter le tribunal de l'expérience – y compris, donc, les principes qui en paraissent le plus éloignés. Quine en conclut qu' « il devient aberrant de rechercher une frontière entre les énoncés synthétiques qui reposent sur l'expérience de façon contingente, et les énoncés analytiques qui valent en toutes circonstances. »[987]

Sous ce rapport, la différence entre les énoncés analytiques et les énoncés synthétiques ne peut plus être entendue comme une différence *de nature*, mais plutôt comme une différence *de degré*, en ce sens que certains énoncés – les principes et les lois de la logique – sont plus éloignés que d'autres de l'expérience. Deux images permettent à Quine d'illustrer sa thèse : il compare d'abord « la totalité de notre savoir et de nos croyances » à « une étoffe tissée par l'homme », dont seules les bordures sont en contact avec l'expérience ; il compare ensuite notre savoir et nos croyances à « un champ de force » – ce qui suggère davantage l'idée d'une *dynamique interne* au système[988].

Cette idée d'une dynamique interne aux systèmes, ou d'un « dynamisme logique » comme « propriété du système »[989], n'est pas étrangère à Lévi-Strauss. Ce dernier parle de classifications « à pas variable »[990], qui se développent, sans solution de continuité[991], des classificateurs les plus concrets (*i.e.* les individus) aux classificateurs les plus abstraits (*i.e.* les schèmes et les catégories), et vice versa. Les oppositions sur la base desquelles s'élaborent ces systèmes de classification s'ordonnent en fonction

---

[986] *Ibid*.

[987] *Ibid*.

[988] Cf. *ibid*., p.76-77.

[989] *PS*, p.210.

[990] *PS*, p.179.

[991] Nous analyserons plus en profondeur cette notion de « continuité », dans notre chapitre 8. L'important, ici, est que la dynamique interne aux systèmes de classification totémiques permet aux indigènes de se représenter l'univers « sous la forme d'un continuum fait d'oppositions successives » (*PS*, p.185) : l'espèce garantit cette continuité, qui relie les classificateurs les plus concrets aux classificateurs les plus abstraits.

de leur *degré d'éloignement* vis-à-vis de l'expérience, c'est-à-dire en fonction de la « distance logique entre les formes extrêmes de classifications »[992], et l'espèce assure le *dynamisme interne* du système. L'espèce est l' « opérateur » qui permet de passer d'un niveau à un autre, et donc d'assurer des réajustements et de garantir la cohérence et l'équilibre du système. Le passage est toujours possible de l'individu à l'espèce, de l'espèce à la catégorie, de la catégorie à l'espèce et de l'espèce à l'individu.

Or, cette théorie holistique des systèmes de classification conduit Lévi-Strauss à rejeter la distinction kantienne entre l'analytique et le synthétique : la pensée sauvage « prétend être simultanément analytique et synthétique, aller jusqu'à son terme extrême dans l'une et l'autre direction, tout en restant capable d'exercer une médiation entre ces deux pôles »[993].

Pour Lévi-Strauss comme pour Quine, la différence entre l'analytique et le synthétique n'est donc pas *de nature*, mais *de degré* : les classificateurs les plus éloignés de l'expérience sont plus stables et perdurent plus longtemps que les classificateurs concrets, qui sont davantage soumis aux aléas de l'histoire et de l'évolution démographique. Quand plus rien ne leur correspond dans l'expérience, on peut abandonner les classificateurs concrets, tout en conservant les classificateurs abstraits, qui guident les réajustements du système : « [quand] il n'est plus possible de maintenir les interprétations traditionnelles, on en élabore d'autres, qui, comme les premières, sont inspirées par des motivations (…) et par des schèmes »[994]. Cependant, aucun classificateur, même abstrait, n'est à l'abri de la révision, puisque c'est le fait de l'opposition qui compte, et non les éléments opposés.

*

Deuxièmement, la distinction kantienne entre l'analytique et le synthétique doit être rejetée pour cette raison qu'elle repose sur une conception critiquable de la vérification expérimentale.

Kant soutient, en effet, que ce qui rend vrai un jugement tel que « tous les corps sont pesants », c'est que l'expérience sert de fondement à la synthèse du prédicat « pesants » et du concept de « corps ». La vérité d'un jugement synthétique *a posteriori* dépend de sa conformité à l'expérience, *et de cela seulement*[995] ; quant à la vérité d'un jugement synthétique *a priori*, elle dépend de sa conformité à l'expérience possible, *et de cela seulement*.

---

[992] *PS*, p.179. Les « formes extrêmes de classification » désignent, d'un côté, les formes les plus abstraites et les plus éloignées du concret (*i.e.* les *catégories* ou les *schèmes*), et, du côté opposé, les formes les plus proches de la singularité (*i.e.* les *individus*).

[993] *Ibid.*, p.290.

[994] *Ibid.*, p.209.

[995] Pour être tout à fait précis, la vérité d'un jugement synthétique *a posteriori* ne repose pas seulement sur l'expérience, mais également sur le principe de contradiction ; mais il s'agit là d'une condition négative seulement (cf. *CRP*, A150 / B189).

Le holisme épistémologique conduit à la critique de cette thèse kantienne. Sous le nom de « dogme du réductionnisme »[996], Quine fait la critique d'un dogme que l'on rencontre chez les empiristes – mais qui n'est pas propre à l'empirisme : on le retrouve chez Kant également, qui, s'il soutient que toute notre connaissance ne résulte pas de l'expérience, ne conçoit pas la nature du procédé de vérification et de validation des jugements synthétiques *a posteriori* en général autrement que les empiristes.

Du point de vue du holisme, on l'a dit, il n'est pas possible d'évaluer la vérité ou la fausseté d'un jugement en l'*isolant* du système dont il fait partie : il faut tenir compte du *contexte*, c'est-à-dire du *système* au sein duquel il est formulé, et en-dehors duquel les concepts qui y figurent n'ont pas de sens. Sans doute certains jugements, tels que les énoncés observationnels, peuvent-ils être compris sans qu'il soit besoin d'être en possession de la connaissance du reste des éléments du système ; mais un jugement théorique isolé de la théorie dont il fait partie ne peut être ni confirmé, ni infirmé par l'expérience – ni même, tout simplement, compris[997]. Le « dogme du réductionnisme » se fourvoie donc, lorsqu'il isole un jugement – « tous les corps sont pesants », pour reprendre l'exemple de Kant – du système de savoirs dont il fait partie, afin d'en fonder la vérité sur la base de l'expérience.

Il faut, par conséquent, rejeter la distinction kantienne entre l'analytique et le synthétique : il n'existe pas d'opposition entre des jugements qui seraient rendus vrais grâce à l'expérience seulement, et des jugements vrais indépendamment de l'expérience, parce qu'aucun jugement n'est rendu vrai grâce à l'expérience seulement. Le holisme amène ainsi à rejeter la compréhension kantienne de la manière dont un jugement synthétique doit se rapporter à l'expérience, effective ou possible, pour être considéré comme vrai : un jugement, et les concepts qui y figurent, n'ont aucun rapport *direct*, c'est-à-dire *isolément* de leurs compagnons, à l'expérience.

*

Troisièmement, enfin, Kant définit les jugements analytiques comme des « jugements explicatifs », c'est-à-dire que le prédicat n'ajoute rien au concept du sujet, mais en est tiré par analyse. Pour Kant, puisque la vérité des jugements analytiques ne dépend pas de l'expérience, mais seulement de la définition des concepts qui y sont compris, ces jugements n'apportent aucune connaissance

[996] Cf. Quine, *ibid.*, p.75 : « [le] dogme du réductionnisme survit dans la supposition que chaque énoncé, isolé de ses compagnons, peut être confirmé ou infirmé. »

[997] Cf. Quine, *Le mot et la chose*, p.122-123 : les « phrases observationnelles » sont celles qui se laissent « peler » le plus facilement, en ce sens que leurs éléments peuvent être analysés indépendamment les uns des autres, et sans connaissance de la totalité de la langue dans laquelle ces phrases sont proférées ; à l'opposé, les « énoncés théoriques » ne peuvent être ni traduits ni compris si on ignore tout de la théorie dont ils font partie.

nouvelle, à la différence des jugements synthétiques[998]. La distinction entre l'analytique et le synthétique présuppose donc que des jugements pourraient être formulés, qui n'apporteraient aucune connaissance nouvelle.

A contrario, Lévi-Strauss soutient que lorsque la pensée mythique produit des jugements que l'on serait tenté d'appeler *analytiques*[999]*,* dans la mesure où l'esprit qui les produit n'a affaire qu'à lui-même – elle révèle non seulement les lois du fonctionnement de la pensée, mais, ce faisant, elle délivre une connaissance du monde.

D'une part, en effet, l'esprit qui se coupe du monde pour penser et pour se penser, pense et se pense grâce au monde, qui rend objectif le fonctionnement de sa pensée : il n'existe donc pas de jugements qui n'enseigneraient rien sur le monde, en ce qu'ils ne porteraient sur rien d'autre que sur la signification des concepts. C'est ce que nous avons établi au chapitre précédent (chapitre 5).

D'autre part, en se repliant sur lui-même, l'esprit « avère ainsi sa nature de chose parmi les choses »[1000]. Étant soumis, tout comme les choses, à des lois nécessaires auxquelles il ne peut se soustraire, l'esprit apporte des connaissances sur les choses, même lorsqu'il n'est pas en prise directe sur la réalité : « [comme] l'esprit aussi est une chose, le fonctionnement de cette chose nous instruit sur la nature des choses : même la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos »[1001]. Les règles du fonctionnement de l'esprit sont identiques à celles des choses : ainsi, même en se repliant sur lui-même, l'esprit révèle, par exemple, que toute chose n'est ce qu'elle est que par l'opposition des éléments qui la constituent.

Les jugements analytiques ne sont donc jamais exempts du rapport à l'expérience : la distinction kantienne entre les jugements analytiques, qui n'enseignent rien, et les jugements synthétiques, qui nous apprennent quelque chose, doit donc être rejetée.

Là encore, c'est la conception holistique du système des croyances et du savoir qui motive ce rejet : un jugement n'est pas *ou bien* analytique *ou bien* synthétique, puisque tous les jugements entretiennent, de près ou de loin, un rapport avec l'expérience.

*

[998] Cf. *CRP,* A7 / B11 : les jugements analytiques « n'ajoutent rien, par le prédicat, au concept du sujet, mais le décomposent seulement par analyse en ses concepts partiels, qui étaient déjà pensés (quoique confusément) en lui » ; au contraire, les jugements synthétiques « ajoutent au concept du sujet un prédicat qui n'était pas du tout pensé dans le sujet, et qu'aucune analyse de celui-ci n'aurait pu en tirer. »

[999] Sur ce point, voir ci-dessus, notre chapitre 5.

[1000] *CC,* p.18.

[1001] *PS,* p.328.

En résumé, la théorie holistique du rapport des systèmes à l'expérience fournit trois raisons de rejeter la dichotomie kantienne entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques. Premièrement, il n'existe pas de différence *de nature*, mais seulement *de degré* entre les deux types de jugement ; deuxièmement, il n'existe pas de jugement qui soit rendu vrai par l'expérience *seulement*, comme c'est prétendument le cas des jugements synthétiques selon Kant ; troisièmement, l'on peut considérer qu'il n'existe pas de jugement qui n'apporte *aucune* connaissance, comme c'est prétendument le cas des jugements analytiques selon Kant.

Après avoir étudié la manière dont le holisme (dans sa version épistémologique) conduisait à évaluer à nouveaux frais la distinction que Kant faisait entre l'analytique et le synthétique, nous nous intéressons à présent au holisme (dans sa version sémantique)[1002] : le but est de faire apparaître qu'il conduit à renvoyer dos-à-dos le kantisme et le conventionnalisme, afin de promouvoir une autre conception du rapport des théories, et des systèmes en général, à l'expérience.

2. Le concept de « signification » du point de vue du holisme sémantique

Nous avons exposé, à l'instant, certaines raisons, qui nous paraissaient importantes, pour lesquelles le holisme épistémologique conduisait à réviser, sinon à rejeter, la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique.

Or, ces critiques holistiques ne visent pas seulement le kantisme : elles s'attaquent également au conventionnalisme. Cela n'a pas de quoi surprendre, dans la mesure où, comme nous y avons insisté au cours de nos chapitres 3 et 5, le conventionnalisme accepte, en général, la tripartition kantienne des jugements, à laquelle il reproche seulement de ne pas permettre de faire de place aux conventions. Ainsi, la critique holistique de la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique peut également être reçue comme une critique du conventionnalisme : le holisme renvoie dos à dos le kantisme et le conventionnalisme.

Ayant mis au jour, au début de ce chapitre, les réserves que le holisme conduisait à émettre à l'encontre de la doctrine kantienne des jugements, et notamment de la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique, – nous cherchons dorénavant à déterminer dans quelle mesure ces critiques visent également le conventionnalisme : le rejet de la dichotomie kantienne atteint ce courant

[1002] L'on pourrait démontrer, dans la continuité de ce que nous avons entrepris ci-dessus, que le holisme sémantique implique également de rejeter la dichotomie kantienne entre l'analytique et le synthétique : tout comme le holisme épistémologique, il fournit de bonnes raisons de se départir de cette dichotomie kantienne. Mais tel ne sera pas l'objet de nos démonstrations, car nous craignons de nous répéter.

de pensée autant qu'il atteint le kantisme, quoique pour des raisons différentes. C'est sur cela qu'il nous faut à présent réfléchir.

2.1. La critique des conceptions conventionnalistes de la signification et de la langue

Les thèses du holisme sémantique que nous nous apprêtons à examiner résultent d'une application, *mutatis mutandis*, dans le champ de la sémantique, de thèses qui avaient été formulées, *ab initio*, dans le champ de l'épistémologie, notamment par Duhem.

La thèse fondamentale de Duhem, que nous avons présentée au cours du premier point du présent chapitre, établissait qu'un énoncé scientifique ne pouvait pas être isolé des énoncés dont son appartenance à une même théorie qu'eux le rendait solidaire ; cette thèse holistique posait, en substance, qu'il n'est pas possible de confronter un énoncé scientifique, *seul*, à l'expérience, afin d'en déterminer la validité ou la non-validité.

Un demi-siècle plus tard, Quine prolonge et reformule cette thèse de Duhem, dans le cadre d'une théorie sémantique de la signification – élargissant le cadre épistémologique d'une théorie de la théorie scientifique. Ce faisant, Quine entend démontrer, comme il l'affirme lui-même, que « nos énoncés sur le monde extérieur affrontent le tribunal de l'expérience sensible, non pas individuellement, mais seulement collectivement »[1003].

À la faveur, d'une part, d'un élargissement du concept d' « *expérience* », la thèse de Quine ne concerne plus seulement les énoncés appartenant aux théories scientifiques, mais les énoncés des systèmes sémiologiques en général. C'est la langue en général qui est concernée par cette thèse holistique, et non plus, seulement, les langages scientifiques. À la faveur, d'autre part, d'un élargissement du concept de « *traduction* » – dont Duhem se servait, on l'a vu, pour rendre compte du travail en quoi consiste l'élaboration d'une théorie physique –, cette thèse holistique trouve une application dans le domaine de la sémantique : dans ce cadre, la « traduction » désigne alors toute situation linguistique dans laquelle un individu est sommé de comprendre les énoncés d'un interlocuteur étranger.

Le holisme sémantique de Quine travaille sur un plan sémantique les concepts d' « expérience » et de « traduction », que le holisme épistémologique de Duhem travaillait dans la perspective d'une théorie des théories de la Physique[1004]. Son but est d'élaborer une *théorie de la signification*. Or, cette

[1003] Quine, ''Deux dogmes de l'empirisme'', in *D'un point de vue logique*, p.75.

[1004] Notre propos ici est évidemment schématique et réducteur, car l'on trouve chez Duhem des considérations qui excèdent le cadre de l'épistémologie et appartiennent indiscutablement au domaine

théorie holistique de la signification est en *désaccord avec toute théorie conventionnaliste de la signification, et de la langue en général*[1005]. C'est sous ce rapport qu'elle nous intéressera, dans la suite de ce chapitre.

2.1.1. L'argument de l'indétermination de la traduction (Quine, Jakobson)

C'est dans ce contexte d'une *théorie sémantique de la signification*, que Quine formule alors son célèbre argument de l'*indétermination de la traduction*, dans le but d'interroger la *nature de la signification* en général[1006]. L'on trouve une version de cet argument chez Jakobson (qui sera le collègue de Quine à l'Université Harvard) ; il remplit la même fonction que chez Quine – à savoir, permettre de comprendre le mécanisme de la signification.

L'argument quinien de l'indétermination de la traduction revêt la forme suivante : les « phrases occasionnelles »[1007], que deux individus parlant une langue radicalement différente, prononceraient à l'occasion de « stimulations » identiques (par exemple, le surgissement d'un lapin), peuvent avoir une « signification-stimulus » *identique*, sans que l'on puisse, en conséquence, en inférer que les mots qu'ils prononcent sont nécessairement *synonymes*[1008].

---

de la linguistique – comme nous l'apercevrons bientôt ; et le holisme de Quine est également une théorie épistémologique, comme en témoigne son article sur les ‘‘Deux dogmes de l'empirisme’’.

[1005] Sans prétendre aucunement en faire la généalogie, rappelons simplement que les théories conventionnalistes de la signification remontent à des âges très anciens : les sophistes grecs, notamment, concevaient la langue comme un ensemble de termes accolés *par convention* (θέσει) aux choses ou aux concepts grâce auxquels l'esprit se les représente. Cette conception est discutée dans le *Cratyle* de Platon. On trouve des ébauches plus vieilles encore du conventionnalisme, chez les philosophes présocratiques, notamment chez Démocrite : « par convention (νομῳ) la couleur, par convention (νομῳ) le doux, par convention (νομῳ) l'amer… » (cf. les fragments rassemblés par Dumont dans *Les Écoles présocratiques*, p.428, p.499, p.527 et p.530. – Pour une brève mise au point au sujet de l'histoire des théories conventionnalistes de la langue, voir la note critique de Mauro, dans le *Cours de linguistique générale* de Saussure, p.381-382.

[1006] Pour une présentation détaillée de l'argument de Quine, cf. Wagner, ‘‘Indétermination de la traduction’’.

[1007] Les « phrases occasionnelles » sont les phrases que l'on prononce en y étant poussé par une stimulation (par exemple : « voici un lapin ! » lorsque surgit un lapin). Cf. Quine, *Le mot et la chose*, p.69*sq*.

[1008] « La synonymie-stimulus pour les phrases occasionnelles ‘‘Gavagai’’ et ‘‘Lapin’’ ne suffit même pas à nous garantir que ‘‘gavagai’’ et ‘‘lapin’’ sont des termes coextensifs, des termes vrais de mêmes choses » (Quine, *ibid*., p.90).

Reprenons l'exemple célèbre de Quine. L'on imagine une situation de *traduction radicale*. Une situation de traduction radicale, c'est une situation dans laquelle est faite une traduction, dans une certaine langue, des énoncés et des termes de la langue d'une société qui n'aurait jamais été en contact avec la civilisation du traducteur[1009]. Situation, donc, dans laquelle l'on imagine que se trouvent un linguiste et son informateur indigène – quand, soudainement, surgit un lapin sous leurs yeux. L'indigène s'écrie « Gavagai ! ». Or, de la compréhension de la *phrase* « Gavagai », le linguiste ne peut rien conclure avec assurance, quant à la référence du *terme* « gavagai » : s'il se sent justifié, par exemple, à comprendre ce terme comme un « terme général », c'est « uniquement en projetant (…) d'emblée ses propres habitudes linguistiques préalables (…) dans le langage indigène »[1010]. Si le linguiste traduit la phrase « Gavagai » par la phrase « un lapin surgit » – en faisant l'hypothèse d'une homologie grammaticale avec sa propre langue, dans laquelle les stimulations ressenties à cette occasion sont exprimées au moyen d'un sujet (« un lapin ») et d'un verbe (« surgit ») – rien ne garantit que cette traduction soit une traduction mot à mot : rien ne garantit que la phrase originale, que l'indigène a proférée, comporte le terme général « lapin », qui figure dans la traduction, par le linguiste, de celle-ci. Il s'agit là d'une *hypothèse*, à la faveur de laquelle le linguiste projette, dans la langue de l'indigène, ses propres habitudes linguistiques – hypothèse faite en l'absence de certitude, quant à la synonymie entre les termes de la phrase originale, et ceux de sa traduction. En résumé : *situation de traduction radicale veut dire : situation dans laquelle la traduction demeure indéterminée*.

*

Jakobson donne, de cet argument de l'indétermination de la traduction, une formulation très proche de celle de Quine ; il le fait, comme nous l'avons déjà rappelé, en 1952, lors de la Conférence des Anthropologues et Linguistes, à laquelle assista Lévi-Strauss. Comme pour Quine, cet argument a pour fonction de jeter quelque lumière sur *la nature de la signification*[1011].

[1009] Cf. Quine, *ibid.*, p.60.

[1010] Quine, *ibid.*, p.114. – On notera à ce sujet qu'une telle *projection d'habitudes linguistiques préalables* peut être soupçonnée dans la traduction de certains mythes. En effet, un certain nombre de mythes, dans la traduction qui nous en est donnée, opèrent fréquemment un glissement sémantique du *nom propre* au *terme d'espèce*. Dans la transcription écrite des mythes, cela se traduit par la chute de la majuscule et par l'ajout de l'article (« Coyote » devient « le coyote », « Souris » devient « la » ou « les souris », etc.). En général, le mythe exprimerait par ce glissement que le porteur du nom propre est responsable, du fait de ses agissements, de certaines caractéristiques de l'espèce. Mais au vu de ce qu'affirme Quine ici, ce glissement n'est-il pas, plutôt, seulement le fait des ethnographes qui recueillent et retranscrivent les mythes, en y projetant malgré eux leurs habitudes linguistiques ? Peut-être la pensée indigène, de laquelle on a recueilli le mythe, ne fait-elle aucune distinction entre « Coyote » (comme terme désignant une *espèce*) et « coyote » (comme terme désignant un *individu*).

[1011] Dans une lettre adressée à Lévi-Strauss, Jakobson écrit que son « projet est de brandir le sens comme le problème central et brûlant de la science du langage » (*Correspondance*, p.109).

Jakobson démontre que l'indétermination est constitutive de toute situation de traduction que l'on pourrait dire, à la manière de Quine, « radicale » – en faisant valoir que cette indétermination ne saurait pas même être résorbée par l'action de *montrer du doigt* les choses dont on parle. Cette façon, radicale, d'esquisser une situation de traduction radicale, se lit également dans *Le mot et la chose* de Quine[1012]. Voici l'exposé qu'en donne Jakobson :

> « Supposez que je veuille expliquer à un Indien unilingue ce que c'est que des Chesterfield et que je lui montre du doigt un paquet de cigarettes. Qu'est-ce que l'Indien peut en conclure ? Il ne sait pas si je pense à ce paquet en particulier ou à un paquet en général, à une cigarette ou à plusieurs, à une certaine marque ou aux cigarettes en général, ou, plus généralement encore, à quelque chose qui se fume, ou, universellement, à quoi que ce soit d'agréable. De plus, il ignore si je lui montre, simplement, ou si je lui donne, ou si je lui vends, ou si je lui interdis les cigarettes. Il ne se fera une idée de ce que sont, et de ce que ne sont pas, les Chesterfield, que quand il aura maîtrisé une série d'autres signes linguistiques, qui fonctionneront comme interprétants du signe en question. »[1013]

Ce qui est dit ici, c'est que l'on ne peut pas résorber l'indétermination de la traduction grâce à l'action de montrer du doigt, car *la référence au moyen du geste est tout aussi indéterminée que la référence au moyen du mot*. Il n'y a pas moins d'équivoque dans le « montrer » que dans le « dire » ; l'on ne sait pas avec plus d'assurance ce que le geste désigne, que ce que le mot désigne. Ainsi, l'on ne saurait lever l'indétermination de la traduction d'un terme en demandant à l'indigène de montrer du doigt si ce terme désigne une espèce, un individu singulier, ou encore, une partie de cet individu – puisque dans tous les cas, l'indigène montrera plus ou moins la même chose.

De plus, c'est la signification de l'action de désigner du doigt *en elle-même* qui est indéterminée – puisque le fait que montrer du doigt « désigne » l'acte de désigner n'a de sens ou de valeur qu'au sein d'un certain *contexte culturel*[1014]. L'action de montrer du doigt ne permet donc pas de résoudre le problème de la synonymie entre les termes de la phrase du linguiste-traducteur, et ceux de la phrase de l'indigène.

[1012] Cf. Quine, *op.cit.*, p.91-92 : « [si] vous montrez un lapin du doigt, vous avez indiqué en même temps une phase de lapin, une partie intégrante de lapin, la fusion de tous les lapins, et un endroit où la léporité se trouve manifestée. Si vous montrez du doigt une partie intégrante de lapin, vous aurez de nouveau indiqué les quatre autres espèces de choses ; et ainsi de suite. »

[1013] Jakobson, ''Le langage commun des linguistes et des anthropologues'', in *Essais de linguistique générale I*, p.41-42.

[1014] Cf. Jakobson, ''Le langage en relation avec les autres systèmes de communication'', in *Essais de linguistique générale II*, p.95 : « désigner un objet a des connotations symboliques différentes selon le cadre culturel : celui-ci dote le signe du doigt de significations telles que la dégradation, la malédiction ou la cupidité. »

En résumé : *situation de traduction radicale veut dire : situation dans laquelle la traduction est condamnée à rester indéterminée.* Autrement dit, *une situation de traduction radicale est une situation dont on ne peut, par aucun moyen, résorber la radicalité*.

*

L'argument de l'indétermination de la traduction, dans sa version quinienne ou jakobsonienne, est dirigé contre une certaine théorie de la signification, et, plus généralement, de la langue. Cet argument est dirigé contre ce que Quine appelle *« le mythe de la signification »*. Le « mythe de la signification » désigne la croyance selon laquelle *les significations seraient des entités identiques pour tous les individus, quelle que soit la langue qu'ils parlent, et accessibles à tous*.

Le « mythe de la signification », c'est la croyance, d'une part, dans le fait que les mots seraient comme des *étiquettes* que les langues colleraient sur ces entités dont le découpage se ferait *indépendamment* d'elles. Et c'est la croyance, d'autre part, dans le fait que la diversité des langues ne serait rien d'autre que la diversité des systèmes d'étiquettes collées sur des entités identiques, quelles que soient les langues.

Pour corroder ce « mythe de la signification », l'argument de l'indétermination fait valoir que l'on ne peut pas retrouver avec certitude, entre les termes composant les énoncés de deux langues radicalement différentes, un rapport de *synonymie* qui attesterait que ces termes ont pour contenu une signification identique. Le mot « lapin » n'est pas synonyme du mot « gavagai » pour la raison que la phrase « voici un lapin ! » serait synonyme de la phrase « Gavagai ! ». Une phrase d'une langue A peut être traduite, avec plus ou moins d'exactitude, dans une phrase d'une langue B, radicalement différente ; mais la synonymie entre les mots qui composent ces phrases n'est pas garantie pour autant, *comme si ces mots renvoyaient à une portion de la réalité identique, ce qui garantirait l'identité de leur signification*.

*

Qui croit, nous demanderons-nous enfin, en ce « mythe de la signification » ? – Selon toute vraisemblance, ce sont les conventionnalistes : les théories conventionnalistes de la signification, et de la langue en général, s'y ancrent. En effet, elles reposent généralement sur cette vue, que les hommes se mettent d'accord, contractent, adoptent des conventions – au sujet des signes qu'il faudra utiliser afin de désigner les éléments de la réalité, et dont la totalité constitue la langue. L'exemple, le parangon, plutôt, que nous choisissons pour en faire l'illustration, est celui du conventionnalisme de Poincaré[1015] – auquel nous nous sommes beaucoup intéressés au cours des chapitres 2 et 3 de notre travail.

[1015] Précisons que la théorie de la signification et de la traduction de Poincaré à laquelle nous nous référons est élaborée dans le cadre d'une réflexion épistémologique, et non d'une réflexion sur la

Poincaré propose une expérience de pensée proche de la situation de traduction radicale imaginée par Quine, mais pour en inférer la conclusion inverse : si deux peuples, qui ne se seraient jamais fréquentés, qui n'auraient rien en commun, se rencontraient, « ils finiraient certainement par s'entendre »[1016], assure Poincaré. En effet, les langues expriment les choses de manière différente, mais ce sont les mêmes choses qu'elles expriment. L'allemand et le français, par exemple, sont des systèmes de conventions différents, mais c'est « un même fait brut dans la langue française et dans la langue allemande »[1017] qui est énoncé. Aux yeux de Poincaré, les différences entre les langues sont des différences entre des systèmes de conventions exprimant *différemment* des significations *communes*.

Par conséquent, il n'y a pas d'indétermination radicale ou insoluble de la traduction : une *synonymie* existe en puissance entre les termes des différentes langues, puisque ceux-ci servent à exprimer des « faits bruts »[1018] *identiques*. Pour Poincaré, « la possibilité de la traduction implique l'existence d'un invariant »[1019], qui est indépendant des systèmes de conventions, extérieur à eux, et qui est au fondement de la signification. C'est en rapport avec cet invariant que la signification est fixée, et que la traductibilité sans indétermination se voit garantie.

Il apparaît ainsi que la théorie conventionnaliste de la signification de Poincaré adhère au « mythe de la signification ». Et c'est précisément contre les théories de ce genre que l'argument de l'indétermination de la traduction de Quine est édifié, puisqu'il ébranle la croyance de Poincaré en la possibilité d'une oblitération de l'indétermination de la traduction, par le postulat de l'existence d'un « fait brut » ou d'un « invariant » indépendant des systèmes linguistiques.

*

En résumé, l'argument de l'indétermination de la traduction représente une critique de la thèse selon laquelle la signification serait déterminée indépendamment du système total de la langue, et de la thèse selon laquelle cette indépendance garantirait la possibilité de traductions univoques entre les langues.

Ayant assisté à une conférence au cours de laquelle Jakobson l'expose, Lévi-Strauss a eu connaissance de cet argument – lequel est important pour comprendre la conception, qui est la sienne, du rapport des systèmes sémiologiques à l'expérience. Mais c'est aussi de Saussure, qu'il l'a sans doute

---

sémantique : nous nous référons à son article ''La science est-elle artificielle ?'' (ch.10 de *La Valeur de la science*). Néanmoins, l'on y trouve des considérations qui relèvent directement de la sémantique.

[1016] Poincaré, *La Valeur de la science*, p.169.

[1017] *Ibid*., p.159.

[1018] Poincaré, *La Valeur de la science*, p.170.

[1019] *La Valeur de la science*, p.170. Cf. également p.168, où Poincaré parle d'un « *invariant universel* ».

appris : il occupe une place importante dans le *Cours de linguistique générale*, comme nous le montrerons à présent.

2.1.2. La langue comme nomenclature et le concept de « valeur » (Saussure)

L'on trouve, dans le *Cours de linguistique générale* de Saussure, la formulation de ce qui s'apparente à un argument de l'indétermination de la traduction – analogue à celui de Quine ou à celui de Jakobson à l'instant évoqués. Saussure élabore cet argument dans une visée proche de celle de Quine : ce dernier veut éreinter le « mythe de la signification », quand Saussure a en vue la « langue comme nomenclature ». Or, l'on a, plus ou moins, affaire à la même chose. En effet, le « mythe de la signification », c'est le mythe du mot conçu comme une étiquette accolée à une entité indépendante de la langue ; quant à la « langue comme nomenclature », c'est la représentation de la langue comme ensemble d'étiquettes attachées à des entités indépendantes d'elle. Saussure et Quine ont donc bien en ligne de mire des théories analogues.

Rentrons plus avant dans la pensée de Saussure. Son but, en formulant son argument de l'indétermination, est de *différencier la signification des termes et leur valeur*. Le concept de « valeur », dans la théorie de Saussure, désigne le contenu qu'un signe reçoit, au sein d'un *système* linguistique, en fonction du contenu des autres signes de ce système. Le concept de « *valeur* » est solidaire de celui de « *système* » : tous les termes d'un système sont interdépendants, puisque la valeur de chaque terme dépend de celle des autres. Saussure résume avec clarté et concision le fond de sa pensée : « la langue est un système dont tous les termes sont solidaires et où la valeur de l'un ne résulte que de la présence simultanée des autres »[1020].

*

Ceci posé, l'argument de l'indétermination de la traduction de Saussure est alors le suivant. Si la *signification* des termes d'une langue était identique à la *valeur* de ces termes, alors une traduction *univoque* serait toujours possible d'une langue à une autre, puisque les termes, quelles que soient ces langues, entretiendraient avec ce qu'ils signifient un rapport de correspondance *biunivoque*. Pour le dire autrement, si les mots étaient chargés de véhiculer des significations dont l'existence et le contenu étaient *indépendants* des langues, alors des rapports de synonymie parfaite pourraient être établis entre les mots des différentes langues, et entre les phrases composées de ces mots. Une traduction sans indétermination serait toujours envisageable. Pour reprendre l'exemple de Quine invoqué ci-dessus, l'on

[1020] Saussure, *op.cit.*, p.159.

pourrait parvenir à la certitude que « gavagai » est synonyme de « lapin », et que « Gavagai ! » est synonyme de « voici un lapin ! » : oblitération de l'indétermination.

Or, Saussure démontre qu'il n'en est rien. « Si les mots étaient chargés de représenter des concepts donnés d'avance », écrit-il, « ils auraient chacun, d'une langue à l'autre, des correspondants exacts pour le sens ; or il n'en est pas ainsi. »[1021] Si la signification reposait sur le rapport entre le mot et l'entité extérieure à la langue qu'il désigne, alors une traduction *univoque* serait toujours possible d'une langue à une autre, puisque les mots, quelles que soient les langues, entretiendraient avec les réalités qu'ils signifient un rapport de correspondance *biunivoque*. Or, Saussure soutient que les *valeurs* attribuées aux termes diffèrent d'une langue à une autre – les découpages conceptuels propres à une langue ne recouvrant pas ceux des autres langues. *La valeur linguistique est donc différente de la signification, puisqu'elle n'est pas déterminée par le rapport qu'un signe entretient avec ce qu'il désigne, et dont l'existence et le contenu sont indépendants de la langue – mais par son opposition aux valeurs des signes du système linguistique dont le signe fait partie*. Par exemple, le mot « cochon » signifie l'animal qu'il désigne, non pas en vertu d'un hypothétique rapport direct entre le signe et sa signification, mais en vertu du fait que la valeur de ce signe diffère de celle d'autres signes avec lesquels il pourrait être confondu : le mot « cochon » désigne le cochon, parce qu'il diffère de mots tels que « coton », « colon », « coron », etc.

Autrement dit, le signe signifie par le truchement de la valeur que lui confère ses différences avec les autres signes, et non par le truchement d'une correspondance « deux à deux », pour employer une expression de Lévi-Strauss[1022], entre ce signe et ce qu'il désigne.

En tant que la valeur des signes est seulement déterminée par les relations qu'ils entretiennent entre eux, les signes n'ont, pris en eux-mêmes, isolément du *système* linguistique dont ils font partie, aucune signification. L'explication saussurienne de la signification par les différences entre les valeurs implique que, considérés isolément du système dont ils font partie, les termes n'ont aucun *contenu positif*[1023]. La grande leçon du structuralisme linguistique – champ que Saussure a, le premier, défriché et piqueté – est bien celle-ci : les systèmes de signes signifient au moyen d'éléments qui, en eux-mêmes, ne signifient rien. Les différences entre les plus petits éléments du langage (que Troubetzkoy et Jakobson identifieront au niveau des phonèmes) sont génératrices de la signification, non pas en tant que ces éléments seraient en eux-mêmes dotés d'une signification, mais en tant qu'ils diffèrent les uns des

[1021] Cf. Saussure, *ibid*., p.161.

[1022] *PS*, p.297.

[1023] Cf. Saussure, *ibid*., p.168 : « pris isolément, ni *Nacht* ni *Nächte*, ne sont rien : donc tout est opposition. »

autres[1024]. Cette thèse est acceptée, non sans modifications et non sans nuances, par Jakobson[1025] et par Lévi-Strauss[1026].

*

La théorie de Saussure relève d'une conception holistique de la signification. En effet, comme l'écrit Descombes, « le holisme est le refus de considérer qu'on puisse se donner un signe pour une chose, puis un autre signe pour une autre chose, et ainsi de suite »[1027]. Autrement dit, le holisme développe une approche… holistique ! Il considère le système de la langue comme un tout, dont les éléments sont interdépendants quant à la détermination de leur contenu – et non ces éléments un à un.

La théorie de Saussure, structuraliste, et donc holistique, de la signification et de la langue, est construite en opposition à la une certaine représentation de la langue – que Saussure appelle « la langue comme nomenclature ».

Comprendre la langue comme une nomenclature, c'est la comprendre comme « une liste de termes correspondant à autant de choses »[1028], dont on déciderait, par des *conventions*, explicites ou implicites, qu'ils correspondent aux choses qu'ils désignent. L'on se rend donc bien compte du fait que la représentation de la langue comme nomenclature relève d'une conception *conventionnaliste*. En effet, une conception conventionnaliste de la signification et de la langue repose généralement sur cette vue, que les hommes se mettent d'accord, contractent, adoptent des conventions – au sujet des signes qu'il sera d'usage d'utiliser afin de désigner les éléments de la réalité – signes dont la totalité constitue la

[1024] Cf. Saussure, *ibid*., p.166 : « *dans la langue, il n'y a que des différences*. »

[1025] Jakobson nuance la thèse de Saussure : il soutient que les catégories grammaticales ont un contenu positif, et que seuls les *phonèmes* ont une valeur uniquement différentielle (cf. *Six Leçons sur le son et le sens*, p.76, où il discute l'exemple saussurien *Nacht / Nächte*).

[1026] Lévi-Strauss affirme que les « termes n'ont jamais de signification intrinsèque ; leur signification est ''de position'' », « fonction (…) de la structure du système où ils sont appelés à figurer » (*PS*, p.74 ; cf. également *CC*, p.64). – Dans un premier temps, il applique ce principe saussurien de la détermination de la valeur aux *classifications totémiques*. Lévi-Strauss soutient que la signification de leurs termes ne résulte pas de la correspondance « deux à deux » entre une espèce naturelle et un groupe social – comme si la nomenclature sociale et la nomenclature naturelle se correspondaient « terme à terme » – mais de l'opposition entre les séries dans lesquelles ils sont inclus – donc du *système total des valeurs*. – Dans un second temps, il applique le principe saussurien à la *compréhension des mythes* : le « mythème », considéré en lui-même, c'est-à-dire isolément des autres mythèmes du mythe dont il fait partie, « n'a aucun sens » : son sens lui est conféré par les « rapports de corrélation et d'opposition » qu'il entretient avec les autres « mythèmes » du mythe qui l'utilise. Cf. ''Les leçons de la linguistique'' (Préface à Jakobson, *Six Leçons sur le son et le sens*), in *RE*, p.198-199.

[1027] *Les Institutions du sens*, p.96.

[1028] Saussure, *ibid*., p.97. – Sur la critique saussurienne de la langue comme nomenclature, cf. Mounin, *Les Problèmes théoriques de la traduction*, p.21-27, ainsi que p.59*sq*.

langue. D'après cette vue, les conventions portent sur les rapports entre les signes et ce qu'ils désignent, *indépendamment* et *antérieurement* des rapports entre les signes entre eux.

Selon la conception conventionnaliste de la signification et de la langue, les mots seraient comme des *étiquettes* accrochées à des entités *indépendantes* de cet étiquetage. Les langues seraient des répertoires de mots, qui utiliseraient des étiquettes, ou des signifiants, différents, pour désigner les mêmes réalités. « Chien » et « dog », par exemple, désigneraient les mêmes entités, dans la mesure où les entités que signifient les signes sont indépendantes des systèmes de signes qui les signifient : elles seraient donc identiques, quel que soit le système de signes dont est issu le signe qui y fait référence.

Si les significations étaient indépendantes des systèmes de signes, elles seraient alors *identiques*, pour tous les systèmes de signes. Les entités désignées ne seraient aucunement sensibles aux différences que les systèmes de signes présentent pour les désigner : qu'une langue, par exemple, dispose d'une dizaine de mots pour désigner un « chien », et qu'une autre n'en ait qu'un seul – les *découpages linguistiques* n'auraient aucune incidence sur les *découpages conceptuels* ou sur les *découpages du réel*. La représentation de la langue comme nomenclature revient donc à considérer que les choses sont ordonnées en catégories distinctes *antérieurement* et *indépendamment* de leur désignation par les diverses langues. Comme l'explique Martinet, « [cette] notion de langue-répertoire se fonde sur l'idée simpliste que le monde tout entier s'ordonne, antérieurement à la vision qu'en ont les hommes, en catégories d'objets parfaitement distinctes, chacune recevant nécessairement une désignation dans chaque langue »[1029].

Cette représentation de la langue comme nomenclature, à laquelle se rattachent les conceptions conventionnalistes de la langue et de la signification – est critiquée par Saussure pour trois raisons au moins. Premièrement, Saussure lui reproche de reposer sur l'idée que la signification s'explique par la correspondance entre les signes et ce qu'ils signifient, et non par les relations que les signes entretiennent entre eux. Deuxièmement, elle postule l'existence d'un invariant extérieur aux langues, qui garantit la possibilité de traductions univoques. Troisièmement, elle soutient que les découpages conceptuels et les découpages du réel sont indépendants des découpages linguistiques. Tous ces griefs sont liés ; nous les analysons maintenant plus en détail.

Tout d'abord, la représentation de la langue comme nomenclature est critiquée par Saussure, au motif que la signification dépend, selon lui, de la *différence entre les valeurs attribuées aux signes*, au sein de la *langue comprise comme système*. Contrairement à ce que soutiennent les conventionnalistes, la signification ne naît pas d'une sorte d'*accord* ou de *contrat* entre des individus, portant sur le fait d'attribuer tel son à tel concept ou à telle entité, qui lui préexisteraient :

[1029] Martinet, *Éléments de linguistique générale*, p.11.

> « Non seulement un individu serait incapable, s'il le voulait, de modifier en quoi que ce soit le choix qui a été fait, mais la masse elle-même ne peut exercer sa souveraineté sur un seul mot ; elle est liée à la langue telle qu'elle est. La langue ne peut donc plus être assimilée à un contrat pur et simple… »[1030].

En matière de signification, l'on ne choisit pas – ni l'individu, ni la société. L'on ne décide pas que tel signe désignera, à partir de maintenant, telle chose. Les règles qui fixent les rapports de signification sont *subies, non choisies* : elles sont imposées par la langue à ceux qui la parlent. La signification ne dépend pas d'un contrat entre les individus, mais des rapports entre les signes d'un système. La signification n'est rien, antérieurement à ces rapports, et indépendamment d'eux : elle ne préexiste pas à la distribution des valeurs au sein du système, dont les éléments sont interdépendants. Contrairement à ce que soutiennent les conventionnalistes (ou les ‘‘contractualistes’’), dont se déprend Saussure, la relation pertinente pour comprendre le mécanisme de la signification n'est pas entre le signe et ce qu'il signifie, mais entre les valeurs conférées aux signes par leurs interrelations.

La théorie conventionnaliste (ou ‘‘contractualiste’’) que rejette Saussure, repose sur la croyance illusoire selon laquelle les entités à signifier préexisteraient à leur signification par une langue. Comme si la valeur des signes pouvait être déterminée *antérieurement* et *indépendamment* du système total de valeurs que constitue le système de la langue. Comme si l'on pouvait s'entendre sur ce que signifieront les signes, en examinant les signes un à un, au cas par cas – et non leur valeur, déterminée de manière interrelationnelle :

> « [L']idée de valeur (…) nous montre que c'est une grande illusion de considérer un terme simplement comme l'union d'un certain son avec un certain concept. Le définir ainsi, ce serait l'isoler du système dont il fait partie ; ce serait croire qu'on peut commencer par les termes et construire le système en en faisant la somme, alors qu'au contraire c'est du tout solidaire qu'il faut partir pour obtenir par analyse les éléments qu'il renferme. »[1031]

Ce « tout solidaire », cette interdépendance entre les signes, impliquent que le signe signifie par le truchement de la valeur que lui confère ses différences avec les autres signes, et non par le truchement d'une correspondance « deux à deux », comme dit Lévi-Strauss, entre ce signe et ce qu'il désigne. Le concept saussurien de « valeur » oblige à considérer la signification comme le produit des relations entre les signes, et non comme le produit des relations entre les signes et ce qu'ils signifient.

*

[1030] Cf. Saussure, *ibid*., p.104 : « [la] langue ne peut donc plus être assimilée à un contrat pur et simple… ».

[1031] Saussure, *ibid*., p.157.

Autrement dit, *l'on ne doit pas sortir de la langue pour comprendre la signification des signes*[1032]. Développons plus en détail ce que cela veut dire.

Le fond de la critique saussurienne de la langue comme nomenclature réside dans le refus de l'idée selon laquelle il faudrait *sortir de la langue* pour comprendre la signification des signes – alors que Saussure soutient que c'est au sein de langue considérée comme système, dans l'interdépendance entre les signes, que la signification est générée. *Critique de la langue comme nomenclature, c'est-à-dire critique de la conception conventionnaliste de la signification*, à laquelle Saussure reproche de déterminer la signification *antérieurement* aux relations entre les signes, *indépendamment* d'elles, et *extérieurement* aux systèmes linguistiques.

2.1.3. Sortir de la langue, sortir du concept

La critique de la représentation de la langue comme nomenclature est une critique de l'injonction à sortir de la langue pour déterminer la signification. Sous ce rapport, elle doit être considérée comme une critique du conventionnalisme.

Mais cette critique peut, également, être comprise comme une critique indirecte du kantisme. En effet, l'on peut soutenir que l'idée selon laquelle il faudrait *sortir de la langue* afin de saisir les rapports de signification, est analogue à l'idée kantienne selon laquelle il faudrait *sortir du concept* afin d'en connaître le contenu. Dans les deux cas, en effet, le contenu (du signe ou du concept) n'est pas déterminé par le contenu des autres éléments (signes ou concepts) du système, mais par un rapport *direct* à l'expérience. *Le conventionnalisme veut sortir de la langue ; le kantisme veut sortir du concept : conventionnalisme et kantisme ont en commun de vouloir sortir*.

[1032] Nous avons examiné, dans notre chapitre 5, une des critiques que Benveniste, dans son article sur la ''Nature du signe linguistique'', formulait à l'encontre du principe saussurien de l'arbitraire du signe. Or, dans cet article, il reprochait également à Saussure de se fonder, pour établir ledit principe, sur une conception de la langue comme nomenclature, qu'il rejette pourtant, en ce que la justification que donne Saussure de son principe de l'arbitraire implique de *sortir* de la langue – ce qui est contradictoire avec sa conception du *signe*. En effet, le signe relie un « concept » à une « image acoustique », et non une « chose » à un « nom » ; or, en estimant que le signe est arbitraire au regard de la réalité qu'il nomme – avec laquelle il n'a effectivement aucune attache naturelle – *Saussure introduit dans sa justification du principe de l'arbitraire la chose désignée, qu'il avait pourtant exclue de sa définition du signe*. Pour estimer qu'un signe est arbitraire, il faut regarder la chose qu'il désigne, et donc sortir du système de la langue (cf. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, p.50). Selon Benveniste, la justification du principe de l'arbitraire du signe par Saussure serait donc contradictoire avec sa critique de la langue comme nomenclature.

Voici ce qu'écrit Kant, lorsqu'il expose son ‘‘principe suprême de tous les jugements synthétiques’’ :

> « [Dans] les jugements synthétiques, je dois sortir du concept donné, pour considérer, dans le rapport avec lui, quelque chose de tout autre que ce qui était pensé en lui ; par suite, ce rapport n'est jamais ni d'identité, ni de contradiction, et à son égard on ne peut envisager ni la vérité ni l'erreur qui concernent le jugement en lui-même. »[1033]

Le contenu des concepts ne naît pas des relations que les concepts entretiennent entre eux, mais d'un rapport direct du concept au contenu de l'expérience. C'est la raison pour laquelle la comparaison entre les concepts n'est pas suffisante pour déterminer, par elle-même, la vérité ou l'erreur du jugement. Le contenu du concept provient de l'expérience, indépendamment du contenu des autres concepts : « [le] concept empirique provient des sens par comparaison des objets de l'expérience et ne reçoit de l'entendement que la forme de la généralité. »[1034]

Par exemple, selon Kant, le concept d' « arbre » naît de la généralisation, à un ensemble d'objets dotés de propriétés que j'ai observées sur certains objets (par exemple : avoir un tronc, avoir des feuilles, etc.), de la possibilité d'être subsumé sous mon concept d' « arbre ». Mais, dans la conception de Kant, le contenu de mon concept d' « arbre » ne paraît aucunement être déterminé par le contenu de concepts voisins (tels que ceux de « plante », de « végétal », etc.) ou opposés (comme s'opposent la « faune » et la « flore »).

Ainsi, le holisme, dans sa version épistémologique comme dans sa version sémantique, en tant qu'il enjoint à *rester dans le système*, pour en saisir les éléments, dont le contenu est déterminé relativement à celui des autres éléments – représente une critique du conventionnalisme aussi bien que du kantisme. La critique fait d'une pierre deux coups.

D'une pierre deux coups, parce que le conventionnalisme et le kantisme ont en commun de rechercher un signifié extérieur aux systèmes linguistiques. Pour le dire dans les mots de Derrida, ils ont en commun de rechercher le « signifié transcendantal, lequel, à un moment ou à un autre, mettrait un terme rassurant au renvoi de signe à signe »[1035].

En effet, le « fait brut », ou l'« invariant », dont parlent les conventionnalistes, tels que Poincaré ressemblent à ce que la première édition de la *Critique de la raison pure* appelait « l'objet non empirique, c'est-à-dire transcendantal = X ». Le « fait brut », ou l'« invariant », sont *extérieurs* aux systèmes

---

[1033] *CRP*, A154 / B193-194.

[1034] Kant, *Logique*, I, ch.1, §3, tr.fr., p.100.

[1035] *De la Grammatologie*, p.69. – Derrida s'exprime ici au sujet de Peirce, qui déconstruit ce « signifié transcendantal » en considérant « l'indéfinité du renvoi comme le critère permettant de reconnaître qu'on a bien affaire à un système de signes » (*ibid*.).

linguistiques, et *indépendants* d'eux, et ils conditionnent la possibilité de l'*objectivité* des énoncés en général ; de même, « l'objet transcendantal = X » « est ce qui peut procurer à tous nos concepts empiriques en général un rapport à un objet, c'est-à-dire de la réalité objective »[1036] ? *Le conventionnalisme et le kantisme sont en quête de l'invariant, extérieur au système, indépendant de lui, et garant de l'objectivité.*

Une telle quête est à l'exact opposé de l'approche structuraliste des systèmes sémiologiques : pour Lévi-Strauss, en effet, « chaque matrice de significations renvoie à une autre matrice, chaque mythe à d'autres mythes »[1037] ; les mythes, dit-il encore, sont « *in-terminables* »[1038].

*

En résumé, la conception holistique de la signification – selon laquelle la valeur des termes d'un système linguistique, ou sémiologique en général, est fonction de celle des autres termes de ce système – conduit une seconde fois[1039] à rejeter la distinction kantienne entre l'analytique et le synthétique. En effet, le jugement synthétique kantien implique de *sortir* du concept, ce qui signifie donc que le sens d'un concept n'est pas déterminé en fonction du contenu des autres concepts du système, mais pas sa relation directe avec les objets de l'expérience.

En réfutant cette théorie, le holisme ouvre la voie à une autre conception du rapport des systèmes à l'expérience – et c'est dans celle-ci que nous pensons devoir chercher les conditions de la « nécessité *a posteriori* » lévi-straussienne.

3. Le holisme structural de Lévi-Strauss

Nous cherchons donc à présent à déterminer dans quelle mesure la théorie holistique du rapport des systèmes à l'expérience conditionne la concevabilité de la notion lévi-straussienne de la « nécessité *a posteriori* ». Nous tenterons de démontrer que cette notion est conditionnée par la conception holistique de la signification dont nous avons mentionné, ci-dessus, certains des principes essentiels.

[1036] *CRP*, A109.

[1037] *CC*, p.346.

[1038] *Ibid*., p.14.

[1039] La première raison du rejet de la dichotomie kantienne a été établie dans le chapitre précédent (chapitre 5) : nous tâchions de démontrer que la condition de la concevabilité d'une « nécessité *a posteriori* » résidait dans l'abandon de cette dichotomie kantienne.

En effet, d'un point de vue sémantique, la notion lévi-straussienne d'une « nécessité *a posteriori* » repose, d'une part, sur le principe selon lequel les termes d'espèces naturelles font référence à celles-ci *médiatement*, par le biais d'une *description* ; et, d'autre part, sur le principe selon lequel le contenu descriptif associé à ces termes n'est pas complètement *déterminé* par l'expérience.

3.1. La sous-détermination empirique des systèmes de classification

L'argument de l'indétermination de la traduction de Quine et de Jakobson, que nous avons présenté plus tôt dans ce chapitre, servait à faire valoir que les mots ne sont pas des étiquettes, que les différentes langues colleraient sur des significations identiques pour chacune, et déterminées antérieurement et extérieurement à elles : contre cette conception, la théorie holistique de la signification soutient que le sens des mots dépend du système total des signes dont ils font partie.

Pour parvenir à cette théorie de la signification, Quine propose, outre l'argument de l'indétermination, un autre argument, que l'on peut appeler *l'argument de la sous-détermination des théories par l'expérience*. Ce deuxième argument vise à démontrer que les théories ne sont pas entièrement déterminées par l'expérience, mais qu'elles sont « sous-déterminés »[1040] par les faits – et que, donc, plusieurs théories *logiquement incompatibles* peuvent être reconnues comme étant des théories d'un seul et même ensemble de faits. Les faits sous-déterminent les théories, lesquelles peuvent donc logiquement exprimer les mêmes faits de manière divergente, voire contradictoire.

Appliqué dans le domaine de la sémantique, cet argument de la sous-détermination fait valoir que des traductions, logiquement incompatibles, peuvent, néanmoins, être des traductions correctes d'un même ensemble de phrases. Cet argument ne vise pas simplement la subjectivité qui préside à toute traduction, et qui fait qu'aucune traduction ne saurait être identique à une autre : bien plus radicalement, il vise à démontrer qu'une traduction pourrait être en parfaite contradiction avec une autre traduction, alors même que ces deux traductions seraient les traductions d'un même ensemble de faits. Une traduction A et une traduction B d'un ensemble *x* de phrases peuvent diverger voire se contredire, alors même qu'elles sont les traductions de ce même ensemble *x* de phrases. Nous citons Quine :

> « [Des] systèmes rivaux d'hypothèses analytiques[1041] peuvent (…) commander (…) des traductions entièrement disparates ; non pas des paraphrases mutuelles, mais des traductions

[1040] Cf. Quine, *Le mot et la chose*, p.125 : « nos théories et nos croyances, en général, sont sous-déterminées par la totalité des données sensibles possibles pour un temps infini. »

[1041] Les « hypothèses analytiques » désignent, chez Quine, les « tables de concordance » que le linguiste s'emploie à dresser entre les mots ou les bouts de phrase de la langue indigène, et ceux de sa propre langue. Cf. *ibid.*, p.112.

dont chacune serait exclue par l'autre système de traduction. Deux traductions de ce genre peuvent même être manifestement opposées par leurs valeurs de vérité… ».[1042]

L'argument holistique de la *sous-détermination des théories par l'expérience*, dont on trouvait déjà une première formulation chez Duhem, établit que *deux traductions théoriques d'un même fait peuvent être logiquement incompatibles*, quoiqu'elles portent sur les mêmes données. La traduction d'un même fait peut être acceptée dans un système et exclue dans un autre.

Cet argument de la sous-détermination permet à Quine d'élaborer, d'une part, sa théorie de la *signification* : les énoncés d'une théorie ne peuvent être confirmés ni infirmés directement par l'expérience, isolément des autres énoncés de la théorie dont ils font partie. En tant qu'une théorie est sous-déterminée par l'expérience, la vérité ou la fausseté de ses énoncés ne peuvent pas être établies sur la base de l'expérience seulement : leur signification, et leur valeur de vérité, dépendent de celles des autres énoncés de la théorie dont ces énoncés font partie.

Cet argument de la sous-détermination permet à Quine d'élaborer, d'autre part, sa théorie holistique du *rapport des théories à l'expérience* : les théories n'étant pas déterminées par l'expérience, ou pas complètement déterminées par l'expérience, elles peuvent présenter entre elles des divergences, bien que leur objet soit identique.

L'argument de la sous-détermination engage donc à faire fond sur une certaine conception de la « signification », et sur un certain concept d' « expérience ». Ainsi tâcherons-nous maintenant d'établir, d'une part, que la théorie des systèmes de classification élaborée par Lévi-Strauss repose sur un argument de la sous-détermination semblable à celui de Quine, sans que l'on sache si Lévi-Strauss s'est délibérément inspiré de l'argumentation de Quine ; et d'autre part, que c'est sur cette base que Lévi-Strauss a forgé sa conception de la « signification » et son concept d' « expérience ». *In fine*, nous tenterons de démontrer que cette conception holistique du rapport des théories, ou des systèmes, à l'expérience, conditionne le concept lévi-straussien de « nécessité *a posteriori* ».

*

Dans la même veine que Quine, Lévi-Strauss soutient que les classifications sont, pour reprendre le terme de Quine, « sous-déterminées » par les faits qui se présentent dans l'expérience. L'expérience n'impose pas aux classifications l'ordre qu'elles établissent : les classifications reposent sur le *choix* de certains détails phénotypiques pour caractériser les espèces – ce qui explique qu'elles peuvent varier considérablement d'une société à l'autre, et qu'elles peuvent être incompatibles entre elles, quoiqu'elles soient fondées sur les mêmes observations. Toute société *aurait pu* faire le choix d'un autre système de

[1042] Quine, *ibid.*, p.119.

classification – lequel lui aurait permis de classer, et de se classer, avec tout autant d'efficacité et de cohérence.

Lévi-Strauss affirme que « des cultures, même voisines, construisent des systèmes entièrement différents avec des éléments qui semblent superficiellement identiques ou très proches »[1043]. Un même ensemble de données sensibles peut faire l'objet de théories, ou de classifications, divergentes, voire logiquement incompatibles. L'eau, par exemple, sera classée parmi les éléments bienfaiteurs par une société, qui la considérera comme le moyen d'étancher la soif, – alors qu'une autre société, qui la considérera comme la cause de noyades, la classera parmi les éléments malfaisants. *Incompatibilité, sinon contradiction, entre les énoncés de deux théories ou de deux systèmes – énoncés ayant pourtant un même objet en vue.*

Parfois même, une seule et même chose peut donner lieu à deux interprétations théoriques, ou à deux classifications, divergentes, voire contradictoires, au sein d'une même théorie, ou d'un même système. Lévi-Strauss illustre cela avec l'exemple du soleil – astre qui est considéré comme un père et un bienfaiteur en Amérique du Nord, mais également, toujours en Amérique du Nord, comme un monstre cannibale et effrayant[1044]. *Incompatibilité, sinon contradiction, au sein d'une théorie ou d'un système, entre des énoncés portant sur un même objet.*

Ce que Lévi-Strauss dit du soleil dans le cadre d'une théorie structuraliste des classifications totémiques, il le répète dans le cadre d'une théorie structuraliste des mythes :

> « [Pris] en lui-même et pour lui-même, le mythème « soleil » n'a aucun sens. Selon les mythes qu'on choisit de considérer, il peut recouvrir les contenus idéels les plus divers. En vérité, nul, voyant apparaître le *soleil* dans un mythe, ne pourra préjuger de son individualité, de sa nature et de ses fonctions. C'est seulement des rapports de corrélation et d'opposition qu'il entretient, au sein du mythe, avec d'autres mythèmes que peut se dégager une signification. Celle-ci n'appartient en propre à aucun mythème ; elle résulte de leur combinaison. »[1045]

Lévi-Strauss doit son explication de la signification du mot « soleil » – signe, terme classificatoire ou mythème –, à la théorie de la signification élaborée par la linguistique structurale. Nous en avons rappelé le principe ci-dessus : la signification naît des différences et des oppositions entre des *valeurs*. Pas plus que les signes, d'après Saussure, n'ont de contenu positif – « pris isolément, ni *Nacht* ni *Nächte,* ne sont rien », affirme-t-il – les mythèmes, d'après Lévi-Strauss, n'en ont. Pas plus

[1043] *PS*, p.87.

[1044] Cf. *ibid*., pour cet exemple.

[1045] Lévi-Strauss, ''Les leçons de la linguistique'' (Préface à Jakobson, *Six Leçons sur le son et le sens*), in *RE*, p.198-199.

qu'un *signe* ne signifie par le truchement d'un rapport « deux à deux » avec une entité indépendante et extérieure à la langue, un *mythème* ne ''signifie''[1046] en renvoyant à une réalité indépendante du mythe, ou du système mythologique tout entier dont il fait partie. Le mythème « soleil » ne signifie pas ce que signifie le mot « soleil », lequel ne signifie pas non plus le soleil, si l'on fait abstraction du système au sein duquel sa fonction est de signifier le soleil.

Les mythèmes n'ont pas de contenu positif. Ou plutôt, ils sont susceptibles d'en recevoir plusieurs : le mot « soleil » n'a pas *un seul* contenu positif. De contenu, les mots – signes, termes classificatoires ou mythèmes – n'en auraient qu'un, si l'expérience n'en sous-déterminait pas le contenu. Dès lors, si un contenu seulement pouvait leur être affecté, les théories et les systèmes ne présenteraient pas de divergences, ni d'incompatibilités. *Ces divergences, ou ces incompatibilités, entre les théories ou entre les systèmes, s'expliquent donc par leur sous-détermination par l'expérience*.

En effet, parce qu'il y a sous-détermination, les propriétés sélectionnées par les classifications pour caractériser les espèces ne sont pas toujours les mêmes selon les différentes sociétés ; ou encore, une même propriété peut être utilisée pour caractériser deux espèces distinctes[1047]. Par exemple, le pic signifie chez les Australiens l'oiseau qui hante le creux des arbres ; chez les Pawnee, c'est l'oiseau qui annonce l'orage ; chez les Osage, c'est l'oiseau qui est lié au soleil et aux étoiles, etc.[1048]. Cet exemple montre que les classifications portent sur les mêmes objets, mais, parce qu'elles ne les considèrent pas nécessairement de manière identique, elles en viennent à diverger entre elles, ou à se contredire[1049].

*

[1046] Le mode de ''signification'' d'un mythème, si tant est qu'il en ait un, est évidemment différent de celui d'un signe.

[1047] Cf. *PS*, p.63*sq*.

[1048] Voir *PS*, p.75*sq*., pour cet exemple.

[1049] À l'instar des *systèmes de classification*, et pour des raisons similaires, les *mythes* peuvent diverger et se contredire entre eux. En effet, les termes des mythes (les « mythèmes ») sont sous-déterminés par l'expérience – et ils le sont bien plus que les termes des classifications. Par exemple, le tamanoir d'un groupe *x* de mythes peut très bien être le sarigue d'un groupe *y* de mythes, s'il remplit la « fonction sarigue » comme le fait le sarigue de ce groupe *y* de mythes. Si l'analyse d'un groupe de mythes fait apparaître que « la fonction sémantique du sarigue est de *signifier la puanteur* » (*CC*, p.185), l'on doit alors considérer que toute espèce signifiant la puanteur, quelle qu'elle soit, assure une « fonction sarigue ». Ainsi, l'espèce qui assure cette fonction au sein d'un groupe de mythes n'est pas nécessairement la même que celle qui assure cette fonction au sein d'un autre groupe de mythes. Cette fonction de « *signifier la puanteur* » peut même être assurée, dans un groupe *x* de mythes, par une espèce à laquelle un groupe *y* de mythes confère la fonction de « *signifier l'agréable odeur du parfum des roses* ». *Les mythes peuvent donc diverger, dans la manière dont ils considèrent des objets pourtant identiques ; ils peuvent même être incompatibles et se contredire, dans la manière dont ils considèrent ces objets.*

Nous disions plus haut que Quine se servait de l'argument de la sous-détermination pour démontrer sa conception de l'expérience – plus précisément, du rapport des théories à l'expérience –, mais également, pour établir sa conception de la signification. Lévi-Strauss, dont la théorie des systèmes de classification repose sur un argument similaire à celui de Quine, fait fond, lui aussi, sur cet argument, pour élaborer sa théorie du rapport des systèmes de classification (et des mythes) à l'expérience, comme nous venons de le voir. Analysons donc, à présent, le rôle que joue cet argument dans l'élaboration de sa théorie de la signification des termes des classifications totémiques.

3.2. Signification arbitraire et équivocité des termes classificatoires

Les systèmes de classification sont sous-déterminés par l'expérience, à plusieurs niveaux : sous-détermination empirique des rapports établis par les classifications entre les termes classificatoires ; mais aussi, sous-détermination empirique de la signification des termes classificatoires. À cause de cette sous-détermination de la signification des termes classificatoires, il y a, comme l'exprime Lévi-Strauss dans des mots qui font écho au propos de Quine, une « indétermination relative du système »[1050]. À chaque niveau, le système de classification repose sur des termes dont la signification est indéterminée : le nom propre a plusieurs significations[1051], tout comme le terme d'espèce naturelle – selon les traits distinctifs que la classification retient pour en déterminer la signification.

Pour reprendre un exemple que nous avons plusieurs fois utilisé, l'expérience ne détermine pas plus le rapport à établir entre le bec de pic et la dent de l'homme, que la signification des termes « bec de pic » et « dent de l'homme ». La signification de ces termes repose sur le choix de certains traits distinctifs, qui leur sont associés, mais qui auraient pu être différents : la signification du terme « bec de pic » aurait pu être tout à fait différente, si la classification avait été attentive à des propriétés différentes (par exemple, à sa forme pointue et droite, plutôt qu'à sa couleur).

Ainsi le choix de ces traits distinctifs varie-t-il selon les classifications ; mais il peut également varier au sein d'une seule et même classification : les termes classificatoires ne désignent pas toujours les mêmes objets, ou ils ne les désignent pas toujours de la même manière.

Citons à présent ce texte de *La Pensée sauvage*, qui aborde ces questions de manière synthétique. Ce texte rend bien compte de ce qui rend indissociables la thèse du caractère arbitraire du choix des traits distinctifs, dont dépend la signification des termes classificatoires ; la thèse de la sous-détermination, par l'expérience, de ces termes classificatoires ; et la thèse de la diversité et de

[1050] *PS*, p.233.

[1051] Cf. l'exemple des noms propres des Sioux, évoqué par Lévi-Strauss (*PS*, p.233).

l'incompatibilité entre les systèmes de classification. Tout cela est lié : *arbitraire de la signification, sous-détermination empirique de la signification, divergences et incompatibilités entre les systèmes de classification* :

> « Il est clair que les mêmes détails auraient pu recevoir des significations différentes, et que d'autres traits caractéristiques des mêmes oiseaux auraient pu être préférés à ceux-là. Le système divinatoire choisit seulement quelques traits distinctifs, leur prête une signification arbitraire, et se limite à sept oiseaux dont le choix surprend en raison de leur insignifiance. Mais, arbitraire au niveau des termes, le système devient cohérent quand on l'envisage dans son ensemble (…). Pourtant, compte tenu de la richesse et de la diversité du matériel brut dont quelques éléments seulement, parmi tant de possibles, sont mis en œuvre par le système, on ne saurait douter qu'un nombre considérable de systèmes du même type auraient offert une cohérence égale, et qu'aucun n'est prédestiné à être choisi par toutes les sociétés et toutes les civilisations. »[1052]

La signification des termes classificatoires est déterminée de manière arbitraire : « arbitraire au niveau des termes », le système est composé, en effet, d'un ensemble de termes dont la signification résulte de choix de certains traits distinctifs, à l'exclusion d'autres. Les systèmes de classification sont donc sous-déterminés par l'expérience, et reposent sur des termes qui sont eux-mêmes sous-déterminés par l'expérience. L'arbitraire qui préside à la détermination des termes classificatoires explique les divergences et les incompatibilités entre les différents systèmes de classification : ce sont des choses identiques qui sont classées – mais qui sont classées différemment, selon la signification que les classifications confèrent aux termes qui servent à les désigner.

*

La signification des termes classificatoires est fixée arbitrairement. *Elle n'est donc pas univoque*, et elle ne peut pas être univoque. Il arrive, effectivement, que la signification de ces termes diffère, au sein d'un seul et même système de classification. On ne peut, par exemple, jamais être certain que le terme « carcajou » ne signifie pas, à un moment donné, autre chose que le carcajou – dans le cas où les traits distinctifs qui constituent le contenu de la signification de ce terme viendraient à convenir à un autre objet que le carcajou. « Carcajou » signifie le carcajou, mais possiblement, aussi, autre chose que le carcajou.

Lorsque l'on a en vue les termes des classifications totémiques, la quête de l'univocité est donc vaine et inappropriée. Cette quête de l'univocité représente même un obstacle à la compréhension des classifications totémiques – et ce, pour deux raisons au moins.

[1052] *PS*, p.74.

Premièrement, elle empêche de reconnaître la spécificité du mode de signification des termes classificatoires. Ces termes ne signifient pas de manière univoque, parce qu'il est dans leur nature de signifier par le biais de traits distinctifs choisis arbitrairement. Autrement dit, la signification des termes classificatoires n'est pas univoque, en raison de la sous-détermination empirique des classifications, et de la sous-détermination empirique de la signification de leurs termes. Il est donc vain de chercher des *définitions univoques* des termes classificatoires – ce type de définitions ne convenant pas à la manière que ces termes ont de signifier.

La quête de l'univocité condamne à méconnaître la spécificité et le fonctionnement des classifications totémiques : si, en effet, l'on considère que tout terme classificatoire désigne une espèce naturelle ou un groupe social de manière univoque, l'on nie le choix, et l'arbitraire qui préside à ce choix, qu'opère la société pour en déterminer la signification. Au fond, la quête de l'univocité repose sur la supposition selon laquelle la signification des termes classificatoires ne relèverait pas d'un choix, mais serait complètement déterminée par l'expérience. Si, par exemple, le terme « carcajou » désignait univoquement le carcajou, cela impliquerait que la signification de ce terme serait complètement déterminée par l'expérience.

Or, d'après la théorie holistique de la signification de Lévi-Strauss, la signification des termes est sous-déterminée par l'expérience ; elle relève d'un choix arbitraire ; elle ne peut donc pas ne pas être équivoque. *L'équivocité est la garantie de la reconnaissance du rôle de la société dans l'élaboration des classifications et de la signification des termes classificatoires*.

*

Deuxièmement, cette quête de l'univocité repose sur une conception erronée, du point de vue des théories holistiques, de la langue. Cette conception de la langue n'est autre que celle de la langue comme nomenclature, que nous avons rencontrée plus tôt au cours de ce chapitre. La poursuite de l'univocité fait fond sur cette conception de la langue comme nomenclature.

En effet, en stipulant que les termes doivent désigner univoquement leur objet, la recherche de l'univocité se ramène à celle d'une correspondance *deux à deux* entre le mot et ce qu'il désigne. *Point d'univocité sans correspondance deux à deux*. De ce point de vue, le terme « carcajou », par exemple, désignerait univoquement le carcajou, parce qu'il se tiendrait dans une relation de correspondance avec le carcajou – relation établie antérieurement et indépendamment de celles que ce terme entretient avec les autres termes du système de classification dont il fait partie. Cette correspondance deux à deux conditionnerait la possibilité de la signification.

Or, comme nous l'avons exposé ci-dessus, les théories holistiques de la langue sont en parfait désaccord avec cette théorie de la signification, et de la correspondance deux à deux qu'elle présuppose. En effet, du point de vue des théories holistiques, c'est du *système* que les termes tirent leur signification, non d'une obscure relation avec ce qu'ils signifient. Le terme « carcajou » signifie le carcajou, non pas

en vertu d'une correspondance deux à deux avec lui, mais en vertu des relations de différence et d'opposition qu'il entretient avec les termes du système dont il fait partie – relations qui en déterminent la signification.

Le rejet, par les théories holistiques, de l'idée d'une correspondance deux à deux entre les termes et ce qu'ils signifient, et de la quête de l'univocité – peut être compris comme une critique des théories de type conventionnaliste de la signification, comme nous l'avons établi précédemment. À cet égard, l'on peut évoquer brièvement la manière dont la théorie holistique de Duhem réfute la théorie conventionnaliste de Poincaré, en attaquant son exigence d'univocité.

Duhem conteste la notion poincaréenne de « commodité », pour ce qu'elle conduit à concevoir le *langage scientifique* sur le modèle de n'importe quel *langage technique* (par exemple, le langage d'un batelier) – lequel n'est commode qu'en raison de l'*univocité* de ses termes : dans le langage technique, un mot, une phrase, veulent dire seulement une chose, et pas une autre. Les termes du langage technique sont définis de manière univoque. Or, d'après Duhem, cette propriété du langage technique (qui, dans le cas du langage du batelier, préserve le bateau du naufrage) lui est spécifique : elle ne se retrouve pas dans le langage scientifique, dont les termes sont sous-déterminés par l'expérience. Ainsi, dans le *langage technique*, une phrase exprime un fait ou un ordre bien déterminés, alors que dans le *langage scientifique*, « [à] un même fait théorique peuvent correspondre une infinité de faits pratiques distincts », et « [à] un même fait pratique peuvent correspondre une infinité de faits théoriques logiquement incompatibles »[1053].

Cette critique, émise par Duhem, révèle que le conventionnalisme reste attaché à l'idée d'une correspondance *deux à deux* et *univoque* entre le mot (*i.e.* le « fait théorique ») et ce qu'il désigne (*i.e.* le « fait pratique ») – correspondance qui détermine la signification. Contre cette théorie, Duhem soutient que c'est du *système*, que les termes, ou les énoncés, tirent leur signification.

*

Les théories holistiques de la langue et de la signification réfutent les théories conventionnalistes – leur reprochant leur exigence d'une correspondance deux à deux entre le terme et ce qu'il désigne, et leur exigence d'univocité de la signification.

Puisque la théorie lévi-straussienne des systèmes sémiologiques se range du côté du holisme, l'on retrouve naturellement chez lui une critique de la correspondance deux à deux, et une critique de l'univocité. Nous avons déjà exposé les raisons de la première ; exposons celles de la seconde : l'on s'apercevra qu'elles sont, plus ou moins, identiques.

[1053] Duhem, *ibid.*, p.215.

L'aspect pernicieux de la quête de l'univocité, et de celle, qui lui est accouée, d'une correspondance deux à deux entre le terme et ce qu'il désigne, est dénoncé par Lévi-Strauss – lequel n'y voit rien d'autre qu'un *obstacle épistémologique*[1054] à la compréhension du totémisme. Pour des raisons similaires à celles qui justifient le rejet de l'idée d'une correspondance deux à deux, la quête de l'univocité représente un obstacle épistémologique à la compréhension du totémisme. Voici comment Lévi-Strauss se justifie :

> « *Les ethnologues ont fait l'erreur de (...) concevoir la relation entre l'homme et l'animal comme univoque*, sous forme d'identité, d'affinité ou de participation. En fait, les choses sont infiniment plus complexes : il s'agit, entre la culture et la nature, d'un troc de similitudes contre des différences, et qui se situent, tantôt entre les animaux d'une part, et entre les hommes d'autre part, tantôt entre les animaux et les hommes. »[1055]

Pas plus que les classifications totémiques n'établissent de rapport entre *un* groupe d'hommes et *une* espèce animale, elles n'établissent de rapports univoques entre les deux. Les classifications totémiques ne consistent pas en un ensemble de relations de ce genre : les relations qu'elles établissent sont plus complexes que des relations deux à deux, et la signification de leurs termes ne présentent pas cette rassurante univocité, dont la vaine quête perd celui qui la mène dans les brouillards de ce que Lévi-Strauss appelle « l'illusion totémique ».

Cette « illusion totémique » fait fond sur une compréhension du système totémique comme résultant de « l'addition de relations prises chacune séparément, et unissant chaque fois *un* groupe d'hommes à *une* espèce d'animal »[1056]. Or, d'après Lévi-Strauss, cette conception du totémisme est illusoire, dans la mesure où un groupe d'hommes n'est pas signifié par une espèce animale : la relation de signification est entre des systèmes (celui des différences entre les groupes d'hommes, et celui des différences entre les espèces animales). Il n'y a donc pas de correspondance deux à deux entre une espèce animale et un groupe d'hommes.

En conséquence, il n'y a pas non plus d'univocité dans la manière dont les termes classificatoires signifient : de l'absence de correspondance deux à deux entre le terme classificatoire et ce qu'il signifie, découle le fait que les termes classificatoires peuvent signifier diverses choses. Ils ne sont pas ligotés à une chose seulement.

*

[1054] Cette locution bachelardienne est utilisée par Charbonnier, pour rendre compte de ce que Lévi-Strauss entend par « illusion totémique » (cf. *La Fin d'un grand partage*, p.183).

[1055] *PS*, p.143 ; nous soulignons.

[1056] *TA*, p.25.

En résumé, la théorie holistique du rapport des théories, ou des systèmes en général, à l'expérience – selon laquelle ceux-ci sont sous-déterminés par celle-là –, repose sur deux thèses importantes. La première concerne la nature de *la signification* : celle-ci est sous-déterminée par l'expérience. La seconde concerne *l'expérience*, plus précisément le rapport des théories, ou des systèmes en général, à l'expérience : celle-ci les sous-détermine.

La théorie élaborée, par Lévi-Strauss, des classifications totémiques, fait fond sur ces deux thèses. Mais cela ne va pas sans poser un problème, sur lequel nous réfléchirons, dans le dernier point de ce chapitre.

Ce problème est lié à la thèse de l'équivocité des termes classificatoires, à laquelle conduit la théorie holistique de la signification de ces termes. Le problème est celui-ci, que cette équivocité des termes classificatoires rend difficilement concevable le concept de « nécessité *a posteriori* », que Lévi-Strauss prétend découvrir dans les classifications totémiques ; plus généralement, cette équivocité semble incompatible avec le concept de « nécessité » en général. Lévi-Strauss lui-même, lorsqu'il cherche à déterminer les conditions de la « nécessité *a posteriori* », s'en inquiète : « [des] propositions ne peuvent s'enchaîner de façon rigoureuse que si leurs termes ont été préalablement définis sans équivoque. »[1057] Compte tenu de cela, les classifications totémiques ne peuvent pas, apparemment, établir de rapports nécessaires entre leurs termes, puisque ceux-ci ne sont pas définis de manière univoque. Comment concilier la thèse de l'équivocité de la signification avec la position de l'existence de la « nécessité *a posteriori* » ?

4. Les conditions de la nécessité *a posteriori*

4.1. Descriptivisme et nécessité *a posteriori* (Lévi-Strauss)

L'argument de l'indétermination de la traduction, que nous avons brièvement exposé ci-dessus, représente une étape dans la construction d'une théorie de la signification : telle est la fonction que cet argument occupe, chez Quine et chez Jakobson.

Sur la base de cet argument, Jakobson établit, en effet, que « le sens d'un signe est un autre signe par lequel il peut être traduit »[1058] : le sens d'un signe ne peut être compris qu'au moyen d'autres signes, et non en recherchant dans la réalité quelle chose il désigne. Jakobson distingue la syntaxe de la sémantique en affirmant que la « syntaxe s'occupe de l'axe des enchaînements, la sémantique de l'axe

[1057] *PS*, p.48.

[1058] Jakobson, *Essais de linguistique générale I*, p.41 ; cf. également p.203.

des substitutions »[1059]. Comprendre le sens d'un terme, c'est connaître les termes qui pourraient lui être *substitués*. Le sens d'un signe dépend du « contexte équationnel »[1060], c'est-à-dire du *système* total de la langue dont il fait partie. Comprendre un signe ou une phrase, c'est donc être capable de les *traduire*, et la possibilité d'une traduction – dont ni Jakobson ni Quine ne doutent[1061] – réside dans la capacité à substituer des signes à des signes.

Lévi-Strauss adhère pleinement à cette définition structuraliste de la signification et de la valeur des signes[1062]. Cette définition structuraliste de la signification lui permet de définir les « codes » comme moyens de transmettre des « messages » pouvant être transposés dans d'autres codes, et de concevoir la traduction d'un message dans un autre code comme la condition de toute compréhension. Les systèmes de classification élaborés par la pensée totémique « sont des codes, aptes à véhiculer des messages transposables dans les termes d'autres codes, et à exprimer dans leur système propre les messages reçus par le canal de codes différents »[1063]. Par exemple, un codage minéral peut véhiculer le même message qu'un codage végétal. Un message transmis dans un certain code doit toujours pouvoir être traduit dans un autre code – la traduction étant comprise par Lévi-Strauss comme un procédé de *conversion*[1064] ou de *permutation* : « comprendre le sens d'un terme », affirme-t-il, « c'est toujours le permuter dans tous ses contextes »[1065].

*

D'après la théorie structuraliste de la signification (celle de Saussure, de Jakobson ou encore celle de Lévi-Strauss), à *tous* les termes d'une langue – des noms communs aux verbes, des noms propres aux termes désignant des espèces naturelles, etc. – l'on devait pouvoir substituer un terme équivalent. Le principe est celui-ci, que la *convertibilité*, ou la *permutabilité*, garantissent la possibilité de la compréhension. Comprendre le sens d'un terme, c'est être capable de lui *substituer* d'autres termes.

Cela doit valoir pour *tous* les termes – les noms communs, les verbes, les noms propres, etc. –, sans quoi certains termes de la langue se verraient privés de signification. En effet, si, à certains termes – tels que les *noms propres* –, l'on ne pouvait substituer d'autres termes, alors les phrases comportant des noms propres seraient proprement *incompréhensibles*. C'est la raison pour laquelle, au chapitre 6 de

[1059] *Ibid.*, p.40.

[1060] *Ibid*. Cf. également p. 203.

[1061] Cf., sur ce point, Mounin, *Les Problèmes théoriques de la traduction*, p.178.

[1062] Cf. par exemple *AS*, p.246 : « le sens d'un terme ne peut être défini qu'en le replaçant dans tous les contextes où il est attesté » ; cf. également *AS II*, p.162-163.

[1063] *PS*, p.101.

[1064] Lévi-Strauss parle de « convertibilité » (*PS*, p.187).

[1065] *AS II*, p.162.

La Pensée sauvage, Lévi-Strauss récuse la distinction opérée par Mill entre les *noms propres*, qui ont, selon Mill, une *dénotation* mais pas de *connotation* (ou de *sens*), et les *noms généraux*, qui dénotent leurs objets *indirectement*, par le biais de leur contenu descriptif, ou de leur connotation. Prenant le contre-pied de la théorie millienne de la signification, Lévi-Strauss prétend que la référence des noms propres est fixée par l'intermédiaire d'une description du caractère du porteur du nom, ou du caractère de celui qui le donne[1066]. Il élabore ainsi une *théorie descriptiviste de la référence*, en accord avec la théorie structuraliste de la signification[1067], et contre les *théories de la référence directe*, telles que celle de Mill, qui soutient que les noms ont une dénotation mais pas de connotation.

D'après Lévi-Strauss, les noms propres font référence par l'intermédiaire d'une description ; les termes d'espèces naturelles également. Le mode de fonctionnement des termes désignant des *espèces naturelles* ne diffère guère, selon Lévi-Strauss, de celui des *noms propres*[1068]. En effet, le grand principe de la sémantique lévi-straussienne est celui-ci, que « tout offre un sens, sinon rien n'a de sens »[1069] : on doit toujours pouvoir substituer un signe à un signe. Les termes désignant des espèces naturelles sont donc synonymes[1070] d'une certaine description ; les choses, pour être désignées par ces termes, doivent satisfaire certaines propriétés. Autrement dit, les mots de la langue, utilisés pour parler ou pour classer,

---

[1066] Cf. *PS*, p.240 : « [on] ne nomme donc jamais : on classe l'autre, si le nom qu'on lui donne est fonction des caractères qu'il a, ou on se classe soi-même si, se croyant dispensé de suivre une règle, on nomme l'autre ‘‘librement’’ : c'est-à-dire en fonction des caractères qu'on a. »

[1067] Jakobson élabore, lui aussi, une théorie descriptiviste de la référence. Le nom propre, affirme-t-il, a une connotation : il fait référence à l'individu qui le porte par l'intermédiaire de la propriété qu'a l'individu de porter le nom qu'il porte (cf. Jakobson, *Problèmes de linguistique générale I*, p.177). Jakobson admet que sa théorie est circulaire. – Pour une critique des théories circulaires de ce genre, cf. Kripke, *La logique des noms propres*, p.55*sq*.

[1068] Cf. *PS*, p.266 : « dans la perspective de l'ethnologie, les noms propres apparaissent toujours comme des termes généralisés ou à vocation généralisante. À cet égard, ils ne diffèrent pas foncièrement des noms d'espèces… ». – Kripke soutient une thèse identique : « certains termes généraux, ceux qui désignent des espèces naturelles, ont avec les noms propres une parenté plus grande qu'on ne le pense généralement » (Kripke, *ibid*., p.122 ; cf. également p.115). – Nous ferons état en temps voulu de la *divergence radicale* que la théorie de Kripke présente par rapport à celle de Lévi-Strauss.

[1069] *PS*, p.228. Cf. également *TA*, p.113 : « le sens (…) n'est nulle part s'il n'est partout ».

[1070] Autre chose est de prétendre que la référence d'un terme est *fixée par une description*, et autre chose est de prétendre que cette description est *synonyme du nom* – c'est-à-dire, qu'elle en donne la signification. Lévi-Strauss paraît soutenir non seulement que la description sert à fixer la référence du nom, mais également qu'elle est synonyme de ce nom, puisque, selon lui, comprendre un terme consiste à lui substituer un terme ou un ensemble de termes qui sont équivalents à lui dans un certain contexte. – Sur cette distinction, cf. Kripke, *ibid*., p.44 : il faut distinguer « entre les ‘‘définitions’’ qui fixent une référence et celles qui donnent un synonyme ». Pour Kripke, la description, si elle peut servir à *fixer la référence*, n'est pas *synonyme* du nom qu'elle introduit dans la langue.

mais également les mots des mythes[1071] – les « mythèmes » , consistent en un ensemble de descriptions ou d' « éléments différentiels », par quoi ils signifient : tout comme les outils du bricoleur, ils comportent toujours en eux « une certaine dose de contenu »[1072]. Les mots signifient par le truchement du contenu descriptif qu'ils contiennent, et par quoi leur valeur diffère de celle des autres : toute description consiste en un ensemble de différences par rapport à d'autres descriptions.

Si les termes désignant des espèces naturelles sont synonymes d'une certaine description ; et donc, si les objets, pour être désignés par ces termes, doivent satisfaire certaines propriétés, alors c'est par l'intermédiaire de ces propriétés que l'ethnologue parvient à identifier les espèces rencontrées dans les mythes et dans les rites[1073]. Ainsi, la condition pour que les noms propres et les termes d'espèces naturelles fassent référence est qu'ils aient un sens, ou un *contenu descriptif*, avec lequel ils entretiennent un rapport de *convertibilité* ou de *permutabilité*.

*

Cette théorie structuraliste de la signification joue un rôle important dans l'élaboration du concept lévi-straussien de « nécessité *a posteriori* », dont elle conditionne, sur un plan sémantique, la possibilité.

Tout d'abord, en effet, le contenu descriptif attribué aux termes d'espèces, et servant à la détermination de la signification de ces termes, résulte d'un choix – d'un choix arbitraire –, effectué parmi les données de l'expérience. Nous nous sommes déjà penchés sur cette thèse. Par exemple, l'attribution au terme « soleil » du contenu descriptif « monstre cannibale et effrayant », relève d'un choix, et ce terme aurait pu se voir attribuer un contenu descriptif tout autre. Le choix se serait alors porté sur des propriétés différentes, découvertes et sélectionnées à partir des données de l'expérience : telles propriétés, connues *a posteriori*, plutôt que telles autres, connues également *a posteriori*.

Le choix, en effet, qui détermine la signification des termes, se fait toujours entre des données de l'expérience. Autrement dit, l'attribution d'une signification aux termes désignant des espèces naturelles est toujours le résultat d'une opération portant sur des éléments *a posteriori*, et jamais celui d'une définition analytique *a priori*. Le contenu des termes des classifications totémiques, entre lesquels celles-ci établissent des rapports nécessaires, est donc déterminé *a posteriori*.

[1071] La théorie descriptiviste de la signification vaut pour les termes de la langue (noms propres, noms d'espèces naturelles, etc.), mais également, on s'en doute, pour les termes dont font usage les mythes : « [tout] en restant des termes du discours, les mots du mythe y fonctionnent comme des paquets d'éléments différentiels » (*AS II*, p.170).

[1072] *PS*, p.48.

[1073] Voir l'exemple de l'identification du carcajou, in *PS*, p.66*sq*.

La théorie structuraliste de la signification permet ainsi de penser la détermination de la signification comme l'attribution, aux termes classificatoires, d'un contenu descriptif fixé *a posteriori*, et non comme le produit d'une définition *a priori*, ou comme le produit d'une synonymie établie *a priori* entre les termes. En soutenant que tous les termes doivent avoir un sens – c'est-à-dire : qu'ils doivent avoir un contenu descriptif – la théorie structuraliste de la signification est donc au fondement, sur un plan sémantique, de la possibilité de la « nécessité *a posteriori* » : elle légitime le caractère *a posteriori* de cette nécessité. Reste alors à justifier le fait que cette « nécessité *a posteriori* » est bien une nécessité.

Cette justification peut être établie de la manière suivante. La « logique des classifications totémiques » établit des rapports *nécessaires* entre ces termes – sans quoi elle ne serait pas une « logique »[1074]. Cette nécessité est celle des rapports établis par les classifications entre des termes définis *a posteriori*. C'est donc d'une « nécessité *a posteriori* » qu'il s'agit, puisque ces rapports nécessaires sont entre des termes, dont l'esprit ne connaît le contenu qu'*a posteriori*, en se fondant sur l'*expérience*.

*

Notre conclusion est celle-ci, que la théorie structuraliste de la signification – théorie descriptiviste de la référence – contient la condition de possibilité, sur un plan sémantique, de la « nécessité *a posteriori* », telle que Lévi-Strauss la conçoit. Pourtant, cette conclusion est loin d'aller de soi. Elle devrait, au minimum, susciter de l'étonnement, dans la mesure où les théories descriptivistes de la référence ont été critiquées, par d'autres théoriciens de la « nécessité *a posteriori* », tels que Kripke, au motif qu'elles en représentaient, plutôt que la condition de possibilité, la condition d'impossibilité. Le tout dernier point de ce chapitre visera donc à comparer la théorie de Kripke et celle de Lévi-Strauss.

4.2. Référence directe et nécessité *a posteriori* (Kripke)

Au moment, plus ou moins, où Lévi-Strauss élabore sa théorie de la « nécessité *a posteriori* » en se fondant sur une sémantique structuraliste fondée sur une théorie descriptiviste de la référence, Kripke, dans *La logique des noms propres* (1972), théorise, lui aussi, une « nécessité *a posteriori* », mais en se fondant sur une sémantique rigoureusement opposée à celle des structuralistes.

[1074] Cf. *PS*, p.48 : « [qui] dit logique, dit (…) instauration de relations nécessaires ».

La théorie de la référence qu'il élabore est en parfaite opposition avec celle de Lévi-Strauss : c'est une *théorie de la référence directe*[1075], selon laquelle les noms – Kripke s'intéresse aux *noms propres* et aux *noms généraux*, désignant des espèces naturelles – font *directement* référence à ce qu'ils désignent, et non par l'intermédiaire de leur sens, qui en déterminerait la référence. Sa théorie est en *désaccord complet* avec les théories descriptivistes, telles que celle que défend Lévi-Strauss ; et elle est en *désaccord partiel* avec celle de Mill, que nous avons brièvement évoquée ci-dessus, parce qu'elle soutient que non seulement les noms propres, mais aussi les noms généraux, ne font pas référence par l'intermédiaire de descriptions, mais de manière directe[1076].

Kripke soutient que les noms ne font pas référence en tant qu'ils seraient des descriptions, ou des abréviations de descriptions – mais en tant qu'ils entretiennent, avec ce qu'ils désignent, un rapport direct : celui qui les emploie est relié « comme par une chaîne, de maillon en maillon »[1077], au porteur du nom, lequel a reçu son nom au cours d'un « baptême initial »[1078], et il est relié aux membres de la communauté linguistique, qui emploient tous ce nom avec l'intention de faire référence à la même personne.

Contrairement à ce que soutient Lévi-Strauss, Kripke estime ainsi, que les termes désignant des espèces naturelles, tout comme les noms propres, font *directement* référence à leurs objets. Autrement dit, la théorie kripkéenne de la « nécessité *a posteriori* » (et du contingent *a priori*) repose sur la réfutation des théories descriptivistes de la référence, du type de celle que soutient le structuralisme.

*

À l'appui de sa thèse, Kripke avance, d'une part, un *argument modal*, que nous pouvons résumer comme suit. Puisque les conditions de vérité des phrases qui contiennent des *descriptions* ne sont pas les mêmes que celles des phrases qui contiennent des *noms propres* dans des mondes possibles

[1075] Pour traiter ce sujet, nous nous sommes appuyés sur la présentation claire et synthétique, que propose Recanati, des points de désaccord entre la théorie de la référence directe et le descriptivisme, dans sa *Philosophie du langage (et de l'esprit*), p.153*sq*.

[1076] Par rapport à la théorie de Mill, et par rapport à celle de Lévi-Strauss, la théorie de Kripke représente une troisième voie. D'une part, Kripke est *intégralement en désaccord* avec les théories descriptivistes de la référence telles que celle que défend Lévi-Strauss : il soutient que les noms propres et les termes désignant des espèces ne font pas référence par l'intermédiaire d'une description. D'autre part, Kripke est *partiellement en désaccord* avec la théorie de Mill : comme Mill, il soutient que les noms propres font directement référence au porteur du nom ; mais contrairement à Mill, il estime que cette façon de faire référence n'est pas l'apanage des noms propres : à l'instar des noms propres, les termes désignant des espèces ne font pas référence par l'intermédiaire d'une description, mais de manière directe. Cf. Kripke, *op.cit*., p.116.

[1077] Kripke, *ibid.*, p.79.

[1078] *Ibid*., p.84.

différents, alors le nom propre n'est pas *synonyme* d'une description. En effet, une phrase mettant le signe « = » entre deux noms propres est vraie dans tous les mondes possibles, ce qui n'est pas le cas d'une phrase mettant ce signe « = » entre un nom propre et une description. Par exemple, si la proposition « Nixon est Nixon » est nécessairement vraie dans tous les mondes possibles, la proposition « Nixon est un président Républicain » n'est pas vraie dans tous les mondes possibles. Par conséquent, « Nixon » n'est pas synonyme de la description « président Républicain »[1079].

De plus, si le nom équivalait à une abréviation de description, il n'y aurait aucun monde possible dans lequel le référent de ce nom ne satisferait pas aux propriétés associées à ce nom. Si, par exemple, le terme « or » était synonyme d'une certaine description – par exemple : « métal jaune » – alors tout lingot d'or devrait être jaune, dans tous les mondes possibles, et un lingot d'or qui ne serait pas jaune ne serait pas de l'or. Cette conséquence absurde, qui provient de la synonymie postulée entre un nom et une description, s'aperçoit chez Kant – ce que ne manque pas de critiquer Kripke.

Dans les *Prolégomènes,* Kant soutient, en effet, que le jugement « l'or est un métal jaune » est un jugement analytique :

> « [Toutes] les propositions analytiques sont des jugements *a priori,* lors même que leurs concepts sont empiriques, par exemple : l'or est un métal jaune ; car, pour savoir cela, en dehors de mon concept d'or qui impliquait que ce corps est jaune et que c'est un métal, je n'ai besoin d'aucune expérience supplémentaire, car c'est précisément cela qui constituait mon concept, et il me suffisait de l'analyser, sans avoir à me mettre en quête de rien d'autre qui lui soit antérieur. »[1080]

Si, comme le prétend Kant, la proposition « l'or est un métal jaune » est un jugement analytique – en vertu du fait que dans le concept d' « or » se trouvent *analytiquement comprises* les propriétés « métal » et « jaune » –, alors l'or ne peut pas ne pas être un métal jaune : l'or est *nécessairement* un métal jaune, puisque cette description ne lui est pas attribuée sur le fondement de l'expérience, mais grâce à une définition *a priori*. D'après ce qu'affirme Kant ici, il serait impossible que l'or ne soit pas jaune. Par conséquent, de l'or qui ne serait pas jaune ne serait pas de l'or ; et un élément qui satisferait à cette description, mais qui ne serait pas de l'or, devrait être considéré comme de l'or. Aux yeux de Kripke, tout cela est absurde, ou, à tout le moins, intuitivement très difficile à justifier[1081].

[1079] Cf. Kripke, *ibid*., p.29*sq*., pour cet exemple.

[1080] *Prolégomènes,* AK. IV, 267, tr.fr., p.32.

[1081] Cf. Kripke, *La Logique des noms propres*, p.105*sq*., pour la discussion de cet exemple que Kant donne des jugements analytiques. – Malgré cette critique dont Kant fait l'objet, l'analyse de Kripke repose sur le principe kantien selon lequel, du concevable au possible, la conséquence n'est pas bonne. Kripke ne s'oppose donc pas, en tout point, à Kant ; il n'est pas, purement et simplement, anti-kantien. Cf. l'article de Chauvier : ''Concevabilité et possibilité : Kant ou Kripke''.

D'autre part, Kripke avance un *argument épistémologique*. Cet argument est le suivant : l'on ne peut tenir un nom propre pour *synonyme* d'une description, pour la raison que l'on sait *a priori* que si *x* existe, alors *x* est *x*, tandis que l'on ne sait pas *a priori* que si *x* existe, alors *x* correspond à telle ou telle description : une autre description de *x* est toujours *concevable*. Par exemple, l'on ne peut pas tenir « Nixon » pour synonyme de « président Républicain », parce que l'on sait *a priori* que « si Nixon existe, alors Nixon est Nixon », alors que l'on ne sait pas *a priori* que si « Nixon existe, alors Nixon est un président Républicain » : en effet, il est concevable, par exemple, que Nixon n'ait jamais été élu[1082].

Par conséquent, il faut, selon Kripke, considérer les termes d'espèces et les noms propres comme des « désignateurs rigides »[1083], faisant *directement* référence à leurs objets dans tous les mondes possibles – et non comme des « abréviations de description », car une description de *x* ne correspond pas *nécessairement* à *x*. Tel est le fondement sémantique de la conception kripkéenne de la « nécessité *a posteriori* ».

D'une part, en effet, à la différence de l'extension d'un nom propre ou d'un terme d'espèce naturelle, l'extension d'une description est variable : puisque la description associée à un terme ne lui est pas associée dans tous les mondes possibles, *il n'y a alors pas de nécessité dans le rapport qu'entretient un objet avec les propriétés qui lui sont attribuées par les descriptions*.

D'autre part, la nécessité de l'identité entre des « désignateurs rigides » est une nécessité *a posteriori*. Il est, par exemple, *impossible* que l' « eau » ne soit pas « H20 » : tout ce qui est H20 est *nécessairement* de l'eau, et tout ce qui est de l'eau est *nécessairement* H20. La proposition « l'eau est H20 » est donc une proposition nécessaire ; mais cette nécessité est une nécessité *a posteriori*, puisque c'est *a posteriori* que nous avons découvert que l'eau était H20[1084].

*

Si l'on suit les analyses de Kripke, l'idée lévi-straussienne d'une « nécessité *a posteriori* » reposerait donc sur une sémantique qui rendrait une telle nécessité inconcevable : d'un point de vue sémantique, la « nécessité *a posteriori* » doit reposer sur une théorie de la référence directe, et non sur une théorie descriptiviste de la référence. Lévi-Strauss se trompe de sémantique ; il choisit une théorie qui anéantit la possibilité de ce qu'elle était destinée à fonder.

Toutefois, cette conclusion kripkéenne nous semble pouvoir être débattue[1085].

[1082] Cf. Kripke, *ibid*., p.39*sq*., pour cet exemple.

[1083] Cf. Kripke, *ibid*., p.36 : « nous appellerons quelque chose un ‘‘désignateur rigide’’ si dans tous les mondes possibles il désigne le même objet ».

[1084] Cf. Kripke, *ibid*., p.117.

[1085] Notre but n'est pas de débattre avec la théorie kripkéenne de la signification, non plus que d'évaluer si la théorie de la référence directe est préférable à la théorie descriptiviste. Nous n'en avons pas les

Il faut, en effet, commencer par souligner que la théorie de Kripke a pour objet la « vérité nécessaire *a posteriori* »[1086], alors que celle de Lévi-Strauss a pour objet la « nécessité *a posteriori* ». La différence ne doit pas être négligée : contrairement à Kripke, le problème de la *vérité* n'est pas celui de Lévi-Strauss. Sa problématique n'est pas celle, *métaphysique*, de l'attribution, nécessaire ou contingente, de certaines propriétés à des choses. Sa problématique est celle de la nécessité des rapports entre des termes au sein d'un système, dont la signification et la valeur ne sont pas fixées en fonction du monde réel, mais en fonction de la signification et de la valeur des autres termes du système dont ils font partie.

D'après la théorie de Lévi-Strauss, le contenu descriptif d'un terme d'espèce naturelle est déterminé de manière *nécessaire* par celui des autres termes ; et cette nécessité est *a posteriori*, puisqu'elle est celle du rapport entre des termes dont la définition est fondée sur l'observation des qualités sensibles. La théorie descriptiviste de la référence n'est donc pas incompatible avec l'idée d'une « nécessité *a posteriori* » – à condition de considérer que, dans tout système sémiologique, le contenu descriptif d'un terme est toujours déterminé en fonction du contenu descriptif des autres termes du système, et non en fonction des propriétés métaphysiquement ou réellement attribuées aux choses.

Le descriptivisme de Lévi-Strauss n'est pas celui qui fait l'objet des critiques de Kripke. Ce que critique Kripke, c'est la thèse qui veut que « nous déterminions l'objet auquel nous faisons référence grâce à des propriétés qualitatives qui seraient à notre disposition et qui permettraient de singulariser l'objet en question. »[1087] Mais la théorie descriptiviste de Lévi-Strauss ne stipule pas que le contenu descriptif associé aux termes classificatoires sert à *singulariser* l'objet désigné par les propriétés qui lui sont nécessairement associées : il sert plutôt à *différencier* les valeurs attribuées aux termes au sein d'un système de classification.

Ainsi la théorie descriptiviste de Lévi-Strauss n'est-elle pas atteinte par l'*argument modal* de Kripke : le contenu descriptif associé aux termes d'espèces naturelles permet de différencier les termes employés par une classification, mais n'indique pas que les espèces désignées par ces termes ne peuvent métaphysiquement pas ne pas posséder certaines propriétés. La référence des termes d'espèces naturelles est médiatisée par une certaine description, non pas en cela que les référents de ces termes doivent nécessairement satisfaire certaines propriétés pour être dénotés par ces termes – mais en cela que lorsqu'un terme possède un certain contenu descriptif, celui-ci est nécessairement déterminé par le contenu descriptif des autres termes du système.

---

compétences. Notre but est, plus modestement, d'essayer de « sauver » ce qui peut être sauvé de la théorie lévi-straussienne de la « nécessité *a posteriori* ».

[1086] Sur cette thèse, cf. notamment Kripke, *ibid*., p.129*sq*.

[1087] Kripke, *ibid*., p.82.

Illustrons, sur ce point, la théorie de Lévi-Strauss avec un exemple, que nous empruntons à Mounin[1088].

Imaginons un jeune citadin qui ne connaisse que deux termes pour désigner les herbacées, « blé » et « herbe ». « Blé » signifie pour lui « herbacées cultivées » et « herbe » signifie pour lui « herbacées qui n'ont pas été cultivées ». Puisque son système classificatoire se réduit à cette seule dichotomie, il est nécessaire, pour lui, non seulement que toute plante herbacée soit ou bien de l'herbe, ou bien du blé – mais également que si une plante herbacée est de l'herbe, elle ait toutes les propriétés attachées au terme « herbe ». Si ce jeune citadin apprend ensuite à distinguer, au sein de la catégorie « blé », la catégorie « avoine » grâce à son épi, alors de nouveau, il sera nécessaire, pour lui, que tout ce qui n'est pas de l'avoine soit ou bien de l'herbe ou bien du blé, et que tout ce qui satisfait aux conditions descriptives attachées au nom « avoine » soit de l'avoine. Ainsi le contenu sémantique d'un terme est-il déterminé, de manière nécessaire, par celui des autres termes disponibles dans la langue.

La proposition « l'avoine est une herbacée cultivée aux épillets retombants » est donc nécessaire, non pas au sens où l'on ne pourrait pas rencontrer d'avoine dont les épillets ne seraient pas retombants : après tout, on pourrait très bien avoir toujours été victimes d'une illusion d'optique. Mais c'est une proposition nécessaire si l'on prend en considération le système classificatoire total au sein duquel les propriétés des herbacées sont réparties et opposées entre elles : dans une classification qui ne comporterait que trois catégories – l'herbe, le blé, l'avoine – si une plante herbacée a des épillets retombants, cette plante est nécessairement de l'avoine.

Rien n'exclut que ce système soit bouleversé par l'introduction d'une nouvelle espèce, par exemple l'orge, dont l'épi se distingue de celui de l'avoine. Mais alors la nécessité reparaîtra, pour ainsi dire, à un autre niveau : nécessairement, toute plante herbacée cultivée ayant un épi sera ou bien de l'avoine, ou bien de l'orge, et les propriétés attachées à cette nouvelle espèce lui seront nécessairement attachées. Il est clair que toutes ces propriétés sont découvertes *a posteriori*, et donc que nous avons bien affaire ici à une nécessité *a posteriori*.

In fine, si la théorie lévi-straussienne de la « nécessité *a posteriori* » n'est pas réfutée par celle de Kripke, c'est parce que sa sémantique ne permet pas d'inférer des conclusions métaphysiques. La sémantique kripkéenne permet de résoudre des problèmes métaphysiques ; la sémantique de Lévi-Strauss sert seulement de fondement à l'analyse des systèmes de classification.

*

En résumé, c'est en raison du fait que les systèmes de classification sont sous-déterminés par l'expérience, que les lois de leurs relations peuvent être conçues comme des lois nécessaires *a posteriori*, et que, donc, l'idée d'une « nécessité *a posteriori* » n'a de sens que dans le cadre d'une conception

[1088] Cf. *Les Problèmes théoriques de la traduction*, p.24-25.

holistique des systèmes de classification. Si, en effet, le contenu descriptif des termes classificatoires n'est pas complètement déterminé par l'expérience, celui-ci dépend alors *nécessairement* du contenu des autres termes du système, et la nécessité qui lie les termes du système les uns aux autres n'est pas *a priori*, puisque le contenu de ces termes consiste en un choix de propriétés, ou de traits distinctifs, connus seulement sur le fondement de l'expérience.

Il faut donc nécessairement que les classifications soient *sous-déterminées* par l'expérience. Si elles l'étaient *complètement*[1089] – si donc la détermination de la signification de leurs termes ne trahissait pas une certaine dose d'arbitraire –, on n'y verrait pas la marque d'une *activité* de l'esprit. Si, au contraire, elles n'étaient *aucunement* déterminées par l'expérience, elles seraient l'œuvre d'un esprit coupé du monde.

La nécessité, absente au niveau des termes considérés isolément, reparaît quand on considère les termes au sein d'un système. Cette nécessité est *a posteriori* puisque fondée sur l'observation des qualités sensibles.

[1089] Cette thèse est celle de la *théorie de la prototypicalité* et de l'*ethnobiologie* en général, qui affirment que la catégorisation est indépendante des classifications linguistiques, et que la structure du lexique est déterminée non par les découpages culturels, mais par la perception – dont les conditions sont plus ou moins *universelles*. Cf., sur ce point, Descola, ''Formes naturelles et classifications symboliques'', p.73. – Salmon montre que ce qui oppose l'ethnobiologie et le structuralisme de Lévi-Strauss, c'est que, pour ce dernier, si les cultures « exploitent incontestablement des différences données par la perception (en ce sens, elles ne sont pas des constructions arbitraires), les taxinomies ethnobiologiques ne sont ni naturelles, ni universelles » (*Les Structures de l'esprit*, p.206). Ajoutons que l'ethnobiologie se fonde apparemment sur cette compréhension de la langue comme « nomenclature » que critique Lévi-Strauss.

PARTIE 3. LE KANTISME DANS L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISE CONSIDÉRÉE COMME CHAMP

CHAPITRE 7. LE KANTISME DANS LE CHAMP DE L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISE : EXCLUSION, INCLUSION ET EFFETS DE CHAMP

Introduction. La notion de « champ » (Bourdieu)

Dans la troisième et dernière partie de notre travail, nous proposons de faire usage de la notion bourdieusienne de « champ », afin d'unifier et de systématiser notre compréhension des relations que les anthropologues français entretiennent avec le kantisme.

Cette notion de « champ » a d'abord été thématisée par Bourdieu pour penser le domaine littéraire et politique (''Champ intellectuel et projet créateur'', paru dans *Les Temps modernes* en 1966), puis elle a été utilisée dans des domaines aussi variés que celui de la religion (''Genèse et structure du champ religieux'', paru dans la *Revue française de sociologie* en 1971), de la production scientifique (''Le champ scientifique'', paru en 1976 dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*), de l'économie (''Le champ économique'', publié en 1997 dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*), de l'administration (''La construction du marché. Le champ administratif et la production de la ''politique du logement'', paru dans les mêmes *Actes* en 1990) ou du droit (''La force du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique'', paru dans les mêmes *Actes* en 1986).

Notre propos se fonde sur les éléments d'une théorie générale des champs que l'on peut trouver notamment dans les cours que Bourdieu a donnés au Collège de France en 1981-1983 (publiés sous le titre *Sociologie générale I*), ainsi que dans les *Méditations pascaliennes* (1997), où l'utilisation est faite de la notion de « champ » pour penser la philosophie[1090]. Nous indiquerons au fur et à mesure de notre propos les propriétés de la notion bourdieusienne de « champ » qui nous semblent pertinentes pour analyser les relations entre les anthropologues français et le kantisme.

L'usage de cette notion de « champ » a vocation à se substituer à celui de notions telles que celle d' « influence » – terme dont nous nous sommes servis de temps en temps, au cours de ce travail, pour caractériser, assez vaguement, les effets du kantisme, et surtout du néocriticisme ainsi que du conventionnalisme, sur la formation de la pensée des anthropologues français. La notion de « champ » permet d'expliquer et de géographiser l'espace d'une discipline, quand celle d'« influence » demeure opaque et vague. La notion de « champ » permet d'exposer de manière *rationnelle* et *systématique* l'ensemble des *relations* entre les acteurs de ce champ qui structurent ce champ – rationalité et systématicité auxquelles la notion d' « influence » ne permet pas d'atteindre. Le champ, en effet, est « une façon de prendre au sérieux ce primat des relations dont on parle toujours en sciences sociales »[1091], sans rendre obscure la nature de ces relations, ce dont se rend coupable une analyse en termes d' « influences ».

[1090] La notion de « champ philosophique » est également utilisée par Fabiani, notamment, pour penser la philosophie française de la fin du XIXème siècle dans *Les Philosophes de la République*, p.73*sq*.

[1091] Bourdieu, *Sociologie générale I*, p.533.

En effet, ce terme d' « influence », qui évoque d'abord une relation d'ordre *magique*[1092], brouille par là-même la réflexion sur ce qu'il désigne réellement. Une remarque, faite en passant par Koyré[1093], montre que ce terme désigne quelque chose d'extrêmement complexe : l'influence, dit en substance Koyré, est tout à la fois choisie et subie ; c'est aussi bien l'influence des générations antérieures sur les générations postérieures, que l'influence que les secondes veulent bien accorder aux premières. En raison du caractère opaque des relations qu'il exprime, et de la manière opaque dont il en rend compte, il vaut donc mieux se débarrasser de ce terme d' « influence ». Nous lui préférerons une analyse en termes de « champ ».

Au cours de ce chapitre, *nous ne nous intéresserons pas à l'influence du kantisme sur les théories des anthropologues français, mais aux conséquences de l'inclusion du kantisme dans le champ de l'anthropologie française, ou de son exclusion du champ de l'anthropologie.* Ce ne sont pas les effets de la philosophie de Kant sur la pensée des anthropologues qui nous intéressent : ce sont les *effets de champ*[1094] résultant de l'inclusion du kantisme dans le champ de l'anthropologie française. Autrement dit, on n'analyse pas ce que le kantisme fait à l'anthropologie française, mais on analyse ce que l'anthropologie française (considérée comme champ) fait au kantisme.

Penser les relations entre la philosophie kantienne et l'anthropologie française considérée comme champ, ce sera, en premier lieu, s'intéresser aux *frontières* qui les séparent et qui garantissent qu'aucune n'empiète sur le terrain de l'autre.

[1092] Cf. Bourdieu, *ibid.*, p.538 : « la notion d'influence est le type même de notion que, dans une logique scientifique, il faut déconstruire complètement et faire disparaître. L'influence est une espèce d'action magique à distance qui s'accomplit dans l'interaction réelle entre des agents. » – Foucault fait une remarque identique : « la notion d'influence (…) fournit un support – trop magique pour pouvoir être bien analysé – aux faits de transmission et de communication » (*L'Archéologie du savoir*, p. 32).

[1093] Cf. *Du Monde clos à l'univers infini*, p.18 : « l''‘influence'' n'est pas une relation simple, comme celle de ''cause'' à ''effet'', mais au contraire une relation très complexe dans laquelle l''‘effet'' est ''cause'' de la ''cause''. Nous ne sommes pas influencés par tout ce que nous lisons ou apprenons. Dans un certain sens, et le plus profond peut-être, nous déterminons nous-mêmes les influences que nous éprouvons et auxquelles nous nous soumettons ; nos ancêtres intellectuels ne nous sont pas imposés, mais sont librement choisis par nous-mêmes. Du moins jusqu'à un certain point. »

[1094] L' « effet de champ » est le résultat de la traduction, dans les termes de la logique d'un champ, d'un phénomène qui serait traduit différemment dans un autre champ. Par exemple

Ce sera, en second lieu, expliciter ce que les « distorsions liées à l'appartenance à un champ et à l'adhésion (…) à la *doxa*[1095] qui le définit en propre »[1096] font subir au kantisme. Le kantisme tel qu'on le rencontre, et tel qu'il est pratiqué, dans le champ de l'anthropologie n'est pas le même que le kantisme du champ philosophique : il subit les *effets* de son passage du champ de la philosophie au champ de l'anthropologie. *Chaque champ ayant une logique spécifique, un même élément (le kantisme) ne peut pas remplir la même fonction dans deux champs différents (celui de la philosophie et celui de l'anthropologie)*.

L'effet de champ le plus notable est celui-ci, que du point de vue du champ anthropologique, le kantisme n'est pas considéré comme un discours pouvant avoir une prétention à *la vérité* et à *l'objectivité*, comme c'est le cas du point de vue du champ philosophique. En effet, Bourdieu soutient que chaque champ considère différemment des autres les conditions de la vérité et de l'objectivité, et les règles de la méthode pour y parvenir :

> « [Le] vrai est l'ensemble des représentations considérées comme vraies parce que produites selon les règles définissant la production du vrai (…) »[1097].
>
> « L'objectivité est un produit intersubjectif du champ scientifique : fondée dans les présupposés partagés dans ce champ, elle est le résultat de l'accord intersubjectif dans le champ. Chaque champ (discipline) est le lieu d'une légalité spécifique (*nomos*)… »[1098].

La vérité et l'objectivité ne répondent pas aux mêmes *critères* dans tous les champs. *Les critères du champ philosophique ne sont pas les mêmes que ceux du champ anthropologique*. Ainsi, si les prétentions à la vérité et à l'objectivité du discours kantien sont pertinentes dans le champ philosophique, elles ne le sont pas nécessairement dans le champ anthropologique. Par exemple, le fait que la table des catégories soit, plus ou moins, obtenue grâce à un exercice d'introspection par Kant, la prive de toute objectivité du point de vue des anthropologues : ils ne disposent pas des mêmes critères d'objectivité et de vérité.

[1095] Dans le vocabulaire de Bourdieu, la « *doxa* » désigne l'ensemble des croyances auxquelles doivent adhérer les individus afin d'être reconnus comme des acteurs légitimes d'un champ spécifique, et afin de pouvoir en jouer le jeu. Par exemple, la condition pour qu'un individu soit compris comme un acteur légitime du champ religieux, c'est qu'il adhère à la *doxa* d'une séparation entre le sacré et le profane. – Ajoutons que Bourdieu distingue la *doxa* spécifique d'un champ, de la *doxa* constitutivement associée à la « *skholè* », c'est-à-dire à la position du savant (cf. *Méditations pascaliennes*, p.24). La *doxa* spécifique à un champ engendre certains « effets de champ », et la *doxa* associée à la *skholè* en engendre d'autres. Nous reviendrons sur cette différence au cours de notre chapitre 9.

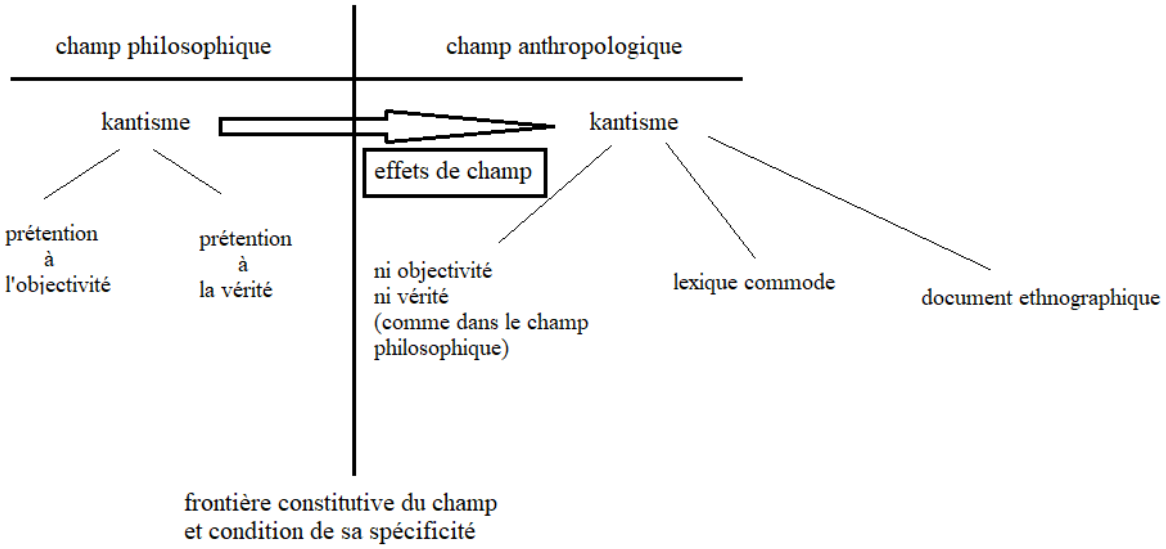
[1096] Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p.25.

[1097] *Science de la science et réflexivité*, p.142.

[1098] *Ibid.*, p.163.

Mais l'inclusion du kantisme dans le champ de l'anthropologie française n'a pas que des effets *négatifs*. Privé de ses prétentions à la vérité et à l'objectivité lorsqu'il passe dans le champ de l'anthropologie, le kantisme s'y voit investi de nouvelles fonctions *positives* : notamment celle, d'une part, de fournir à l'anthropologie un lexique commode ; et celle, d'autre part, de servir de document ethnographique renseignant sur ce que nous croyons savoir.

Dans le chapitre que l'on s'apprête à lire, ce sont ces effets de champ sur la *prétention* de la philosophie kantienne à *la vérité* et à *l'objectivité* que nous analyserons, après avoir étudié ce que sépare la *frontière* entre l'anthropologie et le kantisme. Afin d'offrir une vue synoptique de ce chapitre et des effets de champ sur le kantisme, nous proposons le schéma récapitulatif suivant :



1. Le kantisme aux frontières

1.1. Les frontières du champ anthropologique

En suivant la théorie bourdieusienne des champs, la condition première de l'existence d'un champ, c'est que *des frontières le délimitent de part en part* : les frontières sont la condition pour qu'un champ se singularise, se rende indépendant des champs voisins, et se prémunisse contre les tentatives d'intrusion. Un champ vit de ses clôtures. Un champ est comme un pays : la géographie de ses frontières dessine les contours de son existence et la garantit, autant que faire se peut.

Pour donner existence à un champ, les pères fondateurs – c'est-à-dire les « fondateurs de discursivité », dans le vocabulaire de Foucault[1099] qu'il nous est arrivé d'employer – passent, souvent, autant de temps à tracer les frontières du champ qu'ils fondent et à en assurer le maintien, qu'à s'affairer à l'étude de l'objet spécifique de leur champ. L'œuvre de Durkheim, par exemple, compte presque autant d'ouvrages et d'articles proprement sociologiques et anthropologiques –, que d'articles, de notes, de compte rendus, de préfaces, etc., qui visent à garantir la sûreté des frontières entre sa discipline et les disciplines limitrophes (la psychologie, la biologie, la géographie, la criminologie, l'histoire et l'économie)[1100].

Une fois que les frontières extérieures du champ sont garanties, l'on peut s'atteler à tracer des frontières à l'intérieur de ce champ (par exemple, entre la *morphologie sociale* et la *physiologie sociale*[1101]). C'est Durkheim qui commence à s'en charger, puis c'est Mauss qui en dessine le tracé le plus complètement (''Divisions et proportions des divisions de la sociologie'', publié dans l'*Année sociologique* en 1927)[1102]. Ces frontières internes à l'anthropologie française ne sont pas de même nature que les frontières avec les autres disciplines : les frontières sont réelles et infranchissables, qui séparent l'anthropologie et les autres disciplines, telles que la philosophie – alors que les frontières internes à

[1099] Cf. Foucault, ''Qu'est-ce qu'un auteur ?'', in *Dits et Écrits, I,* p. 832. Nous avons expliqué dans l'introduction générale de notre travail le sens de cette expression, et ce qui différencie, aux yeux de Foucault, un *« fondateur de discursivité »* d'un *« auteur »*.

[1100] Sur les frontières tracées entre toute ces disciplines, cf. l'étude très complète de Mucchielli, in *La Découverte du social*, partie II (''Les frontières de la discipline''), p.253*sq*. – Mucchielli ne consacre pas de chapitre à la frontière entre la science sociale et la philosophie. Cela peut surprendre d'abord, mais l'on peut en comprendre la raison : la philosophie n'est pas une discipline comme ces autres qu'il étudie, parce qu'elle n'est pas une *science* (comme le sont la biologie, la géographie, etc.). Il y a donc moins d'enjeu et d'importance à distinguer la philosophie de la science sociale, qu'à distinguer la science sociale des autres sciences, puisque la science sociale prétend à la scientificité. De plus, la frontière entre science sociale et philosophie n'est jamais parfaitement nette, dans la mesure où les sociologues et anthropologues français, comme nous l'avons déjà relevé, sont tous issus de la philosophie.

[1101] La *morphologie sociale* est l'étude du *substrat social*, c'est-à-dire de ce qui rattache les faits sociaux à leur substrat matériel. Le substrat matériel d'une société se compose du sol sur lequel elle s'établit, et de la population qui se répartit sur ce sol. Cf. notamment les définitions de l'objet de la morphologie sociale chez Durkheim, dans ''La sociologie et son domaine scientifique'', in *Textes 1*, p.20-21 ; chez Mauss, dans l'''Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos'', in *SA*, p.389*sq*., et dans le ''Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive'', in *Œuvres 3*, p.309*sq*. ; enfin, dans l'Introduction de la *Morphologie sociale* d'Halbwachs. – Quant à la *physiologie sociale*, elle est l'étude des *représentations et des pratiques collectives* spécifiques à une société dont la morphologie est telle que la morphologie sociale l'a décrite.

[1102] Cf. Mauss, *Œuvres 3*, p.178*sq*.

l'anthropologie sont seulement d'ordre méthodologique ou didactique. Elles n'ont aucune réalité ; les composantes des phénomènes culturels et sociaux mènent une vie transfrontalière[1103].

Le problème des frontières est donc un problème essentiel pour les pères fondateurs, comme Bourdieu le souligne de manière plaisante :

> « Si on repense, par exemple, à la naissance de la sociologie, on s'aperçoit que la moitié de la réflexion méthodologique et théorique de Durkheim a été inspirée par la nécessité de lutter aux frontières : Durkheim était toujours au Far West, il luttait à la frontière de la psychologie avec l'opposition entre représentations individuelles et collectives, il luttait à la frontière de la philosophie en disant qu'il fallait reposer en termes positifs et scientifiques les problèmes traditionnels de la philosophie de la connaissance. »[1104]

Frontières avec les autres champs disciplinaires, tels que la philosophie, et frontières internes au champ de la sociologie et de l'anthropologie françaises. Au fond, ces disciplines n'auront jamais rien fait d'autre que tracer des frontières[1105].

*

En raison de la formation philosophique que les anthropologues français ont reçue, et donc, de la grande proximité avec la philosophie dans laquelle ils se sont d'abord trouvés, il fallait que la frontière fût incontestable pour que l'anthropologie, et avant elle la sociologie, ne se voient plus contester le droit d'avoir un objet en propre, et d'en mener scientifiquement, de manière légitime, l'étude.

À vrai dire, la philosophie n'est pas la discipline qui préoccupe le plus les durkheimiens : les contributeurs de *L'Année sociologique*, revue fondée par Durkheim en 1898, se montrent davantage occupés à tracer des frontières avec *les théories biologiques* à prétentions sociologiques ; avec *la criminologie* ; avec *la psychologie*, qui explique le social par le psychisme individuel ; avec *la géographie*, sur les plates-bandes de laquelle empiète la morphologie sociale ; avec *l'histoire*, dont la

[1103] Cf. Mauss, *ME*, p.328 : « [l'observateur] devra s'entraîner à rompre systématiquement toutes les divisions que nous exposons ici d'un point de vue didactique. Pas plus qu'un être vivant n'est divisé, les choses ne sont divisées ». – Pour accéder à ce que Mauss appelle le « fait social total », il est nécessaire de ne pas prendre les frontières internes à l'anthropologie pour des frontières réelles : la totalité du « fait social total » est « formée d'une multitude de plans distincts et accolés » (Lévi-Strauss, *AS II*, p.14), entre lesquels il n'existe donc de frontières que didactiques ou méthodologiques – mais pas de frontières réelles.

[1104] *Sociologie générale I*, p.483.

[1105] Nous songeons ici à ce qu'affirme Fabian, dans *Le Temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, p.198 : l'anthropologie « a toujours été une *Grenzwissenschaft* (science frontière), préoccupée par les limites : celles qui séparent une race d'une autre, ou une culture d'une autre, et pour finir celles qui existent entre la culture et la nature. »

sociologie veut faire son instrument ; et avec *l'économie*, qui étudie des idées, jamais des faits matériels et concrets[1106].

Toutes ces disciplines inquiètent plus les durkheimiens que la philosophie. La raison en est que les durkheimiens considèrent la sociologie comme une *science positive* : il leur faut donc la démarquer des autres sciences positives. Or la philosophie n'ayant pas, de leur point de vue, le statut de science positive, la frontière à tracer entre elle et la sociologie est moins pleine d'enjeux, que les frontières qui doivent séparer la sociologie des autres sciences positives.

Toutefois, même si la lutte aux frontières avec la philosophie n'est pas la bataille la plus importante à mener, les anthropologues français la mènent, tout de même, avec ardeur. C'est une bataille qui n'est pas essentielle, mais qu'il faut tout de même remporter.

Or, dans les deux textes – essentiels pour notre travail, et auxquels nous avons de nombreuses fois renvoyé au cours de ce travail –, que sont l'Introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) de Durkheim et l'Ouverture du *Cru et le cuit* (1964) de Lévi-Strauss, cette lutte aux frontières prend l'aspect d'une *lutte avec le kantisme*. Lorsqu'ils refoulent la philosophie, c'est bien souvent le kantisme que les anthropologues français refoulent. L'impression se dégage, selon laquelle ils désignent *métonymiquement* la philosophie au moyen du terme de « kantisme ».

La philosophie en général, et la philosophie de Kant en particulier, sont sommées de ne pas franchir les *frontières du champ* anthropologique[1107].

Or, dans l'Introduction des *Formes élémentaires* et dans l'Ouverture du premier tome des *Mythologiques*, l'interdiction de franchir les *frontières théoriques* du champ s'accompagne d'une interdiction d'en franchir les *frontières matérielles*. Nous voulons dire par là que le texte de Durkheim et celui de Lévi-Strauss, dans lesquels apparaît le nom de Kant, occupent une *position* similaire ; *ils sont séparés, par la matérialité d'une page blanche, du contenu proprement anthropologique de l'œuvre*. Non seulement le kantisme ne doit pas envahir la théorie anthropologique, mais il ne doit pas même entrer en contact physique avec elle : il ne doit pas franchir les *frontières du texte* anthropologique. Frontières théoriques entre les champs, que rend visible le cordon sanitaire qui isole le kantisme de

[1106] Sur la spécificité de chacune de ces confrontations de la sociologie avec ces différentes disciplines, cf. Muchielli, *ibid.*, p.257-260.

[1107] Nous pourrions relever ici un paradoxe : en traçant une frontière entre la philosophie et l'anthropologie, les anthropologues font, d'une certaine manière, de la philosophie. L'attitude de celui qui entend s'affranchir de la philosophie, et qui le revendique, est une attitude philosophique. Lorsque les anthropologues prétendent qu'ils ne font pas de la philosophie, ils font de la philosophie. Ce paradoxe est relevé, entre autres, par Montaigne, et l'on connaît les affinités que Lévi-Strauss a avec lui. Cf. Montaigne, *Essais*, II, 12, (p.539) : « [un] ancien, à qui on reprochait, qu'il faisait profession de la Philosophie, de laquelle pourtant en son jugement, il ne tenait pas grand compte, répondit que cela, c'était vraiment philosopher. »

l'anthropologie, en séparant le texte où son nom apparaît, du reste de l'œuvre proprement anthropologique.

Confiner le kantisme dans une Introduction ou dans une Ouverture, c'est le rendre *extérieur*, ou l'*exclure* de la scientificité du champ des sciences sociales.

En effet, d'une part, l'Introduction des *Formes élémentaires* se situe *avant* que ne soit établie la définition de la religion, donc *en dehors du champ de la science anthropologique*, puisque le point de départ de la science réside, selon Durkheim, dans la *définition*[1108].

D'autre part, l'Ouverture de *Le Cru et le Cuit*, se situe *avant* que ne soit raconté le « mythe de référence », et par conséquent *en dehors du champ de l'étude structurale des mythes*. L'Introduction et l'Ouverture rentrent dans la catégorie de ce que Genette appelle le « paratexte » de l'œuvre (ou, plus précisément, dans la catégorie du « péritexte »[1109]) :

> « *Para* est un préfixe antithétique qui désigne à la fois la proximité et la distance, la similarité et la différence, l'intériorité et l'extériorité (…), une chose qui se situe à la fois en deçà et au-delà d'une frontière, d'un seuil ou d'une marge, de statut égal et pourtant secondaire, subsidiaire, subordonné, comme un invité à son hôte, un esclave à son maître. Une chose en *para* n'est pas seulement à la fois des deux côtés de la frontière qui sépare l'intérieur et l'extérieur : elle est aussi la frontière elle-même, l'écran qui fait membrane perméable entre le dedans et le dehors. Elle opère leur confusion, laissant entrer l'extérieur et sortir l'intérieur, elle les divise et les unit »[1110].

Le fait d'assigner la philosophie de Kant à résidence dans le « paratexte » dit quelque chose de la représentation que les anthropologues français en ont : cette philosophie est à la fois *proche* et *éloignée* des aspirations et des méthodes de l'anthropologie, similaire dans les questions qu'elle pose, mais éloignée dans les réponses qu'elle apporte ; en raison de la formation philosophique reçue par les anthropologues, elle est inévitablement *intérieure* à l'œuvre anthropologique, mais tout aussi bien *extérieure* à elle.

[1108] Cf. *RMS*, p.139 : « [toute] investigation scientifique porte sur un groupe déterminé de phénomènes qui répondent à une même définition. La première démarche du sociologue doit donc être de définir les choses dont il traite… ». – Sur l'importance des définitions dans la méthode de Durkheim, et sur la complexité de sa définition de la définition, cf. Schmaus, *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*, p.97*sq*.

[1109] Cf. Genette, *Seuils*, p.11 : le « péritexte » comprend tout ce qui est dans le même volume mais coupé du texte. C'est une des deux espèces du paratexte.

[1110] Hillis-Miller, ''The Critic as Host'', in *Deconstruction and Criticism*, p.219 (cité par Genette, *ibid*., p.7).

Approfondissons, à présent, notre analyse de ces rapports de distance (intérieur/extérieur, proximité/éloignement), en nous fondant sur les instruments dont l'anthropologie française s'est elle-même servie pour analyser les sociétés indigènes.

1.2. Esquisse d'une analyse réflexive des frontières

Afin de décrire cet ensemble complexe de relations que les sociologues et les anthropologues français entretiennent, de l'intérieur de leur champ, avec le kantisme –, nous proposons de nous fonder sur le *principe de réflexivité*, dont Bourdieu fait la théorie, dans le cadre de son épistémologie de la connaissance sociologique. Ce « principe de réflexivité », tel que le définit Bourdieu, fonde et guide le retour réflexif de la connaissance sociologique sur elle-même, laquelle se prend elle-même pour objet, afin d'améliorer sa propre objectivité. La science sociale se regarde elle-même pour regarder plus justement son objet. La réflexivité en sciences sociales, c'est le « travail par lequel la science sociale, se prenant elle-même pour objet, se sert de ses propres armes pour se comprendre et se contrôler »[1111].

En faisant usage de ce principe, nous proposons de décrire et de rendre compte des rapports entre le kantisme d'une part, et la sociologie et l'anthropologie françaises d'autre part – de manière réflexive, au moyen des concepts de la sociologie et de l'anthropologie françaises elles-mêmes. Le point de départ de cette tâche, que nous nous proposons de mener, se trouve dans cette note de Bourdieu – que l'on peut prendre au sérieux, malgré son ton narquois :

> « L'ethnologue parlerait beaucoup mieux des croyances et des rites des autres s'il commençait par se rendre maître et possesseur de ses rites et de ses croyances propres, qu'il s'agisse de ceux qui sont enfouis dans les plis de son corps et les tours de son langage ou de ceux qui hantent sa pratique scientifique elle-même, ses notes prophylactiques, ses préfaces propitiatoires ou ses références d'exorcisme, sans parler de son culte des *founding fathers* et autres ancêtres éponymes, et où se rappellerait au moins que les enjeux du dehors les plus parfaitement dérisoires peuvent sous certaines conditions devenir des questions de vie ou de mort. »[1112]

Les notes, les préfaces et les références sont autant de textes *séparés* du corps du texte. Notre hypothèse est alors la suivante : cette *séparation* se prête à une analyse réflexive, pour la raison que la *séparation*, ou l'*écart*, la *discontinuité*, la *liminalité*[1113], etc. – sont des concepts qui ont toujours servi,

[1111] *Science de la science et réflexivité*, p.173-174.

[1112] *Le Sens pratique*, p.115.

[1113] Ce terme de « liminalité » est celui qu'emploie Van Gennep pour décrire la structure des rituels : selon lui, les rituels se décomposent en *rites préliminaires* (l'initié est séparé du reste du groupe), en

aux sociologues et anthropologues français, à rendre compte des phénomènes culturels et sociaux qu'ils étudiaient. En effet, Durkheim définit le sacré comme ce qui est *séparé* du profane, et qui lui est radicalement hétérogène[1114] ; ou encore, Lévi-Strauss comprend la *discontinuité* comme la condition du sens en général. La séparation, l'écart, la discontinuité, etc. – sont des concepts fondamentaux, qui jouent à plein régime dans le champ de l'anthropologie française, car ce sont des éléments constitutifs des phénomènes sociaux et culturels. C'est alors sur la base de ces concepts que nous proposons de décrire le champ de l'anthropologie française lui-même.

Nous suggérons, en effet, de considérer le rapport entre la philosophie de Kant et l'anthropologie comme étant formellement analogue au rapport, tel que le conçoit Durkheim, entre *le sacré* et *le profane*. Si nous nous estimons fondés à employer ces concepts de « sacré » et de « profane », destinés à l'origine à penser le religieux, afin de décrire des phénomènes qui ne sont pas d'ordre religieux (le rapport entre la philosophie kantienne et l'anthropologie), c'est parce que Durkheim lui-même s'en sert pour penser davantage que le religieux. En effet, Durkheim inclut dans sa définition du religieux le « quasi-religieux », c'est-à-dire les croyances séculières qui s'apparentent aux croyances religieuses, mais qui n'en sont pas[1115]. L'opposition entre le sacré et le profane n'est donc pas seulement une opposition d'ordre religieux.

*

La séparation entre la philosophie et l'anthropologie peut ainsi être vue comme une espèce de de la séparation, dont la séparation entre le sacré et le profane serait le genre le plus général et le plus ancien, selon la théorie durkheimienne de la religion. En effet, tout comme l'opposition entre le sacré et le profane, qui prend souvent la forme d'un véritable *antagonisme* – les deux mondes n'étant « pas seulement conçus comme séparés, mais comme hostiles et jalousement rivaux l'un de l'autre »[1116] – l'anthropologie entretient un rapport conflictuel avec la philosophie[1117]. Antagonisme entre le sacré et le profane ; antagonisme entre l'anthropologie et la philosophie ; homologie entre ces deux antagonismes.

De plus, à l'instar du sacré par rapport au profane, la philosophie de Kant apparaît comme étant radicalement *hétérogène* à l'anthropologie. Cette *différence* de nature marque une *déficience* de

rites liminaires (période intermédiaire entre le début de l'initiation et son achèvement), enfin en *rites postliminaires* (réintégration de l'initié dans le groupe social). Cf. Van Gennep, *Les Rites de passage*.

[1114] Durkheim, *FEVR*, p.65 : « les choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites… ».

[1115] Sur la position de Durkheim quant au « quasi-religieux », et sur sa définition de la religion (qui inclut le « quasi-religieux »), cf. Prades, *Persistance et métamorphose du sacré*, p.165*sq*.

[1116] *Ibid.*, p.54.

[1117] Sur le rapport de Durkheim à la philosophie en général, cf. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, notamment p.19*sq*.

scientificité : contrairement à l'anthropologie, Kant n'explique rien (Durkheim)[1118], ou explique insuffisamment (Lévi-Strauss)[1119]. Il faudrait donc, comme pourrait le dire Lévi-Strauss, dans des termes empruntés de religiosité, « l'abjurer »[1120].

Séparation, abjuration : tout se passe comme si Durkheim et Lévi-Strauss répugnaient à l'idée d'un *contact* entre la philosophie kantienne et l'anthropologie. Continuons de décrire cela de manière réflexive : la séparation entre le sacré et le profane s'expliquait par la *contagiosité* du sacré[1121] ; de même, c'est peut-être sa contagiosité, qui explique que la philosophie de Kant soit maintenue à l'écart. En effet, la philosophie de Kant, et la philosophie en général, tendent toujours à déborder sur le texte, au seuil duquel elles sont appelées à rester[1122]. Le vocabulaire kantien, par exemple, contagie les descriptions – et peut-être, inconsciemment, les idées des anthropologues. Maintenir le kantisme à l'écart, c'est prévenir tout risque de débordement ou d'intrusion. La frontière est un instrument de lutte contre la contagiosité : elle délimite un cordon sanitaire.

Cette contagiosité s'explique par le fait que la philosophie et l'anthropologie forment un domaine originellement *continu*, dans lequel l'anthropologue s'efforce d'introduire une *discontinuité*. Domaine originellement continu, parce que les premiers sociologues, tels que Comte, étaient tout autant des philosophes ; et parce que les auteurs, que nous étudions dans le présent travail, ont d'abord étudié la philosophie. La discontinuité introduite dans ce continu entre la philosophie d'une part, et la sociologie et l'anthropologie d'autre part, conditionne l'existence du champ de ces dernières. Dans le cas que nous étudions, elle prend la forme d'une discontinuité entre le texte anthropologique et le paratexte, où Kant est mis en quarantaine, retranché, exilé.

Cette séparation représente une des conditions de l'existence du champ de l'anthropologie et de la pratique de l'anthropologie, ainsi que l'une des conditions de l'unité de ce champ : le rejet unanime

---

[1118] Voici quelques exemples de cette critique récurrente : « [dire] que l'expérience elle-même n'est possible qu'à cette condition, c'est peut-être déplacer le problème ; ce n'est pas le résoudre » (*FEVR*, p.20). Dire que la catégorie de *genre* « nous est donnée *a priori*, ce n'est pas répondre ; cette solution paresseuse est, comme on a dit, la mort de l'analyse » (*Ibid*., p.209). « [Ce] que le kantisme n'explique pas, c'est d'où vient l'espèce de contradiction que l'homme se trouve ainsi réaliser » entre le particulier et l'universel (*Ibid*., p.636). – Ce n'est là qu'un petit échantillon.

[1119] Cf. *CC*, p.19 : l'universalité à laquelle atteint le kantisme ne peut être « qu'hypothétique et virtuelle ».

[1120] Cf. *HN*, p.570 : le structuralisme ne contribue « qu'à une abjuration de ce qu'on entend aujourd'hui par philosophie ».

[1121] Cf. Durkheim, *FEVR*, p.453*sq*.

[1122] La réciproque est vraie également : l'anthropologie a une forte propension à déborder sur la philosophie. Cf., pour un exemple parmi d'autres, Mauss, ''Mentalité primitive et participation'' (1923), in *Œuvres 2*, p.128 : « l'anthropologie complète pourrait remplacer la philosophie ». – On trouve le même genre de déclarations sous la plume de Durkheim.

du kantisme hors des frontières de l'anthropologie est une des clauses de l'unité – malgré les différences et les désaccords internes – de la communauté des sociologues et anthropologues français. Cela, encore une fois, se prête à une analyse réflexive : de même que n'importe quelle Église naît d'une entente au sujet de la séparation entre le sacré et le profane[1123], la communauté des sociologues et anthropologues français naît d'une entente au sujet de la séparation entre le sacré et le profane – entre la science qu'ils pratiquent, et la philosophie, qui en est exclue.

*

Nous venons d'utiliser réflexivement les outils et les concepts de la sociologie de Durkheim pour analyser et décrire le rapport de son texte au kantisme. Nous pouvons en faire de même avec les outils et les concepts de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. Le champ de l'anthropologie française se prête à une description réflexive menée dans un style durkheimien, tout autant que dans un style lévi-straussien.

Ainsi, pour décrire le rapport entre l'anthropologie et la philosophie, l'on peut faire usage du *principe lévi-straussien d'une antériorité du continu sur l'introduction, en lui, de discontinuités* – antériorité qui conditionne la possibilité de toute signification[1124].

Pour des raisons que nous avons déjà évoquées, la philosophie et l'anthropologie forment un domaine originellement continu, dans lequel l'anthropologue s'efforce d'introduire une discontinuité – ce que la séparation du texte et du paratexte traduit visuellement. L'introduction de cette discontinuité conditionne l'existence de l'objet de l'anthropologie, et de la signification de son discours : l'anthropologie ne peut, en effet, entreprendre de décrire et d'expliquer les réalités sociales et culturelles, qu'une fois rompue la continuité entre son domaine et celui de la philosophie. Aux yeux de Lévi-Strauss, *la discontinuité est toujours génératrice de sens*, comme nous l'exposerons en temps utile : les écarts différentiels entre les phonèmes, qui brisent le continuum sonore, génèrent du sens en rendant possible de distinguer entre les sons. Dans le cas qui nous occupe, l'on rencontre également ce principe d'une discontinuité génératrice de sens : effectivement, la solution de continuité entre la philosophie et l'anthropologie est génératrice du sens qu'il y a à étudier anthropologiquement les réalités humaines. Autrement dit, il faut écarter Kant du texte de l'anthropologie pour que celle-ci commence à signifier son objet. Discontinuité, c'est-à-dire refoulement du kantisme dans l'Ouverture du *Cru et le cuit*. Ouverture qui *ouvre* la voie à l'étude anthropologique de l'esprit humain, en *fermant* la frontière entre l'anthropologie et la philosophie.

[1123] Cf. Durkheim, *FEVR*, p. 60 : « [une] société dont les membres sont unis parce qu'ils se représentent de la même manière le monde sacré et ses rapports avec le monde profane, et parce qu'ils traduisent cette représentation commune dans des pratiques identiques, c'est ce qu'on appelle une Église ».

[1124] Pour une analyse détaillée de ce principe, nous renvoyons à notre chapitre 8.

Disons, pour terminer, que la discontinuité entre l'anthropologie et la philosophie n'est pas perçue identiquement par tous les anthropologues. L'écart peut être perçu comme étant plus ou moins grand. En utilisant réflexivement les concepts de Lévi-Strauss, nous pouvons faire la distinction entre les anthropologues dont l'orientation est *diatonique*, et ceux dont l'orientation est *chromatique*[1125]. Pour les premiers, l'écart entre la philosophie et l'anthropologie doit être le plus grand possible ; pour les seconds, cet écart peut être très petit. Pour les ''anthropologues diatoniques'', Kant doit être le plus possible écarté du champ anthropologique, et maintenu le plus loin possible ; pour les ''anthropologues chromatiques'', un petit écart seulement est nécessaire.

*

La première partie du présent chapitre rend compte de *l'exclusion* du kantisme hors du champ de l'anthropologie : exclusion, dans un premier temps, nécessaire, puisqu'elle conditionne l'existence de l'anthropologie. Il y va de la conquête de son autonomie.

La suite de ce chapitre analyse *l'inclusion* du kantisme dans ce champ, et les effets de cette inclusion dans le champ de l'anthropologie. Une fois tracée la frontière avec le kantisme, l'anthropologie peut retrouver le kantisme dans son champ. Dans un premier temps, Kant est refoulé aux frontières du champ de l'anthropologie. Mais il ne disparaît pas pour autant : il revient dans ce champ, mais en obéissant aux lois de ce champ. *Inclus dans le champ de l'anthropologie, le kantisme obéit à la logique spécifique de ce champ*. Ce sont les effets de cette inclusion du kantisme dans le champ de l'anthropologie française, que nous analyserons à présent.

Pour ce faire, nous distinguerons, et analyserons, deux effets de champ sur le kantisme – lesquels nous semblent être les deux effets de champ les plus remarquables. Le premier conduit à considérer le kantisme non plus comme une théorie prétendant à la vérité et à l'objectivité, mais plutôt comme un *lexique commode* : l'inclusion du kantisme dans le champ de l'anthropologie française a pour effet de déchoir celui-ci de sa prétention à la vérité et à l'objectivité. Le second amène à considérer le kantisme non plus comme un discours philosophique, mais comme un *document ethnographique* : ce n'est pas comme discours philosophique que le kantisme est inclus dans le champ de l'anthropologie française. Étayons maintenant notre propos.

2. Le kantisme comme lexique commode

En suivant la théorie bourdieusienne des champs, un champ se distingue des autres champs par un langage spécifique, et seuls les acteurs de ce champ font un usage maîtrisé des règles de ce langage.

[1125] Sur ces deux concepts, cf. Lévi-Strauss, *CC*, p.285-286.

Par exemple, le champ de la géographie consiste en un ensemble de règles, qui régissent la manière de parler géographiquement des phénomènes géographiques. S'il arrive qu'une discipline – mettons, la sociologie –, prenne pour objet les mêmes phénomènes (par exemple, les villes), le discours sociologique n'obéit pourtant pas aux mêmes règles que celui de la géographie : ces deux champs se distinguent par les règles spécifiques de leur langage.

Les règles du langage spécifique d'un champ sont également les règles de la *perception* et de la *conception* de l'objet spécifiques à ce champ. Par exemple, parler sociologiquement de la ville, c'est percevoir sociologiquement la ville – avec l'œil du sociologue (et non l'œil du géographe, ou celui de l'architecte, etc.). Les règles du langage d'un champ sont des règles de la perception : lui obéissent la parole et l'œil. Reprenant les termes de Wittgenstein, Bourdieu énonce que « chaque champ comme ''forme de vie'' est le lieu d'un ''jeu de langage'' qui donne accès à des aspects différents de la réalité »[1126].

Bourdieu conçoit ces règles linguistiques qui régissent les champs comme des *conventions*, par le truchement d'une référence explicite à Poincaré. « Les règles linguistiques particulières d'un cadre linguistique donné », déclare-t-il, « définissent ce qui est correct. Le choix entre différents cadres ne peut être que l'effet d'une libre convention gouvernée par des critères pragmatiques et non rationnels. »[1127] Les règles linguistiques d'un champ sont donc choisies de manière *arbitraire* : « [l']arbitraire est aussi au principe de tous les champs, même les plus ''purs'', comme les mondes artistique ou scientifique »[1128]. En tant que conventions arbitrairement choisies, les règles d'un champ ne sont donc ni *vraies* ni *fausses* – mais *pratiques*, ou *commodes*. Ce sont des *conventions*, dotées des propriétés que Poincaré leur prête, et que Bourdieu, à sa suite, confirme, dans le cadre de sa théorie des champs.

Ceci posé, nous tâcherons alors de démontrer que le langage kantien, dont se servent les sociologues et anthropologues français depuis Durkheim, peut être tenu pour un *ensemble de conventions choisies de manière arbitraire, en raison de leur commodité présumée* – ensemble de conventions spécifique au langage du champ de la sociologie et de l'anthropologie françaises. En puisant dans le kantisme certaines de ses règles linguistiques, ces disciplines ont *choisi* de s'imposer un cadre kantien en *choisissant* de parler la langue de Kant, pour des raisons de commodité.

Or, en considérant le kantisme comme un *lexique commode*, et non pas comme une *philosophie*, les sociologues et anthropologues français déchoient le kantisme de sa *prétention à la vérité*. Le premier

[1126] *Méditations pascaliennes*, p.143.

[1127] *Science de la science et réflexivité*, p.157. Poincaré est évoqué quelques lignes plus haut, p.156.

[1128] *Méditations pascaliennes*, p.139.

effet du passage du kantisme dans le champ de l'anthropologie est donc celui-ci, que l'on cesse de le considérer comme un discours vrai, ou ayant la prétention de l'être.

2.1. Le *Vocabulaire* de Lalande

Les sociologues et anthropologues français parlent de « catégories », de « représentations *a priori* », de « jugements synthétiques *a priori* », etc. De nos jours encore, Descola continue de « paraphraser Kant »[1129]. À l'origine, le choix de ce lexique kantien est fait par Durkheim, qui, en tant que « fondateur de discursivité » – pour reprendre le terme de Foucault[1130] –, a obligé, par ce choix initial, les sociologues et anthropologues français à faire usage de ce lexique, s'ils voulaient s'inscrire dans le champ de cette discipline. Durkheim décida de parler la langue de Kant ; l'on fut, en conséquence, obligé de parler cette langue, si l'on voulait faire partie du champ scientifique, duquel Durkheim édictait les règles.

Au moment où Durkheim fonde le champ des sciences sociales en France, qui se constituent en disciplines autonomes en commençant par se donner un lexique homogène, André Lalande (1867-1963) se lance, avec ses collaborateurs de la Société française de philosophie, dans la rédaction collective du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publié à partir de juillet 1902 dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*. Lalande a été l'élève puis le collègue de Durkheim[1131], et cela explique sans doute en partie le sens de sa démarche. En plus de faire entrer dans son dictionnaire, et par là-même de légitimer, l'usage de concepts de la sociologie et de l'anthropologie naissantes[1132], le but que poursuit Lalande est d'assurer l'*unité* de la philosophie par *l'homogénéisation de son vocabulaire* – condition première pour parvenir à la vérité, comprise par Lalande comme « convergence des esprits »[1133].

[1129] « Pour paraphraser une célèbre formule de Kant, des structures sans contenu sont vides, des expériences sans formes, privées de signification » (*Par-delà nature et culture*, p.169).

[1130] Cf. ''Qu'est-ce qu'un auteur ?'', in *Dits et Écrits, I,* p. 832.

[1131] Plus exactement, on lui doit une copie du cours de philosophie que Durkheim dispensa au lycée de Sens en 1884, copie faite à partir des notes d'un élève de Durkheim (cf. Fournier, *Émile Durkheim*, p.60). Par la suite, Lalande et Durkheim furent collègues à la Faculté des Lettres de Paris puis à la Sorbonne. – Tout comme Durkheim, Lévy-Bruhl participera régulièrement aux séances de la Société française de philosophie (cf. Keck, *Préparer l'imprévisible. Lévy-Bruhl et les sciences de la vigilance*, p.186*sq*.).

[1132] On trouve ainsi dans le *Vocabulaire*, par exemple, les termes « totem », « magie », « sacré », « primitif », « conscience collective », « solidarité », etc.

[1133] Cf. Lalande, ''Le langage philosophique et l'unité de la philosophie'', p.567 : « La vérité, c'est la convergence des esprits. »

Autrement dit, c'est à donner à la Société Française de Philosophie, qu'il fonde en 1901 avec Xavier Léon, ce que Durkheim appelle un « conformisme logique »[1134], *par le biais de l'adoption d'un langage commun*, que s'attèle Lalande.

La méthode et le but affichés du *Vocabulaire* de Lalande ne sont donc pas étrangers à ceux de la sociologie d'obédience durkheimienne, qui commence toujours par des *définitions*[1135], afin que l'on s'entende sur les réalités qu'il s'agit d'observer, et qui conçoit la vérité scientifique comme le produit d'une élaboration *collective*[1136]. La vérité scientifique, pour Durkheim comme pour Lalande, résulte de la convergence entre des points de vue exprimant une vérité qui n'est jamais connue que partiellement par les individus[1137] ; c'est lorsque les points de vue convergent et se complètent que l'on accède à la vérité scientifique, morcelée par la division du travail scientifique[1138]. Pour que les points de vue convergent, il est donc nécessaire qu'ils disposent d'une langue commune. Toute communauté scientifique, et plus généralement toute société, reposent en effet, selon Durkheim, sur un certain « conformisme logique », dont une des conditions est évidemment l'adoption d'une langue commune.

*

Pour comprendre la conception que Lalande se faisait du vocabulaire scientifique en général et du *Vocabulaire* à la rédaction duquel il présidait en particulier, il importe de remarquer que l'élaboration de ce *Vocabulaire* s'est faite sous l'égide du *conventionnalisme*, comme cela apparaît dans l'article programmatique que Lalande publie en 1898 :

> « [Si] le simple développement d'une étude, malgré le désordre et le manque de communication qui y règnent, ne peut manquer d'amener certaines découvertes vraies, qui s'imposent à tous, quelle que soit leur manière de penser, *il y a aussi une part considérable de convention arbitraire*, nécessaire pour prévenir les méprises et le gaspillage des efforts. Ces conventions ne se fixent solidement que par *des actes de volonté collectifs*, tels qu'en

[1134] *FEVR*, p.24.

[1135] Cf. Durkheim, *RMS*, p.44 : « La première démarche du sociologue doit (…) être de définir les choses dont il traite, afin que l'on sache et qu'il sache bien de quoi il est question ». – Sur le statut des définitions chez Durkheim, cf. Isambert, ''De la définition, réflexions sur la stratégie durkheimienne de détermination de l'objet''.

[1136] Voir, par exemple, le début de l'essai ''De quelques formes primitives de classification'', où Durkheim et Mauss assurent qu'il faut « voir dans les méthodes de la pensée scientifique de véritables institutions sociales » (*QFPC*, p.13).

[1137] Cf. Durkheim, *Pragmatisme*, p.186 : « chaque esprit est libre de choisir le point de vue sous lequel il se sent le plus apte à envisager les choses. Il existe, par conséquent, pour chaque objet de connaissance, des manières de voir diverses qui toutes sont bien fondées ».

[1138] Sur la spécialisation dans les sciences et de la division du travail scientifique, cf. Durkheim, *DTS*, p.5-6.

> peuvent faire une société savante ou un congrès. (…) Cette part de convention, nécessaire à l'esprit pour atteindre et classer ce qui, dans une science, dérive vraiment de sa matière même, est, à le bien examiner, beaucoup plus considérable qu'on ne le soupçonnerait à première vue. M. Poincaré a fait remarquer que la *commodité des formules* était bien souvent la raison décisive de les *considérer comme vraies*. Qui sait même si, à toute notre science actuelle, essentiellement cartésienne et mécaniste, il ne serait pas possible de substituer une autre science fondée sur une représentation du monde absolument différente ? – A coup sûr, il serait d'une détestable méthode d'essayer aujourd'hui de recommencer l'édifice sur un nouveau plan, en jetant bas les bonnes galeries qui nous abritent. Mais la possibilité seule de cette réorganisation marque bien quel rôle les conventions humaines jouent à la base du savoir (…). »[1139]

Ce texte éclaire la représentation que l'on pouvait se faire, à l'époque de la naissance en France de la sociologie et de l'anthropologie, de ce qu'implique le choix d'un vocabulaire ; nous pouvons nous en servir comme d'un modèle pour rendre compte de la manière dont les anthropologues français comprennent l'usage qu'ils font du lexique kantien.

En effet, Lalande écrit que c'est la « commodité des formules » qui motive le choix de telle ou telle convention, empruntant ce terme de « commodité » à Poincaré ; or, c'est précisément pour des raisons de « commodité » de ce genre que Hubert et Mauss utilisent le lexique de Kant, comme le montre la manière dont ils introduisent le concept kantien de « jugement synthétique *a priori* » pour rendre compte des jugements magiques : « en employant le langage, un peu obscur *mais commode* de Kant », « les jugements magiques sont, *comme on dit*, des jugements synthétiques *a priori* presque parfaits »[1140]. Cette formule de Kant est une formule jugée commode pour rendre compte d'une réalité qu'elle n'était pas, à l'origine, destinée à exprimer. Le lexique kantien est pris comme un système de conventions, qui ne sont ni vraies ni fausses, mais qui sont « *commodes* ».

Le fait de considérer le kantisme comme un lexique commode amène à le déchoir de sa prétention à la vérité. Néanmoins, toute la question de la vérité ne disparaît pas pour autant. En effet, si les conventions ne sont pas vraies, elles sont *considérées comme vraies*, ainsi que le souligne Lalande dans son texte. Une convention est commode, et non vraie, *mais il est vrai qu'elle est*

[1139] Lalande, *ibid*., p.570. Toutes les expressions soulignées le sont par nous. – Cette inspiration conventionnaliste traverse tout l'article de Lalande : ainsi écrit-il plus loin que la méthode d'un *Vocabulaire* doit être d'une part historique, d'autre part « dogmatique, et par conséquent conventionnelle » (p.586).

[1140] ''Esquisse'', p.115-117 ; nous soulignons.

commode[1141], et la vérité de cette commodité s'accroît à mesure que les choix de nouvelles conventions prolongent les choix précédents – à mesure, donc, que les conventions demeurent inchangées au fil du temps. Le choix du lexique kantien ne peut perdurer que si les anthropologues le considèrent comme vrai, et sa vérité s'accroît à mesure que les anthropologues en perpétuent l'usage.

*

Si les anthropologues français adoptent le lexique kantien pour des raisons *conventionnalistes* – cela implique qu'en droit, un autre lexique aurait pu lui être préféré. Mauss dit que tout choix d'emprunter (un lexique, un outil, une pratique, une croyance, etc.) doit être compris également comme un choix de ne pas emprunter : il faut, écrit-il, « observer le non-emprunt, le refus de l'emprunt même utile »[1142]. Charge à nous, donc, de savoir à quels autres lexiques celui de Kant a été préféré ; quels lexiques les durkheimiens, en *décidant d'emprunter* celui de Kant, ont *décidé de refuser d'emprunter*.

Selon nous, l'argument est probant, selon lequel le lexique kantien a été choisi pour cette raison, qu'il semblait plus avantageux que celui des *empiristes* et des *associationnistes*[1143] – en opposition auquel Kant, pour qui la question du choix du vocabulaire revêtait également une grande importance[1144], l'avait forgé.

À cet égard, l''‘Esquisse d'une théorie générale de la magie'' d'Hubert et Mauss peut être lue comme la justification du fait que le langage kantien est préférable à celui des associationnistes anglais, pour rendre compte des croyances et des représentations magiques. En effet, au moment où Hubert et Mauss écrivent leur essai sur la magie, « les anthropologues anglais, imbus d'associationisme »[1145], utilisent le langage associationniste pour rendre compte des croyances magiques : E. Tylor (1832-1917) estime que c'est dans l'associationnisme que réside « la principale clé pour comprendre la magie »[1146], et J. G. Frazer (1854-1941) que « la magie n'est rien qu'une application erronée des procédés les plus simples et les plus élémentaires de l'esprit, c'est-à-dire de l'association des idées par ressemblance ou

[1141] Cf. Poincaré, *La Valeur de la science*, p.184 : « [on] dira que la science n'est qu'une classification et qu'une classification ne peut être vraie, mais commode. Mais il est vrai qu'elle est commode ».

[1142] Mauss, ''Les civilisations, éléments et formes'', in *Œuvres 2*, p.471.

[1143] Sur les critiques que les durkheimiens formulent à l'encontre de l'empirisme et de l'associationnisme, nous renvoyons au début du chapitre 4 du présent travail.

[1144] L'importance d'une langue adéquate pour trouver la bonne formulation des problèmes est particulièrement soulignée par Kant dans le domaine de la philosophie morale (cf. *CRPr*, Préface, AK. V, 8, note ; et sur ce point, Lequan, *La Philosophie morale de Kant*, p.130-132).

[1145] Hubert et Mauss, ''Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux'' in Mauss, *Œuvres 1*, p.26. Voir également *ibid*., p.18, pour une critique de l'école anthropologique anglaise.

[1146] Cf. *Primitive culture*, p.115-116 : « [the] principal key to the understanding of Occult Science is to consider it as based on the Association of Ideas, a faculty which lies at the very foundation of human reason, but in no small degree of human unreason also. »

contiguïté »[1147]. Or, le lexique associationniste et empiriste n'est pas commode pour exprimer le caractère *nécessaire* et *a priori* des représentations magiques ; le lexique kantien est plus commode, bien qu'il soit parfois obscur, et c'est la raison pour laquelle Hubert et Mauss l'adoptent.

Le but d'Hubert et de Mauss, lorsqu'ils utilisent le lexique kantien, étant seulement de *traduire*, dans un langage philosophique *commode,* des notions telles que celles de « *mana* », ou de « jugement magique », ils auraient pu choisir une autre langue cible. Mais cela eût été moins commode.

*

En résumé, le langage kantien a été choisi par Durkheim, au moment où Lalande édifiait le projet de son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, sur des bases conventionnalistes. Le *Vocabulaire* de Lalande permet alors d'élucider les raisons de l'usage, par Durkheim, les durkheimiens et ceux qui viennent après, du langage de Kant : ce sont des raisons conventionnalistes ; *des raisons de commodité*. Le lexique kantien est plus commode que celui des Anglais. Mais sa commodité n'est pas, tant s'en faut, impeccable : il pêche, notamment, par son *obscurité*[1148], et par les *contresens* que l'usage de ses termes favorise. Il est donc *relativement* commode – relativement à celui des Anglais –, et non absolument.

2.2. Commodité et incommodité du lexique kantien

Estimé selon le critère de la *vérité* ou de la *fausseté* dans le champ philosophique, le kantisme, passé dans le champ anthropologique, est estimé selon le critère de la *commodité* ou de l'*incommodité*. Déchu de sa prétention à la vérité, l'anthropologie lui concède une prétention à la commodité. De discours vrai ou prétendant l'être, le kantisme se mue en lexique commode.

2.2.1. Commodité et communauté

Spécifions les raisons de la commodité d'un système de convention – la *commodité* (et non la *vérité*) étant le bon critère pour l'apprécier. Dans le domaine de la géométrie, la commodité est, aux yeux de Poincaré, un critère permettant de discriminer entre plusieurs conventions que l'on pourrait choisir, en fonction de leur *simplicité*, et en fonction du *degré d'adéquation approximative* qu'elles

[1147] Frazer, *Le Rameau d'Or*, vol.1, p.149.

[1148] Cf. ''Esquisse'', p.115 : « en employant le langage, un peu obscur *mais commode* de Kant ».

présentent avec les propriétés des objets dont nous faisons l'expérience, dans notre monde[1149]. La fonction d'un système de conventions consiste alors à permettre la meilleure *traduction* possible des faits bruts dans un langage scientifique.

Appliquons cela au cas qui nous occupe : si l'on a décidé que le langage de Kant était plus *commode* que d'autres langages concurrents, c'est parce que l'on estimait qu'il permettait une meilleure *traduction* – plus *simple* et plus *adéquate* – des réalités que l'anthropologie prenait pour objet. Par exemple, les considérations indigènes au sujet des « jugements magiques » peuvent être traduites, de manière satisfaisante, dans la langue vernaculaire du kantisme (« les jugements magiques sont des jugements synthétiques *a priori* presque parfaits »).

Mais dans le cas, qui nous occupe, du lexique kantien des anthropologues, nous pouvons étoffer ce concept de « commodité » en ajoutant que l'évaluation de la commodité des conventions choisies requiert que l'on s'intéresse aux *récepteurs* des messages que le système de conventions véhicule. La sociologie et l'anthropologie françaises étant nées d'un divorce avec la philosophie, elles ont dû parler le langage *légitime* et *autorisé* des philosophes, c'est-à-dire des acteurs du *champ philosophique* dont elles s'excluent, afin que la rupture soit comprise par eux, et consommée. Ce sont les *récepteurs* du *message* des anthropologues qui ont poussé ces deniers à le transmettre dans un *code* kantien. Les philosophes n'auraient pas compris, si l'on s'était adressé à eux dans des termes proprement anthropologiques ; ils se seraient sans doute moqués du langage des anthropologues – qu'ils auraient qualifié de dialecte du « clan tabou-totem »[1150].

Le lexique kantien est donc commode en ce qu'il permet, dans le contexte philosophique de l'époque, de se faire comprendre de tous les philosophes : c'est un lexique très largement *diffusé*, et c'est pour cette raison qu'il a été choisi par les anthropologues. La manière dont, par exemple, Lévy-Bruhl explique dans ces lignes la « catégorie affective du surnaturel », l'illustre : « [pour] emprunter à Kant *une expression célèbre*, en lui donnant un sens auquel il n'a certainement pas pensé, s'il y a là une intuition, elle est aveugle »[1151]. On emprunte à Kant son lexique seulement parce qu'il recèle des expressions *célèbres*, c'est-à-dire *collectives* au plus haut degré (« cĕlĕber » en latin voulant dire : « nombreux », « en grand nombre »), et qu'elles ont donc une plus grande propension à parler à tous, même si on leur fait dire autre chose que ce qu'elles veulent dire à l'origine.

[1149] Cf. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, p.76 : la commodité de la géométrie euclidienne tient au fait « qu'elle est la plus simple », et au fait « qu'elle s'accorde assez bien avec les propriétés des solides naturels ». Cf. également Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, p.26. – Sur tous ces points, nous renvoyons aux analyses de nos chapitres 2 et 3.

[1150] Sur ces railleries dont l'anthropologie naissante fait l'objet, cf. Fournier, *Émile Durkheim*, p.547*sq*.

[1151] *EMSP*, p.71 ; nous soulignons.

On peut affirmer, finalement, que le vocabulaire kantien aura constitué une sorte de *sens commun* à la philosophie et à l'anthropologie, qui assure entre ces deux disciplines la possibilité d'une *communication*, même après leur divorce. Bourdieu définit le sens commun comme « un fonds d'évidences partagées par tous » et dont les lieux communs « rendent possibles la confrontation, le dialogue, la concurrence, voire le conflit »[1152]. Grâce au lexique kantien, les anthropologues peuvent communiquer avec les philosophes, mais aussi débattre avec eux ou les combattre, car ils ont en commun ce sens commun.

Le kantisme comme sens commun à la philosophie et à l'anthropologie – mais il faut élargir sphère de ce sens commun : ce sens commun est celui d'un large public cultivé, et non pas seulement celui des scientifiques et des spécialistes. Sous ce rapport, le lexique kantien n'a pas été choisi seulement pour s'adresser aux philosophes, mais à un public très large, dont les anthropologues supposent qu'ils en maîtrisent l'usage.

2.2.2. Obscurité et contresens

Cependant, ce lexique kantien, en même temps qu'il favorise la communication avec un large public, représente un danger important – danger qui compromet potentiellement la bonne marche des sciences sociales. Disons que le lexique kantien est un *pharmakon* : à la fois *remède* à la communication, et *poison* de la compréhension de l'objet de l'anthropologie. *Le lexique kantien : commodité et incommodité, remède et poison.*

D'une part, en effet, comme Hubert et Mauss eux-mêmes le disent, le langage de Kant est « un peu obscur », au point que l'on peut parfois se demander si son utilisation présente réellement un avantage pour les anthropologues[1153].

[1152] *Méditations pascaliennes*, p.141.

[1153] On peut estimer que le choix que Hubert et Mauss font de parler de « jugements synthétiques *a priori* » n'est pas parfaitement judicieux, « le vocabulaire kantien inclinant dangereusement à mettre l'accent sur la conscience collective comme subjectivité fondatrice », comme le relève Karsenti (*L'Homme total*, p.247). – Il nous semble cependant que le danger n'est pas insurmontable, dans la mesure où la rigueur de l'expression kantienne est infléchie par l'adverbe « presque » (« des jugements synthétiques *presque* parfaits »). De plus, Hubert et Mauss identifient les jugements magiques à des « quasi-conventions », c'est-à-dire à des formes de penser *instituées* – ce qui ne peut que les éloigner de l'idée d'une subjectivité fondatrice.

D'autre part, le fait qu'aux termes du vocabulaire kantien nous soyons habitués à attribuer un sens fixé *antérieurement* et *indépendamment* de ce que les anthropologues veulent leur faire dire, expose ces derniers au risque d'être *mal compris*, ou encore de *mal dire* ce qu'ils veulent dire.

Lévy-Bruhl en a pleinement conscience, qui n'a de cesse qu'il ne mette en garde son lecteur contre la tentation de comprendre les concepts qu'il utilise pour théoriser la « mentalité prélogique » dans le sens qu'ils ont *pour nous*, c'est-à-dire dans le sens où Kant les emploie. Raison pour laquelle, au début des *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, il juge « indispensable de spécifier le sens nouveau que doivent prendre un certain nombre d'expressions reçues, quand on les applique à un objet qui diffère de celui qu'elles désignaient jusqu'ici. »[1154] Il s'agit, comme dit Bourdieu, de « rompre avec les connotations ordinaires »[1155].

Un exemple important des possibles méprises auxquelles on s'expose, est celui dont le terme kantien de « catégorie » risque d'être l'objet. Si Lévy-Bruhl parle de « catégorie affective du surnaturel »[1156], la « catégorie » dont il s'agit ne doit pas être comprise, de manière kantienne, comme un concept de l'*entendement*, mais comme une notion relevant du domaine du *sentiment*. Elle n'a pas la *généralité* des catégories kantiennes, qui repose sur l'unité synthétique du divers de l'intuition opérée par l'entendement[1157]. Sa généralité est celle de l'*uniformité* du sentiment que suscite l'apparition d'événements insolites, inhabituels, étranges, etc. : généralité *sentie*, et non *connue*[1158]. D'une manière

[1154] *FMSI*, p.28.

[1155] *Sociologie générale I*, p.417.

[1156] C'est principalement dans *L'Expérience mystique et ses symboles chez les primitifs* que la notion de « catégorie affective du surnaturel » est utilisée par Lévy-Bruhl. C'est sur cette catégorie que se fonde « l'expérience mystique » des « primitifs » – c'est-à-dire « le sentiment qu'ils ont d'un contact immédiat avec les réalités invisibles dont la présence ou le voisinage les préoccupe si souvent, contact qui met en action la ''catégorie affective du surnaturel'' (*EMSP*, p.3). La catégorie affective du surnaturel entre en jeu dès lors que les « primitifs » font face à des événements inhabituels ou insolites, qui suscitent de la peur : « [il] suffit (…) de la rencontre avec quelque chose d'insolite, ou d'une faible disgrâce imprévue, pour que la catégorie affective du surnaturel entre en action » (*EMSP*, p.16) ; cf. également *EMSP*, p.58 : si des événements « impressionnent par un caractère insolite, étrange, anormal, la catégorie affective du surnaturel entre aussitôt en action. » – Sur la « catégorie affective du surnaturel », voir Deprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, p.111*sq*.

[1157] Cf. *CRP*, A79 / B105.

[1158] Cf. *SNMP*, p. XXXIV : « Nos langues, nos grammaires, notre philosophie, notre psychologie, notre logique traditionnelles nous ont habitués à ne considérer la généralité que dans les idées. Elle apparaît dans les opérations qui forment les concepts, les classent et en établissent les rapports. De ce point de vue, l'appréhension et l'appréciation de la généralité appartiennent à l'intellect, et à lui seul. Mais pour une mentalité autrement orientée (…), la généralité ne résiderait-elle pas ailleurs que dans les idées ? Elle ne serait pas alors proprement ''connue'', mais plutôt ''sentie''. L'élément général ne consisterait pas en un caractère constant, objet de perception intellectuelle, mais plutôt en une coloration, ou, si l'on

générale, cette « catégorie du surnaturel » n'est pas, comme la catégorie de Kant, un instrument de connaissance de la réalité, mais un élément affectif permettant de faire face à la peur que provoque l'inattendu :

> « J'ai moi-même essayé de montrer que ces expériences mystiques ne sont guère source de connaissance. Quand j'ai parlé d'une catégorie du surnaturel, j'ai eu soin de marquer aussitôt que c'est une catégorie affective, qui ne comporte pas de généralité au sens logique du mot, mais une uniformité de sentiment. »[1159]

La catégorie du surnaturel n'est pas une *catégorie de l'entendement*, mais *du sentiment* ; ce n'est pas la généralité des représentations qui la fonde, mais l'uniformité du sentiment qui la fait naître ; elle ne sert pas à connaître, mais à ressentir. Par conséquent, il est risqué de qualifier cette catégorie du surnaturel de « catégorie » : il y a, dans ce transfert des termes de notre philosophie à la mentalité des autres, une « cause perpétuelle de faux-sens et de contresens dans la description et l'analyse des faits puisque l'on ne peut demander au lecteur de dépouiller les mots de leur atmosphère et de leurs associations universellement admises »[1160].

Il faut donc se montrer circonspect en matière de *traduction* des fonctions mentales de la « mentalité prélogique » dans la langue de Kant. *Une traduction est toujours une trahison* : en cherchant à comprendre l'altérité depuis l'ici (kantien) de notre pensée, on la traduit dans le lexique kantien de la *représentation* et dans sa grammaire, qui nécessairement la trahissent. Nous citons Lévy-Bruhl :

> « Malgré moi je suis toujours conduit par des préoccupations *erkenntnistheoretisch*, et la participation tient pour moi le rôle d'un principe directeur de la connaissance, comme le principe d'identité ou de causalité. Or rien n'impose, ni même ne justifie ce parallélisme, sinon des habitudes invétérées de philosophe ou de psychologue… »[1161].

L'habitude de s'exprimer dans le vocabulaire de la théorie de la connaissance de Kant a pour corrélatif une habitude de penser de manière kantienne. Ce vocabulaire, en effet, est inséparable d'un ensemble véhiculé par lui de croyances, de représentations, de souvenirs, de tropismes, de contraintes, d'habitudes de pensée, etc., qui médiatisent l'accès de l'anthropologie à ses objets en en déformant la perception. Et notamment – Lévy-Bruhl le concède régulièrement –, l'emploi de termes kantiens pour décrire ou expliquer la pensée (des) autre(s) risque de provoquer une *projection* de (ce que les

---

veut, une tonalité commune à certaines représentations, que le sujet saisirait aussitôt comme leur appartenant à tous. »

[1159] Lévy-Bruhl, *EMSP*, p.64.

[1160] *Carnets*, p.83. Voir également *ibid*., p.117, ainsi que *SNMP*, p. XXXIV (au sujet de la catégorie affective du surnaturel) : « ‘‘Catégorie’’ ne serait pris ici ni au sens aristotélicien ni au sens kantien ».

[1161] *Carnets*, p.99.

anthropologues pensent être) nos façons de penser, sur ces façons de penser autres. Si cette projection conditionne peut-être l'intelligibilité de « l'autre », au sens où il peut être de bonne méthode de projeter du connu sur l'inconnu afin de le connaître – elle menace en tout cas toujours l'altérité de « l'autre », chez qui « le nôtre », ou le prétendu tel, s'invite.

*

En résumé, le langage kantien est à la fois commode et incommode. Commode parce qu'il permet de s'adresser à une large communauté qui le comprend, et incommode parce qu'il est obscur et qu'il peut amener à commettre des contresens. Ces contresens témoignent du fait que ce langage n'exprime pas fidèlement les phénomènes anthropologiques. Une fois l'incommodité du langage kantien démontrée, il devient impératif de s'abstenir de croire que ce langage serait un medium *neutre*, permettant d'exprimer les réalités sociales et culturelles avec une *transparence* et une *probité* comparables à celles du langage mathématique. Les considérations qui suivent se penchent sur cette illusion.

2.2.3. « L'illusion de l'absence d'illusion »

Un système de conventions philosophiques – le lexique kantien, par exemple –, est essentiellement différent des autres systèmes de conventions. En effet, des systèmes de conventions philosophiques différents ne diffèrent pas entre eux de la même manière que les autres systèmes de conventions – par exemple, les systèmes de mesure – diffèrent entre eux : la différence entre l'expression d'un même phénomène culturel au moyen de deux systèmes de conventions différents n'est pas formellement identique à la différence entre l'expression d'une même température en degrés Celsius et en degrés Fahrenheit. En effet, l'expression en degrés Celsius d'une certaine température n'amène pas à apprécier la température exprimée autrement que l'expression de cette même température en degrés Fahrenheit : 10° Celsius = 50° Fahrenheit – la chose dont on mesure la température n'étant pas conçue différemment selon l'échelle de mesure employée ; l'on peut convertir un système de mesure dans un autre, de manière parfaitement fidèle.

L'on ne saurait en dire autant des systèmes de conventions philosophiques : exprimer les choses dans le lexique de Kant, plutôt que dans celui des empiristes, implique de concevoir ces choses différemment. *L'on ne passe pas du lexique de Kant à celui des empiristes, comme l'on passe des degrés Celsius aux degrés Fahrenheit* : l'expression, dans un vocabulaire kantien, de phénomènes culturels, contraint à porter sur ceux-ci un certain regard, différent de celui que l'expression de ce même phénomène, dans un vocabulaire empiriste ou associationniste, amènerait à porter. Le choix d'un certain lexique, plutôt que d'un autre, n'est donc pas *indifférent*, au sens où l'on parle d' « hypothèses

indifférentes »[1162] : par exemple, le choix de parler de « jugements synthétiques *a priori* », comme le font Hubert et Mauss, n'est pas indifférent, dans la mesure où cela mène à des résultats auxquels ne mènerait pas nécessairement un choix contraire, ou un choix différent – comme le choix d'un langage empiriste, par exemple.

Le langage philosophique n'a donc pas la transparence ni la probité du langage mathématique, ou de tout autre système de mesures. Aussi, *il faut déconstruire ce que Bourdieu appelle « l'illusion de l'absence d'illusion »* : critiquer le point de vue naïf sur la langue utilisée par les sciences sociales, selon lequel cette langue rapporterait, de manière neutre et impartiale, ce qu'elle n'exprime pourtant jamais sans le déformer. *Parler la langue de Kant, c'est déformer, de manière kantienne, ce dont on parle*.

Pour prévenir le danger d'une expression des phénomènes sociaux et culturels dans la langue de Kant, il est nécessaire d' « objectiver le sujet de l'objectivation », pour reprendre les termes de Bourdieu, en mettant au jour ce que la pratique de sa discipline doit à « l'inconscient académique »[1163]. En effet, l'« inconscient académique » oblige, dans une certaine mesure, le sociologue et l'anthropologue à penser leurs objets, en leur imposant un vocabulaire institué. La sociologie et l'anthropologie françaises se sont, depuis le début de leur histoire, c'est-à-dire depuis Durkheim, accoutumées à un mode d'expression kantien, qui *permet* d'exprimer certaines choses plutôt que d'autres, qui *oblige* à dire certaines choses plutôt que d'autres, et qui *interdi*t d'exprimer certaines choses. Un exemple seulement, sur lequel nous nous sommes penchés au cours de chapitres précédents : le langage de Kant *interdit* d'exprimer la nécessité des rapports de la logique totémique comme une « nécessité *a posteriori* ». Si l'on ne fait pas subir à ce langage de sérieuses contorsions – comme Lévi-Strauss entreprend de le faire –, l'on ne peut alors pas lui faire dire ce que l'on veut. Le langage de Kant interdit de parler d'une nécessité qui ne serait pas *a priori*. Ainsi, *le langage de Kant n'a rien d'un medium neutre et transparent, dont la diaphanéité serait gage d'objectivité.*

Il faut donc, à son sujet, *se départir de « l'illusion de l'absence de l'illusion »*[1164], c'est-à-dire de l'illusion de la *neutralité* ou de la *transparence* du langage philosophique. En effet, *dire les choses de manière kantienne engage toujours déjà une compréhension, ou une précompréhension, de ces choses que l'on dit*. Par exemple, avec l'affirmation d'Hubert et Mauss selon laquelle les jugements

[1162] Cf. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, p.166-167 : une hypothèse indifférente est une hypothèse à laquelle le scientifique pourrait préférer l'hypothèse contraire, sans que ses résultats s'en trouvent altérés. Par exemple, le physicien fait l'hypothèse selon laquelle la matière est continue ; mais « [il] aurait fait le contraire que ses résultats n'en auraient pas été changés » (p.166).

[1163] Le terme apparaît, par exemple, dans *Science de la science et réflexivité*, p.183, ainsi que dans les *Méditations pascaliennes*, p.143 : « [l']inconscient académique, c'est l'histoire du champ. »

[1164] Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, p.183.

magiques sont des « jugements synthétiques *a priori* presque parfaits », il y va d'une *précompréhension* de la pensée magique, dont on *préjuge* qu'elle consiste à produire des *jugements*, basés sur des *concepts*.

Or, comme le suggère Viveiros de Castro, il y a un « problème » dans cette « identification privilégiée de la faculté de penser au ''système du jugement'' et de la connaissance au modèle de la proposition »[1165] : problème d'un modèle de la pensée et d'un concept de « concept » inadaptés à la pensée indigène et au concept indigène de « concept », puisqu'importés de la tradition philosophique, et non fondés anthropologiquement. À l'origine de ce problème, il y la langue dans laquelle la pensée et le concepts indigènes sont décrits, ou thématisés : loin d'exprimer la nature et le fonctionnement de la pensée magique, l'usage du lexique kantien aboutit plutôt à projeter, sur cette pensée, sans doute indûment, des concepts qui ne se trouvent pas ailleurs que dans ce lexique lui-même.

Dire les choses de manière kantienne engage donc une compréhension, ou une précompréhension, de ces choses. Peut-être même peut-on soutenir que *dire les choses de manière kantienne, c'est dire des choses kantiennes*. Le vocabulaire de Kant permettrait seulement d'exprimer des choses kantiennes : il ne permettrait pas, par exemple, d'exprimer une pensée autre qu'une pensée qui se *représente* les choses, qui formule des *jugements* de connaissance au moyen de *concepts*, etc. Il ne serait pas possible de faire usage du lexique kantien pour exprimer autre chose que ce que Kant voulait dire à travers lui.

Prenons un autre exemple : même lorsque Lévy-Bruhl distingue soigneusement sa « catégorie affective du surnaturel » des catégories kantiennes de l'entendement, l'usage qu'il fait du terme kantien de « catégorie » le rend prisonnier de la pensée kantienne. Quel que soit, en effet, le contenu de sa « catégorie affective du surnaturel » – reste que derrière l'usage du concept de « catégorie », se dissimule sans doute une certaine précompréhension, kantienne, du rapport de l'esprit à la réalité – rapport dont on préjuge qu'il est médiatisé par les catégories, quelles qu'elles soient. En utilisant le terme kantien de « catégorie », et bien qu'il s'emploie ardemment à distinguer le sens qu'il donne à ce terme de celui de Kant, Lévy-Bruhl participerait donc, dans une certaine mesure, d'une précompréhension kantienne de l'esprit et de son rapport à la réalité.

*

En résumé, la déconstruction de « l'illusion de l'absence d'illusion », à laquelle enjoint Bourdieu, passe par le fait de voir, dans ce langage kantien, qu'emploient les sociologues et

[1165] *Métaphysiques cannibales*, p.45. – Comme le dit encore Viveiros de Castro, il s'agit là de la « fiction » qui « consiste à prendre les idées indigènes comme des concepts » (*Ibid*., p.159*sq*.). Ce que conteste Viveiros de Castro, en qualifiant cette approche théorique de « fiction », « c'est l'idée implicite selon laquelle la proposition doit continuer à servir de prototype de l'énoncé rationnel et d'atome du discours théorique » (*ibid*., p.46).

anthropologues français depuis Durkheim – autre chose que le medium neutre et transparent d'expression des phénomènes sociaux et culturels.

Dès lors, cela impose de considérer que le lexique kantien n'est pas seulement un lexique commode : il véhicule une compréhension, ou une précompréhension, des phénomènes qu'il offre d'exprimer. D'où cette question, que nous nous poserons à présent : dans quelle mesure l'usage du lexique kantien – celui de Durkheim, de Lévi-Strauss, etc. – recèle-t-il une adhésion au kantisme de la part de ceux qui en font usage ? Peut-on parler la langue de Kant, pour cette seule raison qu'elle serait commode, mais sans adhérer aucunement à la doctrine kantienne ?

2.3. *Illusio* et allégeance au kantisme

Le fait que les sociologues et anthropologues français fassent un usage régulier des termes du lexique kantien ne suffit pas à trancher la question de savoir s'ils adhèrent, ou non, au kantisme. En effet, de même que l'on peut ne pas être kantien, tout en s'exprimant dans son langage, l'on peut être kantien, sans s'exprimer dans son langage[1166].

En affirmant cela, nous ne voulons pas dire que les anthropologues français ne seraient pas kantiens – au contraire, nous avons plusieurs fois essayé de démontrer, au cours de ce travail, que certains, en quelque mesure, l'étaient ; de plus, nous dresserons, dans notre prochain chapitre, le portrait des ‘‘anthropologues kantiens’’.

En affirmant cela, nous voulons seulement dire que l'usage qu'ils font du vocabulaire kantien n'implique en rien le fait qu'ils soient kantiens. Autre chose est de faire *le choix* d'exprimer certains phénomènes dans un certain lexique, et autre chose est d'adhérer à la doctrine philosophique pour l'expression de laquelle celui-ci a été forgé. Pas plus que l'on ne saurait garantir avec certitude qu'un individu qui mesure en toises, pieds et pouces, est un Anglais, ou un partisan de la monarchie

[1166] Le fait que l'on puisse être kantien sans s'exprimer de manière kantienne est démontré par l'anthropologie, à chaque fois que celle-ci observe des homologies entre « nos » philosophies et les philosophies « indigènes ». Par exemple, d'après Viveiros de Castro, la structure des cosmologies amazoniennes évoque la distinction platonicienne entre le monde des essences et le monde des apparences, quand bien même elle n'est sans doute pas exprimée dans le lexique platonicien des Formes, des Idées, etc. (cf. *op.cit.*, p.60*sq*.). Un rapprochement similaire avec le platonisme est suggéré par Lévi-Strauss (*AS*, p.216). – Des considérations de ce genre amènent à estimer qu'une doctrine philosophique est indépendante du système conceptuel dans lequel elle est exprimée. Cependant, Viveiros de Castro conclut que si « les cosmologies amazoniennes » sont « riches en ressemblances équivoques avec la distinction entre monde des essences et monde des apparences » – ce qui en favorise une « lecture platonisante » –, néanmoins, « ce platonisme indien n'est qu'apparent » (p.60). Autrement dit, *seul Platon pense comme Platon.*

parlementaire anglaise – l'on ne peut inférer de l'usage qu'ils font du vocabulaire kantien, la philosophie des anthropologues. *Parler comme Kant*[1167] *n'implique pas de penser comme Kant*. De même, le fait de compter comme un Anglais ne permet aucune déduction solide et certaine, quant à la nationalité de celui qui compte.

En utilisant le lexique kantien, les anthropologues français manifestent leur adhésion aux règles qui prévalent dans le champ de l'anthropologie française – ce que Bourdieu appelle le « *nomos* »[1168] d'un champ –, mais non leur adhésion au kantisme. Ils décident de parler le langage de Kant – condition d'un engagement dans le champ de l'anthropologie française – mais cela ne fait pas d'eux, *de facto*, des sectateurs du kantisme. Ils manifestent seulement le fait qu'ils partagent l'*illusio* du champ de l'anthropologie – « *illusio* », au sens bourdieusien, d'une *croyance aux présupposés* du champ, d'une *acceptation de ses règles*, et d'un *investissement dans le jeu* ouvert par celui-ci[1169].

S'engager dans un champ, partager une *illusio*, ce n'est pas adhérer à une doctrine. En effet, l'*illusio* « n'est pas de l'ordre des principes explicites, des thèses que l'on pose et que l'on défend, mais de l'action, de la routine, des choses que l'on fait, et que l'on fait parce qu'elles se font et que l'on a toujours fait ainsi. »[1170] Elle est donc différente de la philosophie, dont les principes sont explicites, et à laquelle l'on adhère explicitement. L'*illusio* est de l'ordre de « la routine » : ainsi, l'on ferait usage du lexique kantien parce que *c'est l'usage*, et qu'il n'est pas question d'interroger cet usage. Sous ce rapport, le kantisme des anthropologues français consisterait en une « routine » – celle d'employer son lexique – et non en un ensemble de thèses, posées explicitement, et auxquelles il faudrait adhérer.

*

Pour démontrer que le choix du lexique de Kant n'implique pas l'adhésion à sa doctrine, l'on peut souligner que le sens que les anthropologues confèrent aux concepts kantiens n'est jamais strictement orthodoxe. Pour illustrer cela, nous prendrons l'exemple du concept de « schème » que Lévi-Strauss emprunte sans doute à Kant, mais dont le sens est « assez lâche », comme le souligne Descola :

> « En quoi consiste ce « schème conceptuel » qui serait la clé de l'articulation entre l'intelligible et l'empirique ? Lévi-Strauss emploie ici cette notion dans un sens philosophique assez lâche, à l'évidence dérivé de la théorie kantienne du schématisme transcendantal entendue comme méthode pour penser la relation entre le concept et l'objet

[1167] Cf. Mauss, ''Les Civilisations, éléments et formes'', in *Œuvres 2*, p.478 : une civilisation comprend « ''raison pure'', ''raison pratique'', ''force de jugement'' *pour parler comme Kant* » (nous soulignons).

[1168] Le « *nomos* » définit « le pensable et l'impensable, le prescrit et le proscrit » au sein d'un champ : il est « la matrice de toutes les questions pertinentes » (*Méditations pascaliennes*, p.140).

[1169] Pour le dire en une phrase, « l'*illusio* » désigne « l'adhésion immédiate à la nécessité d'un champ » (Bourdieu, *ibid.*, p.147).

[1170] Bourdieu, *ibid.*, p.147.

concret auquel il s'applique. On peut imaginer qu'en usant de ce terme Lévi-Strauss vise les propriétés médiatrices, synthétiques et dynamiques du schématisme transcendantal, sans pour autant admettre la définition restrictive que Kant en donne. Sa conception est probablement plus proche de celle de Piaget, elle-même inspirée de Kant, pour qui le schème est une représentation interne d'une classe de situations permettant à l'organisme d'agir de façon cohérente et coordonnée chaque fois qu'il confronte des situations analogues. »[1171]

Même s'il est hérité du kantisme, le sens du concept de « schème » chez Lévi-Strauss est en réalité bien éloigné de celui que lui confère Kant. En effet, la théorie du » schématisme », telle qu'elle est exposée dans la *Critique de la raison pure*, permet de concevoir la possibilité d'une application des catégories aux phénomènes par la détermination transcendantale du temps, dont l'homogénéité, d'un côté, à la *catégorie*, et, de l'autre côté, au *phénomène*, rend possible l'application de celle-ci à celui-là. Or, ce entre quoi le schème lévi-straussien s'intercale, ce ne sont pas la *catégorie* et le *phénomène*, comme chez Kant – ce sont la *praxis* et les *pratiques*. Il s'agit là d'une déviation par rapport au kantisme, puisque chez Kant, la figure de la « particularisation » (ou de la « présentation [*Darstellung*] ») des concepts *pratiques* n'est pas le *schème* mais le *type*[1172], qui est fourni par l'entendement, non par l'imagination.

Cet exemple du « schème conceptuel » illustre le fait que les termes du lexique kantien sont souvent détournés du sens que Kant leur attribuait : on ne saurait donc déceler chez les anthropologues une quelconque « allégeance au kantisme », pour reprendre le mot de Stoczkowski que nous avions cité dans l'introduction générale de notre travail.

*

En conclusion, en passant du champ philosophique au champ anthropologique, le kantisme se voit déchu de sa prétention à la vérité : il n'est plus discours philosophique, mais lexique commode, permettant de traduire les phénomènes culturels dans des termes connus du plus grand nombre. C'est un système de conventions que les sociologues et les anthropologues français, depuis Durkheim, ont choisi

[1171] *Par-delà nature et culture*, p.180-181. Descola commente ici ce texte de Lévi-Strauss : « nous croyons qu'entre *praxis* et pratiques s'intercale toujours un médiateur, qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles » (*PS*, p.173).

[1172] Ce n'est pas le *schème* parce qu'on ne peut pas avoir l'intuition du bien moral, et que la temporalisation de l'Idée de liberté entrerait en contradiction avec ce qui constitue l'essence de celle-ci. Dans le domaine de la pratique, l'intermédiaire entre la particularité empirique et l'universalité du concept n'est pas le temps, mais la forme de la conformité à la loi, qui est homogène à la raison théorique et à la raison pratique. – Pour une analyse détaillée de la ''Typique de la faculté de juger pratique pure'' (*CRPr*, I, 1, 2), voir les analyses très claires de Renaut dans *Kant aujourd'hui*, p.297*sq*., dont nous nous servons ici.

d'adopter. Tel que nous venons de l'étudier, le kantisme n'est donc pas une philosophie, à laquelle l'usage de son vocabulaire condamnerait à adhérer : de l'usage que les auteurs que nous étudions en font, l'on ne peut ni déduire qu'ils sont kantiens, ni qu'ils ne le sont pas.

Tel est le premier « effet de champ » sur le kantisme : *théorie philosophique, dans le champ philosophique, il devient langage commode, dans le champ de l'anthropologie*.

Cet « effet de champ » n'est pas le seul. Dans le champ de l'anthropologie française, le kantisme ne sert pas seulement de lexique commode. Il est également utilisé comme un document ethnographique : *théorie philosophique, dans le champ philosophique, il devient un document ethnographique, dans le champ de l'anthropologie française*.

Ces deux « effets de champ » sur le kantisme que nous visons – le kantisme comme lexique commode et le kantisme comme document ethnographique – ont ceci de commun, qu'ils déchoient le discours kantien de sa prétention à la vérité et à l'objectivité, dont il se targue dans le champ de la philosophie.

3. Le kantisme comme document

3.1. L'objectivité philosophique en question

Il ressort des analyses, que nous avons menées ci-dessus, des frontières du champ anthropologique, que pour favoriser une saine pratique de l'anthropologie, la philosophie doit être maintenue à l'écart – et ce parce qu'elle risque de la *contagier* : puisque la philosophie souffre d'un défaut de scientificité, cette contagion causerait une perte en scientificité de l'anthropologie elle-même.

En effet, *les anthropologues français ne considèrent pas la philosophie comme un discours capable de dire la vérité sur le monde et sur l'homme*. Trois raisons, principalement, expliquent ce manque d'*objectivité* et de *capacité à dire le vrai* (qui n'est pas l'apanage de la philosophie kantienne).

Premièrement, Durkheim et Lévi-Strauss rejettent les « prénotions » des philosophes pour les mêmes raisons – à savoir qu'elles sont le fruit de l'*introspection* plutôt que de l'*observation*[1173].

[1173] Cf. Lévi-Strauss, *TT*, p.61 : « … pour atteindre le réel il faut d'abord répudier le vécu, quitte à le réintégrer par la suite dans une synthèse objective dépouillée de toute sentimentalité ». – En affirmant que « le vécu » n'est pas le point de départ des analyses mais, à la rigueur, le point d'arrivée, Lévi-Strauss se montre très durkheimien. Cf. Durkheim, ''Apports de la sociologie à la psychologie et à la philosophie'' (1909), in *Textes 1*, p.184-185 : « le sociologue ne s'est pas complètement acquitté de sa tâche tant qu'il n'est pas descendu dans le for intérieur des individus afin de rattacher les institutions

Deuxièmement, la philosophie kantienne a été élaborée pour comprendre les conditions de « notre » représentation, et que, par conséquent, elle n'est pas en mesure de rendre compte d'une « mentalité » qui n'obéit pas aux mêmes conditions que la nôtre. Telle est la raison du rejet par Lévy-Bruhl de la philosophie kantienne pour décrire la « mentalité prélogique » : elle en est trop *éloignée*, pour en faire la théorie objective. Du point de vue de Lévy-Bruhl, il faut donc substituer à la théorie kantienne de la *représentation* la théorie de la *participation*, afin de comprendre une autre mentalité que la nôtre.

Troisièmement, toute théorie philosophique, en tant qu'elle est une *théorie*, est nécessairement éloignée de ce dont elle fait la théorie. Selon Lévi-Strauss, l'absence d'objectivité est le lot de toute théorie philosophique quelle qu'elle soit. De ce point de vue, la théorie de la participation défendue par Lévy-Bruhl n'est pas une meilleure théorie que celle de Kant : « indigène ou occidentale, la théorie n'est jamais qu'une théorie. »[1174]

D'une part, en effet, il s'agit dans les deux cas d'une de « nos » théories (et non d'une théorie indigène) : elle n'est donc pas moins éloignée de la pensée qu'elle théorise que celle de Kant. Elle doit donc être repoussée, mais ni plus ni moins que les théories indigènes elles-mêmes. Durkheim et Mauss assuraient déjà que l'on ne peut pas accepter les explications que donnent les indigènes de leurs manières de penser et d'agir lorsqu'ils les prennent pour objet de réflexion[1175]. Pour Lévi-Strauss, l'écart n'est pas moins grand, lorsqu'il s'agit d'une de nos théories que lorsqu'il s'agit d'une théorie indigène, entre ce que l'on croit que l'on sait et ce que l'on sait effectivement :

> « [La] théorie indigène est dans une relation beaucoup plus directe avec la réalité indigène que ne le serait une théorie élaborée à partir de nos catégories et de nos problèmes. C'était donc un très grand progrès, au moment où il [*sc*. Mauss] écrivait, que d'attaquer un problème ethnographique à partir de sa théorie néo-zélandaise ou mélanésienne, plutôt qu'à l'aide de notions occidentales comme l'animisme, le mythe ou la participation. Mais, indigène ou occidentale, la théorie n'est jamais qu'une théorie. Elle offre tout au plus une voie d'accès,

---

dont il rend compte à leurs conditions psychologiques. À la vérité l'homme est, pour nous, moins un point de départ qu'un point d'arrivée. »

[1174] Lévi-Strauss, *IOMM*, in Mauss, *SA*, p. XXXIX. – Notons au passage, pour prévenir toute confusion, que *la théorie lévy-bruhlienne de la participation n'est pas une théorie indigène : c'est une théorie occidentale sur la pensée indigène*.

[1175] C'est la raison pour laquelle Durkheim contredit, par exemple, les explications que les Arunta eux-mêmes donnent du caractère sacré des *churinga* (cf. *FEVR*, p.173). Cf. sur ce point Stoczkowski, *La Science sociale comme vision du monde*, p.254-255. – Mauss affirme de même que « [le] ‘‘sauvage’’ est très souvent le dernier à savoir exactement ce qu'il pense et ce qu'il fait » (‘‘Métier d'ethnographe, méthode sociologique’’, in *Œuvres 3*, p.369.)

car ce que croient les intéressés, fussent-ils fuégiens ou australiens, est toujours fort éloigné de ce qu'ils pensent ou font effectivement. »[1176]

D'autre part, parce que la philosophie consiste en un travail de *conscientisation* et de *rationalisation* de phénomènes par nature *inconscients* – à savoir, les phénomènes de pensée en général –, ces phénomènes dont elle veut faire la théorie se dérobent immanquablement à son regard. Une table des catégories comme celle de Kant, par exemple, rate toujours, et nécessairement, ce dont elle se veut la représentation fidèle :

> « Certaines cultures se sont en effet livrées, sur leurs propres institutions sociales, à un véritable travail de mise en catégories. Elles en ont fait le système, sans que ce système puisse prétendre, sous prétexte de son origine indigène, à représenter fidèlement une réalité que sa nature inconsciente et collective peut aussi bien dérober à l'analyse du sujet qu'à celle de l'observateur. (…) La Logique de l'Ecole fut l'œuvre d'hommes qui pensaient, et qui ont cru découvrir les lois auxquelles leur propre pensée obéissait. Or, le fait que, dans certains cas, la pensée se déroule d'une façon conforme aux modèles de la logique classique (…) n'empêche pas – nous le savons aujourd'hui – que, dans la grande majorité des cas, la pensée ne procède selon des lois très différentes, qu'une observation plus attentive a permis de déterminer. »[1177]

Lévi-Strauss déchoue donc la philosophie de sa prétention à l'objectivité. Mais il ne s'agit pas tant d'une critique, à proprement parler, de la philosophie, que d'un « effet de champ » : en effet, du point de vue de l'anthropologie, considérée comme champ, la prétention à l'objectivité doit être réservée à l'anthropologie. La séparation entre l'anthropologie, d'une part, et la philosophie de Kant, d'autre part – séparation que nous avons analysée ci-dessus –, équivaut à un rejet, *hors du champ de l'objectivité scientifique*, de cette dernière.

La raison en est que l'objet de l'anthropologie, ce sont les phénomènes *inconscients*[1178] ; le travail de *conscientisation par l'écriture*, en quoi consiste la philosophie, est donc inapte à se saisir de

---

[1176] Lévi-Strauss, *IOMM*, in Mauss, *SA*, p. XXXIX. – C'est de Boas que Lévi-Strauss hérite ce rejet de la théorie, ou de la conscientisation des phénomènes culturels. Cf. *AS*, p.334 : « un groupe de phénomènes se prête d'autant mieux à l'analyse structurale que la société ne dispose pas d'un modèle conscient pour l'interpréter ou le justifier. » Cf. également *AS II*, p.85 (il faut « pousser l'investigation au-delà des bornes de la conscience »), et *AS II*, p.344 : « [la] conscience apparaît ainsi comme l'ennemie secrète des sciences de l'homme ».

[1177] Lévi-Strauss, *SEP*, p.128-129.

[1178] Cf. Lévi-Strauss, *AS*, p.31 : « l'ethnologie tire son originalité de la nature inconsciente des phénomènes collectifs ».

ce genre de phénomènes. L'incapacité de l'écriture à reproduire fidèlement son objet et à l'expliquer, est soulignée depuis Durkheim[1179].

*

Mais alors, si, dans le champ de l'anthropologie, la philosophie n'a pas pour fonction de produire un discours objectif sur les phénomènes, collectifs et inconscients, dont s'occupe l'anthropologie, quelle peut bien être sa fonction ? – Dans les lignes qui suivent, nous chercherons à établir que dans le champ de l'anthropologie, *la philosophie kantienne n'est pas considérée comme une philosophie, mais comme un document*.

3.2. Le kantisme comme document ethnographique et comme mythe (Lévi-Strauss)

Pour produire un discours objectif sur les phénomènes culturels, l'anthropologie n'envisage pas de s'appuyer sur la théorie philosophique. Une théorie philosophique est une théorie ; et comme toute théorie, elle a, dit Lévi-Strauss, « une immense valeur comme *document ethnographique* », mais elle « n'est pas autre chose qu'une théorie. »[1180] Dans le champ de l'anthropologie, une théorie philosophique n'a pas de valeur en tant qu'elle est une théorie, mais en tant qu'elle documente sur la manière dont une certaine société, à une certaine époque, se pose des problèmes et tâche de les résoudre. Une théorie philosophique n'a pas de valeur en tant qu'elle apporterait une solution *satisfaisante* ou *vraie* aux problèmes qu'elle se pose : elle renseigne sur les solutions apportées à ces problèmes – que ces solutions soient satisfaisantes ou non.

Ainsi, à une conception de la philosophie comprise, dans le champ philosophique, comme *discours prétendant à l'objectivité et à la vérité*, le champ anthropologique substitue une conception de la philosophie comme *document ethnographique*. C'est sous cet angle que Lévi-Strauss veut bien s'intéresser, par exemple, à la philosophie de Sartre – en la considérant comme un « document ethnographique », et non comme une théorie philosophique : « [pour] l'ethnologue (…), cette philosophie représente *(comme toutes les autres)* un *document ethnographique* de premier ordre, dont l'étude est indispensable si l'on veut comprendre la mythologie de notre temps »[1181].

La philosophie de Sartre, et la philosophie en général, sont intéressantes en tant, seulement, que documents ethnographiques. Un document ethnographique ne fournit pas une *explication* des

[1179] Par exemple, dans le *Suicide*, p.140-141, Durkheim explique que l'on ne peut tirer des documents *écrits* (lettres, journaux intimes, etc.) du suicidé l'explication exacte de la cause de son suicide.

[1180] *IOMM*, in Mauss, *SA*, p. XXXIX ; nous soulignons.

[1181] *PS*, p.330 ; nous soulignons.

phénomènes inconscients, mais un *témoignage* de la manière dont ils sont conscientisés et rationalisés au sein d'une culture ou d'une civilisation. Ce dont témoigne un document ethnographique, ce peut être de vérités tout autant que d'erreurs : la question de savoir si les théories philosophiques qui servent de documents ethnographiques à l'anthropologie sont vraies ou fausses, satisfaisantes ou insatisfaisantes, est donc dénuée de sens. Pas plus que l'anthropologue ne s'intéresse à un système de représentations indigène dans le but de savoir s'il est vrai, si les indigènes ont raison ou tort – il ne s'intéresse à un système philosophique dans le but de savoir s'il est vrai ou faux. Dans le champ de l'anthropologie, Kant n'a ni tort ni raison : il est seulement le témoin de la manière dont son époque pose certains problèmes, et d'une manière possible de leur apporter une solution.

*

De la philosophie de Sartre, Lévi-Strauss dit, dans la citation que nous avons rapportée ci-dessus, qu'elle permet de « comprendre la mythologie de notre temps ». La philosophie n'est pas du côté de la science, mais du mythe. En considérant la philosophie comme un document ethnographique nous permettant de « comprendre la mythologie de notre temps », Lévi-Strauss en vient donc, peu ou prou, à considérer la philosophie comme un *mythe* – ce qui implique de transférer à celle-ci les propriétés de celui-là.

Trois propriétés, notamment, font bien voir les enjeux et les difficultés qu'il y a à *considérer la philosophie comme un mythe*. Considérer la philosophie comme un mythe, c'est, d'une part, considérer que pas plus que le mythe, elle ne nous apprend quelque chose au sujet monde ; c'est, d'autre part, estimer que pas plus que le mythe, elle n'est un discours vrai ou faux ; enfin, c'est prétendre qu'à l'instar des mythes, elle n'a pas d'auteur. Détaillons ces trois points.

Premièrement, l'*objet* d'un mythe n'est pas de dire quelque chose au sujet du monde, selon Lévi-Strauss :

> « [Les] mythes ne disent rien qui nous instruise sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée. (…) En revanche, les mythes nous apprennent beaucoup sur les sociétés dont ils proviennent, ils aident à exposer les ressorts intimes de son fonctionnement, éclairent la raison d'être de croyances, de coutumes et d'institutions dont l'agencement paraissait incompréhensible de prime abord ; enfin et surtout, ils permettent de dégager certains modes d'opération de l'esprit humain, si constants au cours des siècles et si généralement répandus sur d'immenses espaces, qu'on peut les tenir pour fondamentaux… »[1182].

Considérer la philosophie comme un mythe, cela revient donc à estimer qu'elle ne nous apprend rien sur le monde. Elle permet d'objectiver ou de rendre manifestes certaines lois de la pensée humaine,

[1182] *HN*, p.571.

mais non les lois de la nature[1183]. Dès lors, on pourrait en conclure que d'un point de vue structuraliste, la philosophie, à l'instar des mythes, ne parle que d'elle-même – ce qui n'est pas complètement faux. La philosophie est un discours de l'esprit sur lui-même, et non un discours sur la réalité qui se tient en-dehors de l'esprit. Ainsi, selon Ricœur, l'*explication structurale*, qu'il oppose à la *compréhension herméneutique*, postule que « le texte n'a pas de dehors ; il n'a qu'un dedans »[1184].

Certes, l'explication structurale repose toujours sur une « règle d'immanence »[1185]. Mais les mythes, la philosophie, et l'ensemble des documents ethnographiques ont malgré tout un dehors, puisqu'ils nous en apprennent sur les sociétés dont ils proviennent, et, à leur manière, sur les lois de l'esprit humain en général[1186] : c'est ce qu'affirme le texte de Lévi-Strauss cité à l'instant.

Deuxièmement, puisque les mythes ne disent rien au sujet du monde, on ne doit pas se demander, à leur sujet, s'ils sont *vrais ou faux*. D'un point de vue structuraliste, la valeur d'un mythe n'est pas définie, comme elle l'est pour la tradition exégétique, par sa vérité, mais par *la loi de ses transformations*[1187]. La philosophie, considérée comme un mythe, n'est donc pas un discours vrai, non plus qu'un discours faux – mais un discours qui transforme d'autres discours.

Appliquons cela au cas de la *Critique de la raison pure* : la *Critique de la raison pure* n'est pas une version plus autorisée qu'une autre du kantisme ; elle ne représente pas une meilleure version du kantisme – tout de même que le mythe d'Œdipe, tel quel Freud l'a construit, n'en donne pas une version moins bonne, ou moins authentique, que celle de Sophocle, selon Lévi-Strauss[1188]. On pourrait alors comprendre l'ensemble des versions du kantisme comme un *groupe*, c'est-à-dire une classe de

---

[1183] Cette affirmation doit être nuancée, toutefois, en raison du fait que pour Lévi-Strauss, l'esprit est soumis aux mêmes lois de la nature que la nature elle-même : l'esprit est une chose parmi les choses. Pour une analyse plus détaillée de cette thèse, nous renvoyons à notre chapitre 5.

[1184] Ricœur, *Du Texte à l'action*, p.163.

[1185] *Ibid.*, p.186.

[1186] Lévi-Strauss s'opposerait tout autant, sur ce point, à Foucault, pour qui « le structuraliste, quand il étudie les mythes ou la littérature, ne demande pas à ces mythes ou à cette littérature ce qu'ils peuvent traduire ou exprimer de la mentalité d'une civilisation ou de l'histoire d'un individu » (''Revenir à l'histoire'', in *Dits et Écrits, I*, p.1148 ; sur la notion foucaldienne de *document*, cf. également *L'Archéologie du savoir*, p.13-15). – Lévi-Strauss ne dirait pas que les mythes expriment quelque chose au sujet d'une « mentalité » – mais ils expriment bien quelque chose au sujet de l'esprit et de ses opérations.

[1187] Cf. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, p.158 : « Valeur qui n'est pas définie par leur vérité, qui n'est pas jaugée par la présence d'un contenu secret ; mais qui caractérise (…) leur possibilité de transformation… ».

[1188] Cf. Lévi-Strauss, *AS*, p. 249 : « [on] n'hésitera donc pas à ranger Freud, après Sophocle, au nombre de nos sources du mythe d'Œdipe. Leurs versions méritent le même crédit que d'autres, plus anciennes et, en apparence, plus ''authentiques''. »

transformations – tout de même que Lévi-Strauss comprend le mythe comme un groupe composé de l'ensemble de ses versions[1189], et régi par une loi de composition interne.

Troisièmement, et conséquemment, considérer la philosophie comme un mythe, c'est considérer qu'*elle n'a pas d'auteur*. Lévi-Strauss soutient, en effet, que le concept de « mythe » ne subsume pas un mythe seulement, produit par un individu seulement – mais l'ensemble des versions de ce mythe. Le propre des mythes, c'est qu'il n'en existe pas de versions premières, *originaires* ou *originales*, parce que les mythes « n'ont pas d'auteurs »[1190] : ils naissent de la transformation de mythes de communautés voisines. Certes, il y a bien, à l'origine des mythes, un auteur *individuel* – mais dont l'originalité et le style personnel s'effacent progressivement : « tout mythe doit, en dernier ressort, prendre son origine dans une création individuelle. Cela est vrai sans doute, mais, pour passer à l'état de mythe, il faut précisément qu'une création ne reste pas individuelle… »[1191]. Puisque le mythe n'a pas d'auteur, il n'y en a donc pas de version qui soit meilleure ou moins bonne qu'une autre – Lévi-Strauss définissant « chaque mythe par l'ensemble de toutes ses versions »[1192]. Telle est, très rapidement résumée, la théorie lévi-straussienne du mythe, que Mauss, du reste, avait anticipée[1193]: le mythe n'a ni auteur, ni version originale.

Or, à première vue, cette caractérisation du mythe rend inacceptable l'hypothèse d'une homologie formelle entre le mythe et le texte philosophique : il serait absurde de prétendre que les textes de Kant n'ont pas d'auteur[1194] ; de plus, nous disposons bien d'une *version originale* du texte kantien, qui peut donc être considérée comme *la bonne version*.

[1189] « Nous proposons (…) de définir chaque mythe par l'ensemble de toutes ses versions » (*ibid*.).

[1190] Lévi-Strauss, *CC*, p.26.

[1191] Lévi-Strauss, *HN*, p.560 ; cf. également *AS*, p.233.

[1192] *AS*, p.249.

[1193] Mauss anticipe sur la théorie lévi-straussienne du mythe, lorsqu'il esquisse une méthode pour étudier les contes : « [on] ne cherchera pas le texte original, *parce qu'il n'en existe pas* (…) ; mais on s'efforcera de recueillir toutes les variantes d'un même thème, en ajoutant tous les commentaires possibles » (*ME*, p.174). Cf. également *ibid*., p.351 : « [ne] jamais chercher la version originelle, noter toutes les versions. »

[1194] À cet égard, relevons que Kant se montrait très attaché au droit de la propriété intellectuelle et au respect des droits d'auteur. Dans son article paru en 1785 ''De l'illégitimité de la contrefaçon des livres'', il affirme que même si l'éditeur « *aliène* l'œuvre de son auteur en la livrant au public » (''De l'illégitimité de la contrefaçon des livres'', AK. VIII, 82, tr.fr., p.169), cela n'implique pas qu'on en puisse faire une contrefaçon. Il y affirme également que « l'auteur conserve la propriété de ses pensées » (*ibid*., AK. VIII, 79, tr.fr., p.165). Dès lors qu'est juridiquement reconnu un droit de la propriété intellectuelle, des *transformations* des textes philosophiques du type de celles qui sont opérées par la pensée mythique s'apparenteraient à des *contrefaçons*.

Mais nous pouvons répondre, d'une part, qu'il n'est pas évident de considérer qu'il existe *une* version originale de la *Critique de la raison pure*, puisque la *Critique*, c'est tout autant la version de 1781 que celle de 1787 : s'il y a deux versions originales, qui diffèrent entre elles, c'est qu'il n'y a pas de version originale. D'autre part, Kant est certes l'auteur de son œuvre, mais non l'auteur du kantisme. La distinction entre le nom propre « Kant » et le nom commun « kantisme » recoupe celle que fait Foucault entre, d'un côté, l'auteur à qui l'on attribue la paternité d'un livre, d'une théorie, etc., et, d'un autre côté, l'auteur comme « fondateur de discursivité »[1195] – c'est-à-dire l'auteur en tant qu'il produit la possibilité de produire d'autres textes. En tant que « fondateur de discursivité », Kant n'est pas l'auteur du kantisme.

En fin de compte, pour reprendre une distinction faite par Descombes, les écrits de Kant peuvent être considérés comme de l'*esprit objectivé*, au sens où cette pensée s'est extériorisée dans des écrits qui témoignent de sa pensée : le « statut impersonnel de l'esprit est engendré par la transition de l'acte producteur au produit, de l'opération au résultat : ce résultat se *détache*. (…) Il est donc possible d'étudier l'esprit sous une forme impersonnelle. »[1196] Mais au moment où les anthropologues français produisent leur œuvre, le kantisme n'est pas seulement de l'*esprit objectivé* : il peut être considéré comme de l'*esprit objectif*, c'est-à-dire comme un ensemble de représentations collectives qui n'appartiennent, en propre, à personne[1197]. Le kantisme, et la philosophie en général, peuvent donc être libérés de leur dépendance à l'auteur. C'est comme « pensée anonyme » que les anthropologues les considère.

*

Affranchie de sa dépendance à l'auteur et à l'autorité de l'auteur, la philosophie, dans le champ de l'anthropologie, peut finalement être comprise comme une « pensée anonyme ». Cette qualification s'avère fructueuse, puisqu'elle ouvre la possibilité des *comparaisons anthropologiques* : à la pensée anonyme des sociétés indigènes, l'on peut comparer la pensée anonyme de nos sociétés – qui n'est autre qu'une pensée déliée, par analogie avec le mythe, de sa dépendance à l'auteur.

[1195] Foucault, ''Qu'est-ce qu'un auteur ?'', in *Dits et Écrits, I*, p.832.

[1196] Descombes, *Les Institutions du sens*, p.283.

[1197] Cf. Descombes, *ibid.*, p.289 : « l'*esprit objectivé* correspond au fait que nous vivons dans un monde que d'autres ont habité avant nous (ces autres nous sont d'abord étrangers). En revanche, l'*esprit objectif* est le contraire : ce n'est pas la trace des absents dans notre champ de perception, c'est la présence du social dans l'esprit de chacun. »

3.3. Le kantisme comme « pensée anonyme » : réponse à Goody

En s'affranchissant de sa dépendance et de son appartenance à un auteur, une philosophie devient une « pensée anonyme »[1198], pour employer une expression de Lévi-Strauss. Le kantisme, considéré indépendamment de Kant, devient une « pensée anonyme », à laquelle la « pensée anonyme » des sociétés que l'anthropologie étudie peut être comparée. Le fait de considérer le kantisme comme une « pensée anonyme » permet à l'anthropologie d'échapper à une critique importante, que Goody, notamment, dans *La Raison graphique*, a formulée à l'encontre de l'école française de sociologie d'obédience durkheimienne, ainsi qu'à l'encontre du structuralisme de Lévi-Strauss.

La critique de Goody est la suivante : il reproche aux anthropologues français de « présupposer, *par opposition à la nôtre*, une ''philosophie indigène'' globale unique »[1199]. Selon Goody, les comparaisons anthropologiques entre « Eux » et « Nous » seraient des comparaisons asymétriques entre une pensée anonyme, et une pensée signée. Il reproche aux anthropologues français d'appréhender la pensée des sociétés indigènes comme une « pensée anonyme », et de réserver ce traitement à ces sociétés seulement : c'est seulement dans nos sociétés qu'il se rencontrerait des individus-auteurs et des « intellectuels », c'est-à-dire des « individus engagés dans l'exploration créatrice de la culture »[1200].

Goody soutient que le structuralisme « implique qu'on ne considère pas du tout de la même manière les expressions orales et les processus cognitifs dans les sociétés ''simples'' et dans les sociétés ''avancées'', dans les ''autres'' cultures et dans la nôtre, quand par exemple il s'agit du ''mythe'' et non de la ''poésie'' ou d'autres formes littéraires. »[1201] Bazin et Bensa font ce commentaire très tranchant : l'« analyse structurale se donne comme objet d'un côté l'ensemble des mythes bororo, de l'autre les œuvres de Bernanos »[1202]. Elle comparerait donc des choses qui ne sont absolument pas comparables : d'un côté une pensée collective et anonyme, d'un autre côté une pensée individuelle, et signée.

En plus d'être une « pensée anonyme », la pensée des sociétés indigènes telle que l'appréhende l'anthropologie française serait, selon Goody, une pensée vue comme *uniforme* et *homogène* : tous les individus des sociétés indigènes penseraient de la même manière, à la différence de nos sociétés, dans lesquelles les individus peuvent exprimer leur singularité[1203]. Selon Goody, les anthropologues en

---

[1198] Lévi-Strauss, *HN*, p.559.

[1199] *La Raison graphique*, p.39 ; nous soulignons.

[1200] *Ibid.*, p.62.

[1201] *Ibid..*, p.69.

[1202] Bensa, *La Fin de l'exotisme*, p.107.

[1203] Nous renvoyons aux formules que nous avons déjà citées de Berger et Luckmann, qui disent s'inscrire dans la lignée de la théorie durkheimienne du social. Dans les sociétés que les anthropologues appellent « primitives », « *tous* les problèmes sont communs, *toutes* les solutions à ces problèmes sont

viennent à concevoir la pensée indigène comme une pensée uniforme et homogène en raison de la *méthode* qu'ils emploient pour la décrire. C'est parce qu'ils rassemblent en un seul tableau synoptique des fragments de classification éparpillés par les informateurs et par la tradition orale, qu'ils en viennent à forger l'illusion d'une uniformité et d'une cohérence parfaites du système de classification. La forme graphique fige les termes des classifications *dans l'espace* en leur assignant une position fixe dans des rangées et dans des colonnes, et comprend dans un *éternel présent* des termes dont la condition de signification et d'existence peut être temporelle[1204]. La forme graphique explique, selon Goody, que les classifications semblent soustraites au régime de la temporalité, alors que les classifications peuvent reposer sur des associations « réversibles et même manipulables »[1205].

Cette apparente uniformité de la pensée est alors inévitablement comprise comme le produit d'un sujet collectif, et non d'une multitude d'individualités singulières – puisque seul *un* sujet collectif est capable de produire *une* pensée unifiée. Autrement dit, la forme graphique dans laquelle les classifications sont retranscrites est à l'origine non seulement de l'illusion de leur diffusion homogène à l'échelle de toute la société, mais également de l'illusion de l'« auteur mystérieusement collectif »[1206].

*

Or, il nous semble que la considération de la philosophie comme « pensée anonyme » permet de répondre à ces critiques de Goody.

Certes, si l'on s'en tient à l'idée que les anthropologues comparent les mythes des sociétés « simples » à la poésie ou à la philosophie de nos sociétés, on ne peut qu'admettre que la comparaison

---

socialement objectivées et *toutes* les actions sociales sont institutionnalisées » (*La Construction sociale de la réalité*, p.145).

[1204] Cf. Goody, *ibid*., p.133 : « [une] des caractéristiques de la forme graphique, c'est de tendre à disposer les termes en rangées et en colonnes, c'est-à-dire linéairement et hiérarchiquement, de manière à assigner à chaque élément une position unique qui définit sans ambiguïté et en permanence sa relation aux autres ». – Cf. également, dans le même sens, Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p.337*sq*., et *Le Sens pratique*, p.24 et ch.5 et 6. Bourdieu reproche aux anthropologues tels que Lévi-Strauss de ne pas voir assez que le temps est la condition nécessaire de possibilité de certains faits sociaux. Par exemple, pour comprendre le fonctionnement de l'échange de dons, il faut nécessairement admettre que *le temps en est la condition de possibilité* : c'est l'intervalle de temps entre le don et le contre-don qui rend possible le don. Dès lors, on ne peut en rendre compte au moyen d'une forme graphique, c'est-à-dire *spatialement*, car en exprimant les choses ainsi, on en détruit la logique. – Sur cette critique bourdieusienne de Lévi-Strauss, cf. Lentacker, *La Science des institutions impures. Bourdieu critique de Lévi-Strauss*, p.86*sq*.

[1205] Goody, *ibid*., p.128.

[1206] Goody, *ibid.*, p.73. – On trouve chez Lloyd également cet argument selon lequel « l'uniformité de la pensée primitive » est « le produit de la distance à laquelle on l'examine » (*Pour en finir avec les mentalités*, p.217).

se fait entre, d'un côté, des productions culturelles indépendantes des conditions individuelles de leur réalisation, et, d'un autre côté, des productions culturelles que l'usage de la *signature*, notamment, préserve de l'*anonymat*. Dès lors, on ne peut que douter de la pertinence des comparaisons entre les mythes bororo et l'œuvre de Bernanos, pour reprendre la formule de Bazin et Bensa. Considérés sous cet angle, les éléments comparés sont essentiellement différents – ils sont donc proprement incomparables.

Cependant, en admettant même que les anthropologues français voient dans les productions intellectuelles des sociétés dites « simples » l'œuvre de la *société* tout entière, d'une *conscience collective* ou encore d'un *inconscient collectif* – bref, d'un « auteur mystérieusement collectif » –, ils portent, comme nous avons tâché de l'établir, le même regard sur les productions intellectuelles de nos sociétés. En un sens, les productions intellectuelles de nos sociétés sont, elles aussi, considérées par les anthropologues comme l'œuvre d'un « auteur mystérieusement collectif », lorsqu'elles sont comparées à celles des autres cultures.

Nous ne croyons donc pas que l'anthropologie se donne « d'un côté l'ensemble des mythes bororo, de l'autre les œuvres de Bernanos ». En effet, les mythes bororo doivent être compris comme les éléments d'une « philosophie bororo »[1207]. Or, afin de comparer ce qui est comparable, l'analyse structurale compare la philosophie bororo, non pas à la philosophie de l'un de nos philosophes, mais à la philosophie considérée comme un mythe, c'est-à-dire à une *philosophie anonyme* (par exemple, le kantisme), même si l'on sait le nom de l'auteur qui en est à l'origine. L'anonymat n'est donc pas réservé à la pensée des sociétés sans écriture.

*

Enfin, cette compréhension de la philosophie comme document ethnographique, et les analogies que ce document présente avec le mythe, permettent, selon nous, de garantir le fait qu'en comparant notre pensée à la « pensée des autres » ou à la « pensée autre », l'anthropologie *compare ce qui est comparable*. En effet, il n'y aurait pas de sens à comparer les façons de penser d'une société à la façon de penser d'un philosophe en particulier, ou d'un individu en particulier : ce serait comparer un ensemble de représentations *collectives* à un ensemble de représentations *individuelles*. Or, tout autant qu'il faut *expliquer* le social par le social, comme dit Durkheim, il faut *comparer* le collectif au collectif.

L'anthropologie compare ce qui est comparable – c'est-à-dire qu'elle compare une « pensée anonyme » à une « pensée anonyme », puisque le kantisme n'est pas considéré comme la pensée d'un philosophe singulier (Kant), mais le produit d'une élaboration *collective*. Si, peut-être, les sociétés qu'étudient les anthropologues n'élaborent pas de *philosophie* dans le même sens que nous autres, considérer les choses ainsi permet alors, malgré tout, de trouver un équivalent entre les façons de penser

[1207] Lévi-Strauss, *CC*, p.58.

et de faire propres aux autres cultures, et les nôtres. C'est ainsi que l'on peut faire droit à cette remarque de Dumont, lequel s'inspire ici de Mauss :

> « Entre autres, nos rubriques les plus générales, comme la morale, la politique, l'économie, s'appliquent mal aux autres sociétés, on ne peut y avoir recours qu'avec circonspection et provisoirement. En fin de compte, pour vraiment *comprendre*, il faut, négligeant au besoin ces cloisonnements, rechercher dans le champ tout entier ce qui correspond *chez eux* à ce que nous connaissons, et *chez nous* à ce qu'ils connaissent, autrement dit il faut s'efforcer de construire ici et là des faits comparables. »[1208]

En considérant le kantisme comme une « pensée anonyme », on retrouve *chez nous* (c'est-à-dire dans nos sociétés dotées de l'écriture) ce que l'on trouve *chez eux* (c'est-à-dire dans les sociétés sans écriture[1209]). Les comparaisons anthropologiques entre « Eux » et « Nous » deviennent alors possibles, malgré la différence essentielle entre « Nous » et « Eux », que constitue la possession, ou non, de l'écriture. En comparant notre pensée à celle des autres, l'anthropologue compare certes des textes *écrits* à des productions issues de la tradition *orale* – mais dans l'optique de comparer une « pensée anonyme » à une « pensée anonyme ».

Autrement dit, même lorsqu'il étudie les peuples qui possèdent l'écriture, c'est *ce qui n'est pas écrit* qui intéresse l'anthropologue : l'ethnologie des peuples qui écrivent est donc une ethnologie de ce qu'ils n'écrivent pas, comme l'ethnologie des peuples qui ne possèdent pas l'écriture. Pour Lévi-Strauss, l'ethnologie est la science non pas de *ceux qui n'écrivent pas*, mais de *ce qui ne s'écrit pas* : « [l']ethnologue s'intéresse surtout à ce qui n'est pas écrit, non pas tant parce que les peuples qu'il étudie sont incapables d'écrire, que parce que ce à quoi il s'intéresse est différent de tout ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la pierre ou sur le papier. »[1210]

Ce qui, dans le texte écrit, revêt une valeur ethnographique, et le rend comparable au mythe, ce n'est pas ce qui y est *intentionnellement*, ou *consciemment*, écrit par l'auteur : cela ne renseigne en rien sur les phénomènes culturels – lesquels demeurent pour une large part *inconscients*. Dans le champ de l'anthropologie, avons-nous dit, la théorie philosophique n'a aucune valeur, puisqu'il s'agit d'une théorie. Ainsi, paradoxalement, ce ne serait pas dans ce qui est écrit dans le texte philosophique qu'il

---

[1208] Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p.13. Voir dans le même ouvrage les p.193-214 qu'il consacre à la méthode de Mauss.

[1209] Rappelons que Lévi-Strauss définit les peuples que l'ethnologie prend pour objet par l'*absence d'écriture* – ce qui, à ses yeux, constitue moins un manque ou une privation, que l'indice d'un aspect essentiel de leur culture : « l'absence d'écriture dans les sociétés que nous étudions nous semble – et c'est même là un thème essentiel de notre réflexion – exercer sur une tradition qui doit rester orale une sorte d'influence régulatrice », qui en garantit la relative « stabilité » (*AS II*, p.78).

[1210] *AS*, p.39 ; nous soulignons.

faudrait chercher la source d'une ethnographie de nous-mêmes, mais dans ce qui n'y est pas écrit ; il faudrait, pour ainsi dire, « lire entre les lignes », pour accéder à ce que la conscience, ou la rationalisation, dissimulent. Le structuralisme se présente d'ailleurs bien comme *une autre manière de lire la philosophie*[1211], en considérant celle-ci comme un document : dans le texte écrit du philosophe, ce ne sont pas les rationalisations et les efforts de conscientisation qui l'intéressent – mais, tout comme dans les mythes, les lois inconscientes de l'esprit qui s'y laissent découvrir.

En conclusion, le principe selon lequel *l'on ne peut comparer que ce qui est comparable* – c'est-à-dire, dans le cas qui nous occupe, le *non-écrit* au *non-écrit* – serait respecté, au prix de cette façon singulière de lire les documents philosophiques. Il est donc envisageable de nous appliquer à « nous-mêmes » les outils de la méthode que l'anthropologie structurale réserve aux cultures autres, en comprenant « nos » textes philosophiques comme elle comprend « leurs » mythes, et en comprenant la pensée de « nos » philosophes comme une « pensée anonyme », ou une pensée devenue anonyme.

[1211] D'une manière générale, le structuralisme se présente bien comme *une autre manière de lire* : pour Lévi-Strauss le mythe ne doit pas être lu seulement *diachroniquement*, de gauche à droite, mais aussi *synchroniquement*, de haut en bas, comme une partition d'orchestre (cf. *AS*, p.234). – C'est cette manière de lire qui permet d'accéder à autre chose qu'à ce que la *conscience* ou la *raison* de l'auteur ont voulu faire figurer dans le texte. Nous suivons sur ce point la pensée de Derrida : « [l'accès] à la pluri-dimensionalité et à une temporalité délinéarisée n'est pas une simple régression vers le ‘‘mythogramme’’ : il fait au contraire apparaître toute la rationalité assujettie au modèle linéaire comme une autre forme et une autre époque de la mythographie » (*De la Grammatologie*, p.125). Autrement dit, déjouer la linéarité, c'est déjouer la rationalité, et accéder ainsi à ce que la conscience ou la raison ne peuvent pas ne pas dissimuler, malgré elles. – Le concept de « mythogramme » est emprunté par Derrida à Leroi-Gourhan : il désigne une écriture qui n'est pas assujettie à la linéarité et à la représentation de la temporalité impliquée par celle-ci (cf. *ibid*., p.122).

CHAPITRE 8. ORTHODOXIE KANTIENNE OU HÉRÉSIE

Introduction. L'anthropologie française comme champ de luttes entre les kantiens et les autres

Deux voies irréconciliables se dessinent dans l'anthropologie française, et le rapport au kantisme n'est pas indifférent à cette divergence fondamentale. Ces deux voies, Viveiros de Castro les nomme, de manière proustienne, le « côté de chez Lévi-Strauss », et le « côté de chez Lévy-Bruhl »[1212]. Nous expliquerons, dans le présent chapitre, les raisons de cette divergence, en poursuivant notre compréhension de l'anthropologie française comme champ entamée dans le chapitre précédent.

Bourdieu énonce que les champs se présentent d'abord comme « des espaces structurés de positions »[1213] – le propre d'une position étant de *différer* des autres positions et de s'*opposer* à elles. Les différentes positions qui composent un espace théorique peuvent présenter entre elles de petites différences, ou bien s'opposer au point que leurs propriétés soient incompatibles entre elles, et que l'une exclut ce qui fait la spécificité de l'autre.

Dans le champ de l'anthropologie française, compris comme « espace de positions », les positions entre lesquelles la différence est *maximale* sont celles occupées par Lévi-Strauss d'un côté, et par Lévy-Bruhl de l'autre. Le « côté de chez Lévi-Strauss » et le « côté de chez Lévy-Bruhl » sont des points cardinaux opposés. Cela posé, l'on peut, entre ces deux positions antipodiques, répartir les positions des autres anthropologues en fonction de leur proximité avec l'une ou avec l'autre. Il est logiquement impossible qu'une position soit proche de celle de Lévi-Strauss et de celle de Lévy-Bruhl en même temps, puisque l'une se détermine par la négation de l'autre : « toute détermination est négation », dit Spinoza, que cite souvent Bourdieu. Par exemple, la position qu'occupe Lévi-Strauss se caractérise par l'attribution aux indigènes d'une logique identique à la nôtre, alors que celle de Lévy-Bruhl refuse une telle attribution. La « pensée sauvage » de Lévi-Strauss est donc à l'opposé de la « mentalité prélogique » de Lévy-Bruhl.

D'une manière générale, il nous semble que l'on peut opposer ces deux positions – celle de Lévi-Strauss et celle de Lévy-Bruhl – en fonction de leur rapport au kantisme : contrairement à celle de Lévy-Bruhl, qui prétend renverser le kantisme, celle de Lévi-Strauss lui reste toujours plus ou moins fidèle. Ou plus exactement, bien qu'il soit objectivement un pourfendeur du kantisme (par exemple, en recherchant les conditions d'une « nécessité *a posteriori* », ou en œuvrant à la mort d'un sujet de la représentation de type kantien[1214]), Lévi-Strauss est toujours davantage considéré comme un anthropologue kantien que comme un anthropologue anti-kantien ; ainsi, par exemple, la mort du sujet à laquelle il prend part n'empêche pas Ricœur d'étiqueter son structuralisme de « kantisme sans sujet

[1212] *Métaphysiques cannibales*, p.49.

[1213] *Questions de sociologie*, p.113.

[1214] Sur ces points, nous renvoyons aux analyses de la deuxième partie de notre travail.

transcendantal »[1215]. Pourfendeur du kantisme, Lévi-Strauss se maintient pourtant dans le giron du kantisme, du moins d'après certaines interprétations.

Selon nous, ce fait, étonnant, s'explique par cela, que dans l'espace de l'anthropologie française, la position occupée par Lévy-Bruhl est incommensurablement plus anti-kantienne que celle de Lévi-Strauss – laquelle, en comparaison, semble bien proche du kantisme. En effet, Lévy-Bruhl est, parmi les anthropologues français dont il est question dans notre travail, le seul à refuser de projeter sur la « mentalité primitive » ou « prélogique », dont il construit le « type mental » par opposition au nôtre, des concepts hérités de la tradition philosophique en général, et kantienne en particulier. Il décrit donc une mentalité parfaitement hétérogène à la nôtre, de type kantien.

Ainsi, ces deux voies de l'anthropologie française, qui divergent radicalement, sont celle, d'une part, d'une *anthropologie à consonance kantienne*, et celle, d'autre part, d'une anthropologie qui estime qu'*il est impossible de décrire la mentalité (des) autre(s) dans le lexique et dans la grammaire du kantisme*.

Dans ce chapitre, nous tenterons de démontrer que la différence entre ces deux voies peut se ramener à une divergence dans la compréhension du *rapport entre le continu et le discontinu*. D'un côté, de la conception de ce rapport découle une affinité profonde entre Lévi-Strauss (mais ce n'est pas le seul) et le kantisme. D'un autre côté, *a contrario*, ceux qui donnent de ce rapport une image symétrique et inverse de celle de Lévi-Strauss et de Kant devront être considérés comme des anthropologues anti-kantiens : c'est le cas, indubitablement, de Lévy-Bruhl (mais ce n'est pas le seul).

Résumons les choses ainsi, en première approximation : pour les anthropologues kantiens, la pensée vit de *discontinuités* conceptuelles introduites dans le flux *continu* de la conscience. Le *stream of consciousness*, qui s'écoule de manière continue, est interrompu par l'introduction en lui de *concepts*, qui nous permettent de nous *représenter* les choses, et de les *distinguer* les unes des autres.

A contrario, la pensée de ceux que Lévy-Bruhl appelle les « primitifs », consiste à tisser des *continuités* entre les êtres qu'elle ne se représente jamais comme discontinus ; ces continuités, tissées par la pensée collective des « primitifs » – Lévy-Bruhl les appelle des « rapports de participation ». La « participation » désigne le rapport mystique que la « mentalité primitive » ou « prélogique » conçoit entre deux êtres ou entre deux événements, et que notre entendement, quant à lui, se représente comme distincts dans l'espace ou dans le temps. Par exemple, pour la « mentalité primitive », tel clan et tel animal-totem participent d'une essence commune : ils ne sont pas représentés comme deux êtres séparés, et ce qui affecte l'un, affecte l'autre.

Ces deux positions – celle de Lévi-Strauss et celle de Lévy-Bruhl –, et tout ce qu'elles recèlent de théories, de croyances, d'adeptes qui se firent concurrence dans le champ de l'anthropologie,

[1215] ''Structure et herméneutique'', in *Le Conflit des interprétations*, p.37.

structurent l'espace de l'anthropologie française. L'anthropologie française est un espace de positions possibles compris entre deux limites – la limite Lévi-Strauss et la limite Lévy-Bruhl.

Mais cette définition du « champ » comme « espace de positions possibles », ou comme « champ de forces », n'est pas tout. L'on doit également parler du champ anthropologique comme d'un « champ de luttes » – nous empruntons à Bourdieu ce terme, encore une fois. Un « champ de luttes », c'est un espace où les acteurs s'engagent dans des « stratégies de conservation », c'est-à-dire de « défense de l'*orthodoxie* », ou, à l'inverse, dans des « stratégies de subversion », c'est-à-dire de promotion de l' « *hétérodoxie* » ou de « l'*hérésie* »[1216].

Dans ce champ de luttes qu'est l'anthropologie française, c'est Lévy-Bruhl qui est dans la subversion, ou dans l'hérésie. En effet, Durkheim, le fondateur, penchait du côté du kantisme, et Lévi-Strauss continuera sur cette voie. Renverser le kantisme, c'est donc marginaliser la position que l'on occupe dans le champ de l'anthropologie française.

A. Le triptyque des ''anthropologues kantiens'' : discontinuités réelles, continuum psychique, discontinuités conceptuelles

Tout oppose l'anthropologie de Lévy-Bruhl et celle de Lévi-Strauss : dans l'espace des positions de l'anthropologie française, les leurs sont antipodiques. Cependant, des désaccords au sein d'un champ disciplinaire ne peuvent avoir lieu que sur fond d'un accord fondamental quant à ce que Bourdieu appelle « la *doxa* » associée à ce champ. On ne peut s'opposer que si l'on est d'accord sur le sujet de l'opposition.

À cette *doxa* du champ de l'anthropologie française, Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss adhèrent donc pareillement, et c'est relativement à cette *doxa* que la théorie de Lévy-Bruhl peut être dite *hétérodoxe*, et celle de Lévi-Strauss *orthodoxe*. « Tous ceux », dit Bourdieu, « qui sont engagés dans le champ, tenants de l'orthodoxie ou de l'hétérodoxie, ont en commun l'adhésion tacite à la même *doxa* qui rend possible leur concurrence et lui assigne sa limite »[1217].

Selon nous, un des éléments essentiels de cette *doxa* du champ de l'anthropologie française concerne le *rapport entre le continu et le discontinu* : les anthropologues français sont tous d'accord pour accorder à ce rapport une importance fondamentale dans la compréhension des phénomènes culturels et sociaux. Ainsi, Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss sont en parfait désaccord sur la manière de

[1216] Cf. Bourdieu, *Questions de sociologie*, p.115. Pour une distinction entre le « champ de force » et le « champ de luttes », cf. *Sociologie générale I*, p.501.

[1217] *Méditations pascaliennes*, p.147.

concevoir ce rapport entre le continu et le discontinu, mais ils sont parfaitement d'accord sur le fait que la manière dont on conçoit ce rapport est fondamentale.

Esquissons la manière dont ce rapport entre continu et discontinu peut être conçu, et comment cela détermine les deux voies divergentes que l'anthropologie est susceptible d'emprunter.

Ou bien, premièrement, le continu est donné d'abord, et les discontinuités introduites dans la représentation du continuum naturel sont l'œuvre d'une pensée qui pense par *concepts*. C'est là la position de Durkheim ou de Lévi-Strauss. *Ou bien*, secondement, le continu est tout ce qui est donné – les êtres étant liés par des rapports de *participation* –, et alors la pensée ne pense pas par concepts. C'est là la position de Lévy-Bruhl.

Autrement dit : *ou bien* la fonction des concepts et des classifications est partout et de tout temps de *distinguer* entre les objets, et donc l'esprit de ceux que l'anthropologie appelait « les primitifs » fonctionne comme le nôtre, au moyen de concepts identiques aux nôtres quant à la forme. On est du côté de chez Durkheim et Lévi-Strauss. *Ou bien* la fonction des concepts est de *confondre*, c'est-à-dire d'établir des continuités entre des êtres ou entre des domaines naturels séparés ou dont on se représente qu'ils le sont, et alors les « primitifs » ne pensent par concepts – ils ne se *représentent* pas les choses, ou alors leurs concepts ne sont pas de même nature que les nôtres. C'est le côté de Lévy-Bruhl.

Or, la manière de concevoir le rapport entre continu et discontinu présente un lien essentiel avec la manière de situer une théorie anthropologique par rapport au kantisme. Comme nous tâcherons de le démontrer, les anthropologues qui postulent que penser consiste à introduire de la discontinuité peuvent être qualifiés d'anthropologues kantiens ; ceux qui prétendent que penser consiste à se représenter le continu peuvent être qualifiés d'anthropologues anti-kantiens. La manière dont l'anthropologie conçoit le continu et le discontinu détermine son rapport au kantisme. Ce qui, donc, se joue ici, c'est le choix opéré par les anthropologues de conserver une caractérisation kantienne de la pensée et de la considérer comme universelle, ou bien de s'en départir en lui opposant un modèle de pensée ou une « mentalité » radicalement hétérogène, irréductible à celle-ci, c'est-à-dire à la nôtre.

1. Le triptyque de Durkheim

Commençons par étudier la théorie durkheimienne du rapport entre le continu et le discontinu, car elle dessine la première image des anthropologies kantiennes. Elle est comme le canevas de toutes celles qui, à sa suite, voudront se maintenir dans le giron du kantisme.

Tout d'abord, Durkheim conçoit l'activité intellectuelle d'une société comme consistant à *distinguer*, c'est-à-dire à introduire des *discontinuités* : nous avons vu, au cours d'un chapitre précédent,

que, pour Durkheim, les *catégories* sont des représentations collectives, qui consistent en un ensemble de discontinuités conventionnellement adoptées, qui rendent mesurables et représentables des réalités continues. Par exemple, la catégorie de « temps » consiste en un ensemble de discontinuités (mois, jours, heures, etc.) qui permettent de distinguer les moments d'une durée homogène et continue.

La première, et la plus fondamentale des discontinuités introduites par la société, c'est la distinction entre *le sacré* et *le profane* : ce qui caractérise les êtres sacrés, « c'est que, entre eux et les êtres profanes, il y a une solution de continuité »[1218], qui est le produit de la société. C'est de cette discontinuité que naissent toutes les autres, sur le fondement desquelles est construite la raison humaine[1219].

Pour Durkheim, *la faculté de distinguer n'est autre chose que la faculté de penser par concepts*, puisqu'un concept est une notion aux contours définis, c'est-à-dire une notion séparée de l'ensemble des autres notions[1220]. Par exemple, le concept d'un « tilleul » est le concept d'un objet distinct de l'ensemble des autres objets, et sous lequel seul l'objet « tilleul » peut être subsumé. Or, pour Durkheim, c'est grâce au *langage* que l'individu acquiert ses concepts. Il n'y a pas de concepts sans les mots.

C'est donc grâce à la société, sans laquelle il n'y aurait pas de langage, que l'individu peut introduire des distinctions dans la trame *continue* de ses représentations, c'est-à-dire dans son « *continuum* psychique »[1221]. En effet, le langage, dit Durkheim, « exprime en termes discontinus ce qui est continu par essence »[1222]. La théorie durkheimienne du langage anticipe sur celle du structuralisme : Lévi-Strauss dira, en effet, que « dénommer, c'est classer, donc introduire la discontinuité. »[1223]

[1218] *FEVR*, p.428.

[1219] Nous ne rentrons pas dans le détail du raisonnement de Durkheim, qui est au cœur des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Sa thèse, en résumé, est celle-ci, que la condition d'existence de toute société réside dans une séparation entre les choses sacrées et les choses profanes. Or, la société est la condition de possibilité de la pensée conceptuelle – un concept étant une représentation collective. Par conséquent, la séparation entre le sacré et le profane, qui est au fondement de toute société, est au fondement de la pensée conceptuelle. Pour le dire autrement : l'origine de la raison est religieuse.

[1220] Cette définition du concept, qui n'a rien de particulièrement original, parcourt toute l'œuvre de Durkheim : cf. notamment *EPF*, p.394 ; *FEVR*, p.622 ; *Pragmatisme*, p.74 ; *passim*.

[1221] ''Représentations individuelles et représentations collectives'', in *SP*, p.14. Quelques lignes plus loin, Durkheim affirme que « tout prouve que la vie psychique est un *cours continu de représentations*, qu'on ne peut jamais dire où l'une commence et où l'autre finit » (souligné par nous). – Sur la psychologie, ou plutôt les différentes psychologies de Durkheim, cf. Borlandi, ''Durkheim et la psychologie'', in Boudon (dir.), *Durkheim fut-il durkheimien ?*, p.55-76.

[1222] *EPF*, p.394.

[1223] Lévi-Strauss, *HN*, p.492.

Penser par concepts, c'est introduire des discontinuités dans le continuum psychique. Notons bien que c'est le *stream of consciousness* qui est continu, et non la réalité elle-même. En effet, Durkheim ne nie pas l'existence de *discontinuités réelles* : « [au] regard de l'observation sensible », affirme-t-il, « tout est divers et discontinu. »[1224] Dans son cours sur le Pragmatisme, il soutient que les discontinuités sont *et* dans les choses, *et* dans l'esprit qui les conçoit : « [le] besoin de distinction, de séparation est donc *dans les choses* : ce n'est pas seulement un besoin de l'esprit. »[1225] En pensant de manière conceptuelle – c'est-à-dire au moyen de discontinuités – la pensée cherche à se rapprocher de la réalité, qui est en elle-même discontinue. La quête de la vérité, c'est la quête d'une adéquation entre les discontinuités conceptuelles et les discontinuités réelles. Lorsque les classifications se rapprochent de l'objectivité scientifique, ce qu'elles distinguent correspond à ce qui est naturellement distinct ; *a contrario*, moins la pensée logique est affranchie de la pensée mystique ou religieuse, plus la différence risque d'être grande entre les discontinuités conceptuelles et les discontinuités réelles.

En concevant la possibilité d'une adéquation entre les discontinuités conceptuelles et les discontinuités réelles, Durkheim veut réfuter la thèse des pragmatistes, qui est aussi celle de Bergson, de l'inadéquation du concept, ou du mot, à la réalité. En effet, pour Bergson et pour les pragmatistes, le mot, ou le concept, sont définis, simples, stables et séparés, alors que le continuum en quoi consisterait, selon eux, la réalité, présenterait toutes les propriétés opposées[1226]. Le dilemme qu'ils exposent est le suivant : ou bien la réalité est en elle-même composée d'éléments discontinus, et donc les synthèses opérées par l'esprit ne correspondent à rien dans la réalité, puisque les liaisons qu'il opère entre les choses leur sont imposées du dehors ; ou bien la réalité est composée d'éléments continus, et donc, en séparant ce qui est naturellement lié, les concepts dénaturent la réalité.

Durkheim échappe à ce dilemme en prétendant que le réel est en lui-même discontinu, et que la pensée conceptuelle a pour tâche de reconnaître, par ses concepts, ces discontinuités. Pour qu'aux concepts corresponde quelque chose dans la réalité, il faut donc, selon Durkheim, qu'il « existe déjà *dans les choses* une discrimination relative »[1227], c'est-à-dire une discontinuité réelle, sans quoi la pensée et la réalité seraient complètement hétérogènes l'une à l'autre, et la première serait sans prise sur la seconde.

*

[1224] *FEVR*, p.337.

[1225] *Pragmatisme*, p.193.

[1226] Cf. *ibid.*, p.79 : selon les pragmatistes, « [la] pensée conceptuelle vit de distinctions, tandis que le monde est continu. » Cf. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.95-96.

[1227] *Ibid.*, p.190.

Présentons de manière synoptique ce que nous proposons d'appeler le « triptyque de Durkheim » :

Continu	**Discontinu**
	Pensée conceptuelle et langage
Vie de la conscience, vie sensible	
	Réalité

2. Le triptyque de Lévi-Strauss

Sur l'ensemble des éléments qui composent le triptyque durkheimien que nous venons de décrire – *discontinuités conceptuelles, continuum psychique, discontinuités réelles* –, la pensée de Lévi-Strauss est en parfaite harmonie avec celle de Durkheim. La seule différence entre les deux réside dans le fait que leurs triptyques ne reposent pas sur les mêmes fondements théoriques : pour construire un triptyque semblable à celui de Durkheim, Lévi-Strauss s'appuie, en effet, sur les enseignements de la linguistique structurale de Saussure et sur ceux de la phonologie structurale de Jakobson.

Pour la linguistique structurale, les discontinuités sont la *condition de possibilité du sens*, grâce aux distinctions qu'elles introduisent dans le *continuum sonore*, d'une part, et dans le *continuum de nos pensées*, d'autre part.

Introduction de discontinuités dans le continuum sonore, d'une part : comme le relève Saussure, le son est « une ligne, un ruban continu, où l'oreille ne perçoit aucune division suffisante et précise »[1228]. C'est dans cette ligne continue que la langue introduit des *signifiants*, c'est-à-dire des « images acoustiques »[1229], qui, associés à des signifiés, produisent le sens.

Introduction de discontinuités dans le continuum des pensées, d'autre part : la pensée est un flux continu, et la langue y introduit des concepts (*i.e.* des *signifiés*) qui interrompent cette continuité et qui, unis à des images acoustiques (*i.e.* des signifiants), produisent le sens. Nous citons Saussure : « [prise] en elle-même, la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité. Il n'y a pas

[1228] Saussure, *Cours de linguistique générale*, p.145.

[1229] Sur cette définition des « signifiants » comme images acoustiques, cf. Saussure, *ibid*., p.98.

d'idées préétablies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue. »[1230] La langue procède par distinctions, c'est-à-dire par introduction de discontinuités, dans le continuum des pensées et du son.

D'après la théorie de Saussure, les oppositions qui font naître le sens sont entre les signes. Les signes n'ont pas de contenu positif, leur différence avec les autres signes du système est tout ce en quoi ils consistent[1231]. La phonologie structurale rectifiera la pensée de Saussure sur ce point : pour Jakobson, en effet, seuls les *phonèmes* sont des éléments purement différentiels et vides[1232]. Jakobson identifie les entités discrètes, grâce auxquelles les sons acquièrent un sens, au niveau des *phonèmes*, et plus précisément au niveau des *traits distinctifs* entre les phonèmes. Un trait distinctif est une propriété relationnelle d'un son, qui le distingue d'un autre son dans un système linguistique donné. D'après Jakobson, la signification résulte de l'introduction, dans le « continuum sonore », de ces traits distinctifs, et relève donc du « discret dans le sens mathématique du terme »[1233]. La signification naît de la discontinuité : « toute signification linguistique est différentielle. Les significations linguistiques sont différentielles dans le même sens que les phonèmes sont des unités phoniques différentielles. »[1234]

*

Lévi-Strauss reprend intégralement ce principe structuraliste de l'explication du fonctionnement de la langue, et l'applique aux objets dont son anthropologie s'occupe : à savoir, les systèmes de parenté, les systèmes de classification totémique et les mythes[1235]. Nous avons déjà établi, au cours d'un chapitre antérieur, que cette transplantation est justifiée, aux yeux de Lévi-Strauss, par l'homologie formelle qui existe entre les systèmes qu'étudie l'anthropologie et le système de la langue.

Voyons, tout d'abord, comment le principe structuraliste de l'explication du sens est utilisé par Lévi-Strauss pour rendre compte du fonctionnement des *mythes*.

Lévi-Strauss établit explicitement un rapport entre le continuum articulatoire, dans lequel les phonèmes introduisent des discontinuités, et le continuum de la représentation de la nature – dont la solution, pour la pensée mythique, se fait par l'introduction de « zoèmes »[1236], ou plus généralement de « mythèmes ». Le son dont la langue rompt la continuité est comme la nature dans laquelle le mythe

---

[1230] Saussure, *ibid*., p.155.

[1231] Cf. Saussure, *ibid*., p.166 : « *dans la langue il n'y a que des différences* (…) *sans termes positifs*. »

[1232] Voir la critique que Jakobson adresse à Saussure dans ses *Six leçons sur le son et le sens*, p.76*sq*.

[1233] Jakobson, *ibid*., p.47.

[1234] Jakobson, *Essais de linguistique générale I*, p.39.

[1235] Cf. Bloch, *L'Anthropologie et le défi du cognitif*, p.67 : « [pour] Lévi-Strauss, les langues et les cultures fonctionnaient de la façon qui avait été démontrée dans le cas des phonèmes, à savoir grâce à la création de discontinuités artificielles dans le monde perceptible ».

[1236] Sur les « zoèmes », cf. notamment *HN*, p.482*sq*., et *La Potière jalouse*, p.129*sq*.

distingue, sépare, différencie. Les « zoèmes », ou les « mythèmes », dénotent en connotant des différences. Voici ce qu'écrit Lévi-Strauss :

> « [Les] mythèmes se situent, non pas sur le plan du vocabulaire, mais sur celui des phonèmes ; avec cette différence qu'ils n'opèrent pas sur le même *continuum* (ressources de l'expérience sensible, dans un cas, de l'appareil phonateur, dans l'autre) ; avec cette ressemblance, aussi, que le *continuum* est décomposé et recomposé selon des règles binaires ou ternaires d'opposition et de corrélation. »[1237]

Pour Lévi-Strauss, le mythe « opère à partir d'un double continu »[1238] : un continu « externe » – c'est-à-dire la suite continue des événements ou des choses – et un continu « interne » – c'est-à-dire la suite continue du temps psychologique. Une des fonctions fondamentales du mythe consiste ainsi à « introduire la discontinuité » dans un domaine « originellement continu », afin de « pouvoir le conceptualiser »[1239]. Discontinuités introduites dans le continuum naturel, et discontinuités introduites dans « la continuité du vécu »[1240]. Par exemple, tel mythe travaille sur un donné où se mêlent indistinctement une profusion d'espèces animales et végétales ; le mythe introduit alors des discontinuités entre ces espèces, en *opposant* les espèces fiables aux espèces fourbes, les espèces guerrières aux espèces pacifiques, les espèces terrestres aux espèces célestes, etc. Le mythe participe ainsi à « l'avènement d'un ordre zoologique qui, comme celui des autres règnes, assure à la culture une prise sur la nature »[1241]. L'*ordre* permet de penser, et il n'est autre chose qu'un système de discontinuités qui rendent représentable, ou conceptualisable, le continu.

Tout comme les mythes, les classifications totémiques, que Lévi-Strauss étudie dans *Le Totémisme aujourd'hui* et dans *La Pensée sauvage*, opèrent en introduisant des discontinuités dans des domaines originellement continus. Elles élaborent des « *systèmes de différences* »[1242], c'est-à-dire des systèmes de discontinuités, et établissent des ressemblances entre ces systèmes de différences : selon la formule bien connue de Lévi-Strauss, « *ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent* »[1243]. Autrement dit, les classifications totémiques n'établissent pas de rapports de

---

[1237] *AS II*, p.170.

[1238] Lévi-Strauss, *CC*, p.24.

[1239] Cf. *CC*, p.60 : les mythes « se réfèrent à (…) [des] domaines, chacun pour son compte originellement continu, mais dans lesquels il est indispensable d'introduire la discontinuité pour pouvoir les conceptualiser. »

[1240] *HN*, p.608. – C'est parce que la vie psychique individuelle se présente sous la forme d'un continuum de vécus de conscience, que « pour atteindre le réel il faut d'abord répudier le vécu » (*TT*, p.61).

[1241] *CC*, p.285.

[1242] *TA*, p.97.

[1243] *Ibid.*

ressemblance – ou de continuité – entre les choses, mais entre des discontinuités entre des choses. Par exemple, un clan A et l'espèce « ours » ne se ressemblent pas, il n'y a pas continuité entre eux[1244] ; en revanche, c'est la discontinuité entre un clan A et un clan B, et la discontinuité entre l'espèce « ours » et l'espèce « tamanoir », qui se ressemblent.

*

Enfin, le fait que la culture, par les mythes ou par les systèmes de classification qu'elle élabore, *introduise* des discontinuités dans des domaines originellement continus, n'implique pas, pour Lévi-Strauss, que la nature soit *en elle-même* continue. À l'instar de Durkheim, Lévi-Strauss ne nie pas l'existence des *discontinuités réelles*. Au contraire, il affirme que la diversité des espèces naturelles est la manifestation de « la discontinuité ultime du réel »[1245], et qu'elle en est la manifestation la plus évidente. À cette diversité, ou à ces discontinuités entre les espèces naturelles, font pendant la diversité, ou les discontinuités, entre les groupes sociaux[1246] : la pensée totémique établit des correspondances entre ces deux systèmes de discontinuités.

Pour Lévi-Strauss, la nature est structurée comme est structuré le système de la langue, c'est-à-dire que la diversité des formes qu'elle présente s'explique ultimement par les discontinuités qui en déterminent les contours et les différences[1247] :

> « [Les] ''éléments différentiels'', auxquels le linguiste phonologue fait appel pour expliquer les caractères du phénomène, possèdent une existence objective au triple point de vue psychologique, physiologique, et même physique. »[1248]

Les discontinuités qui existent *réellement* entre les espèces naturelles permettent à la culture de penser, c'est-à-dire de chercher, à son tour, à produire des discontinuités. C'est en cela que les espèces naturelles sont, comme le dit Lévi-Strauss, « bonnes à penser »[1249]. Dans la langue de Kant, on pourra

---

[1244] Concevoir les choses ainsi, c'est être victime de « l'illusion totémique » que Lévi-Strauss entend dissiper dans *Le Totémisme aujourd'hui* (cf. *TA*, ch.1).

[1245] *PS*, p.181.

[1246] Cf. *PS*, p.164 : il n'existe que « deux modèles vrais de la diversité concrète : l'un, sur le plan de la nature, c'est celui de la diversité des espèces ; l'autre, sur le plan de la culture, est offert par la diversité des fonctions. »

[1247] Nous avons déjà fait mention, plus tôt dans ce travail, des réflexions de Jakobson sur le code génétique et sur ses ressemblances avec le code de la langue. Cf. Jakobson, *La Charpente phonique du langage*, p.82*sq*.

[1248] *SEP*, p.127.

[1249] *TA*, p.112.

dire que la diversité des espèces naturelles « offre une matière à l'unité de la raison »[1250] ; ce que Lévi-Strauss exprime à sa façon, en disant que cette diversité sert de « support conceptuel »[1251] aux opérations de l'esprit. Les discontinuités réelles sont « l'expression sensible »[1252] de discontinuités dont les concepts d'espèces sont l'expression intellectuelle. En un mot, pour Lévi-Strauss, il y a « une réalité objective derrière cette exigence théorique d'un principe de discontinuité »[1253].

*

Résumons-nous. Le triptyque de Lévi-Strauss est le même que celui de Durkheim, bien qu'il soit issu des principes d'une autre théorie : *discontinuités conceptuelles*[1254]*, continuité de la vie de la conscience, discontinuités réelles*.

La question que nous devons poser à présent est celle-ci : dans quelle mesure un tel triptyque permet-il de qualifier ceux qui l'admettent d' « anthropologues kantiens » ? Pour répondre à cette question, il faut élucider le lien entre la conception du rapport entre le continu et le discontinu que nous venons d'exposer et le kantisme.

En ce qui concerne *l'existence* de ce lien, c'est Viveiros de Castro qui nous a mis la puce à l'oreille. C'est de son travail que nous avons tiré la conviction qu'il en existait un. En effet, d'un côté, Viveiros de Castro soutient que « le passage du continu au discret (…) constitue le grand (my)thème de l'anthropologie structurale »[1255] : comme nous venons de l'établir, une des thèses décisives du structuralisme porte sur le « continuum dont la négation est, dans l'idée de Lévi-Strauss, la condition fondamentale de la pensée. »[1256] Et d'un autre côté, Viveiros de Castro assure que le structuralisme tourne « de façon (…) obsessive autour de Kant »[1257].

[1250] *CRP*, A652 / B680. – Comme l'écrit Grandjean, « tout se passe comme si la nature était faite *pour* que nous puissions la connaître » (*Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, p.211).

[1251] *TA*, p.126.

[1252] *PS*, p.181.

[1253] *HN*, p.605.

[1254] Dans les analyses qui précèdent, nous ne nous sommes pas longuement appesantis sur le concept lévi-straussien de « concept ». En fait, il est proche de celui de Durkheim : penser par concepts, c'est distinguer, c'est-à-dire introduire du discontinu dans le continu des pensées. Le concept, selon Lévi-Strauss, consiste donc en un ensemble de discontinuités (de traits distinctifs, d'oppositions, d'écarts, etc.) avec d'autres concepts voisins. Cf., par exemple, *PS*, p.143 : les hommes pensent « en décrivant sous forme d'oppositions et de contrastes, donc en (…) conceptualisant… » les différences entre les espèces naturelles.

[1255] Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p.33.

[1256] *Ibid*., p.189.

[1257] *Ibid*., p.144.

D'un côté, le grand principe du structuralisme de Lévi-Strauss, c'est que l'introduction de discontinuités dans le continu génère le sens et la pensée. D'un autre côté, le structuralisme de Lévi-Strauss tourne « de façon obsessive autour de Kant ». Sans doute y a-t-il un rapport entre les deux !...

3. Comparaison avec le triptyque kantien

Commençons par établir que Kant fait fond sur le principe d'une *discontinuité du réel*.

Pour ce faire, il faut examiner la *loi de continuité* qu'il expose dans l'appendice à la ''Dialectique transcendantale'' (''De l'usage régulateur des Idées de la raison pure''). Pour Kant, cette loi de continuité n'est pas une loi *de l'entendement*, mais une loi *de la raison* (raison pour laquelle il l'aborde dans la ''Dialectique transcendantale'') :

> « [On] voit aisément que cette continuité des formes est une simple idée à laquelle on ne saurait indiquer dans l'expérience un objet correspondant, *non seulement* parce que les espèces dans la nature sont réellement divisées et, par conséquent, doivent former en soi un *quantum discretum*, et que, si le progrès graduel dans l'affinité des espèces était continu, il devrait y avoir une véritable infinité de membres intermédiaires entre deux espèces données, ce qui est impossible, *mais encore* parce que nous ne pouvons faire de cette loi aucun usage empirique déterminé, attendu qu'elle ne nous indique pas le moindre critérium de l'affinité d'après lequel nous puissions chercher, jusqu'à un point qu'il assignerait, la suite graduelle de leur diversité, mais qu'elle ne nous donne que cette indication générale d'avoir à la chercher. »[1258]

La continuité est une idée de la raison – cela veut dire que c'est la raison qui la projette dans la nature, et que, donc, elle n'y est pas découverte. La raison fait comme s'il y avait une continuité naturelle, afin d'encourager le progrès de la connaissance ; mais de cette idée, « on ne saurait indiquer dans l'expérience un objet correspondant ». La loi de continuité s'applique de façon *régulatrice* aux phénomènes : c'est d'après cette loi que l'esprit doit interroger la nature. Mais la loi de continuité n'a pas d'usage *constitutif* : rien ne lui correspond dans l'expérience – où s'atteste, au contraire, la *discontinuité réelle* des espèces : « les espèces dans la nature sont réellement divisées ».

Pour Kant, la raison régule l'usage que l'entendement fait de ses concepts dans la recherche des connaissances au moyen de trois lois. Premièrement, la loi d'*homogénéité*, selon laquelle chaque genre est compris dans le concept d'un genre plus élevé, jusqu'à atteindre un genre suprême et universel. Deuxièmement, la loi de *spécification*, qui limite ce penchant à l'uniformité en ordonnant de diviser les

[1258] *CRP*, A661 / B689.

genres en espèces, les espèces en sous-espèces, etc. Troisièmement, enfin, la loi de *continuité*, qui conjugue les exigences des deux précédentes lois, en garantissant la continuité de la progression de bas en haut (vers les genres) et de haut en bas (vers les espèces et les individus).

La loi de continuité n'est qu'une *supposition* commode : la raison suppose que l'entendement peut passer d'une manière continue d'une espèce à une autre par l'accroissement de la diversité. Elle permet donc de concevoir la connaissance des phénomènes par l'entendement comme « une spécification de ses concepts incessamment continuée, et une progression constante vers des diversités qui restent toujours encore… »[1259]. En un mot, la loi de continuité rend possible le fait que l'entendement fasse usage de ses concepts de *genre* et d'*espèce* – et de ses concepts en général[1260].

Cette loi kantienne de continuité, qui repose sur la *présupposition transcendantale* d'une continuité réelle qui serait inscrite dans la nature, sert de fondement à un concept *dynamique* de l'espèce, ou plus précisément à une conception *dynamique* de la loi de spécification[1261]. Elle légitime transcendantalement l'idée d'une progression continue et constante de l'espèce vers les sous-espèces, en interdisant à l'entendement de considérer telle sous-espèce comme le terme, ou comme la fin de l'analyse ou de la classification : « [en] conséquence de la loi de continuité, il ne peut (…) y avoir ni d'espèce *dernière* ni d'espèce *prochaine* »[1262]. Kant appelle cette loi « la loi transcendantale de la spécification »[1263], qui stipule que la spécification peut être poursuivie indéfiniment.

Pour Kant, il y a donc discontinuité du réel, mais présupposition d'une continuité – présupposition utile au progrès de la connaissance, puisqu'elle permet de continuellement passer d'un niveau de classification à un autre. Observons la ressemblance entre cette idée kantienne et celle que Lévi-Strauss attribue à la pensée sauvage :

> « Les sociétés que nous appelons primitives ne conçoivent pas qu'il puisse exister un fossé entre les divers niveaux de classification ; elles se les représentent comme les étapes, ou les moments, d'une transition continue. »[1264]

Si la pensée sauvage telle que la décrit Lévi-Strauss et la pensée de Kant se ressemblent sur ce point, c'est parce qu'elles reposent toutes deux sur une *conception dynamique de l'espèce*. En effet,

---

[1259] *CRP*, A656 / B684.

[1260] Cf. *CRP*, A653-654 / B681-682 : si les phénomènes étaient irréductiblement divers, « il n'y aurait même plus de concept de genre, ou de concept général, et par conséquent plus d'entendement, puisque l'entendement n'a affaire qu'à de tels concepts. »

[1261] Cf. *CRP*, A664 / B692, sur les principes dynamiques de la raison comme principes régulateurs.

[1262] *Logique*, §11, AK. IX, 97, tr.fr., p.106.

[1263] Cf. *CRP*, A656 / B684.

[1264] Lévi-Strauss, *PS*, p.182.

l' « espèce », telle que la comprend Lévi-Strauss, est un outil de pensée, intermédiaire entre la catégorie et l'individu, qui possède une « dynamique interne »[1265] : l'espèce permet de passer des niveaux abstraits d'une classification aux niveaux concrets, et inversement[1266]. Cette « dynamique interne » de l'espèce repose sur la présupposition d'une continuité réelle des choses : pour que l'on soit fondé à passer de manière continue d'un niveau de classification à un autre, il faut présupposer que la nature est en elle-même continue. Le dynamisme inhérent au processus de spécification des classifications totémiques repose sur la présupposition d'une continuité réelle – qui correspond plus ou moins à ce que Kant appelle *la loi transcendantale de continuité*[1267].

*

Deuxième volet du triptyque : la *continuité de la vie de la conscience et de la vie sensible*.

Dans le ''Système de tous les principes de l'entendement pur'' de l''‘Analytique transcendantale'', c'est le *principe des anticipations de la perception* qui établit cette continuité : « *Dans tous les phénomènes, le réel, qui est un objet de la sensation, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré* »[1268]. « Degré » veut dire « continuité » : « [la] propriété des grandeurs, d'après laquelle aucune partie n'est en elle la plus petite possible (aucune partie n'est simple) s'appelle leur *continuité*. »[1269] Le principe des anticipations de la perception est le principe du continuum de la vie sensible[1270].

Le réel est perçu comme continu, ou perçu de manière continue : il s'étend continûment dans l'espace, et progresse par degrés continus, de la négation (=0) de la qualité, à l'apparition de celle-ci et

---

[1265] *PS*, p.180. – Voir le commentaire de Keck, dans *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, p.78 : « [il] faudrait donc caractériser le totémisme non comme une pensée par espèces naturelles, mais comme une pensée par spécification, ce qui en précise le caractère dynamique ».

[1266] Il est étonnant de constater que ce rôle d'intermédiaire entre le général et le particulier dévolu au concept d'*espèce* chez Lévi-Strauss, a pu être attribué au concept lévy-bruhlien de *participation* une fois celui-ci réinterprété – alors que tout oppose les théories des deux anthropologues. Cf. Piaget, *Le Structuralisme*, p.102 : « [la] ''participation'' est une notion pleine d'intérêt si l'on y voit, non pas un lien mystique faisant fi de la contradiction et de l'identité, mais une relation, fréquente chez le jeune enfant, qui demeure à mi-chemin du générique et de l'individuel… ».

[1267] Cf. *CRP*, A660 / B688.

[1268] *CRP*, A166 / B207.

[1269] *CRP*, 169 / B211.

[1270] Ce principe peut être compris comme un principe *psychologique* aussi bien qu'*ontologique*. Ainsi, Philonenko comprend le principe des anticipations de la perception comme le principe de l'origine de la sensation *et* de son objet : il écrit que « la loi de la continuité (…) est en vérité le principe de raison suffisante » (*L'Œuvre de Kant I*, p.199). Cette interprétation se fonde sur le fait que Kant mentionne le *principe de raison suffisante* dans la preuve de la deuxième analogie de l'expérience (cf. *CRP*, A200 / B246). Plus généralement, cette interprétation se justifie par la réduction, assumée par l'idéalisme transcendantal, du réel à l'objet de la connaissance (cf. Philonenko, *ibid*., p.110).

à son intensification. C'est comme « continuelle et uniforme production de la réalité dans le temps »[1271] que la réalité devient l'objet de ma représentation et de mon expérience – c'est-à-dire devient un ensemble de *phénomènes*.

Ainsi, le « réel » dont il s'agit dans le principe des anticipations de la perception, et dont nous pouvons seulement connaître *a priori* la continuité, ne signifie rien d'autre que « la synthèse dans une conscience empirique en général »[1272]. Le « réel » est ici pour Kant l'autre nom de la détermination du sens interne, qui progresse de manière continue de la négation du réel senti (« l'intuition pure = 0 »[1273]), c'est-à-dire de la conscience purement formelle, jusqu'à un certain degré de sensation. La loi de la continuité du réel n'est en fait rien d'autre que le principe de la *continuité des sensations* : Kant affirme que « [nous] n'anticipons que notre propre appréhension »[1274].

Continuum de la vie psychique, donc, pour Kant comme pour les anthropologues que l'on peut qualifier de « kantiens ».

*

Troisième volet du triptyque : la *pensée comme introduction de discontinuités conceptuelles*.

Le concept kantien de concept implique qu'une discontinuité doive être introduite dans les représentations. Pour Kant, trois actes logique de l'entendement travaillent à la production des concepts : la *comparaison* des représentations entre elles, la *réflexion* sur ce qu'elles peuvent avoir en commun, et, enfin, l'*abstraction*. L'entendement *compare* les représentations qu'il a d'un pin, d'un saule et d'un tilleul ; il *réfléchit* sur la manière dont ces trois représentations peuvent être saisies en une seule conscience ; enfin, il *abstrait* ce que ces représentations ont de divers, pour conserver seulement ce qu'elles ont en commun. Kant définit l'abstraction comme « la séparation [Absonderung] de tout ce en quoi pour le reste les représentations données se distinguent »[1275]. L'abstraction sépare, ou introduit de la discontinuité dans les représentations, afin de donner un objet unique au concept qu'elle achève de produire[1276].

[1271] *CRP*, A143 / B183.

[1272] *CRP*, A175 / B217.

[1273] *CRP*, A166 / B208.

[1274] *CRP*, A210 / B256.

[1275] *Logique*, Chapitre 1, V, AK. IX, 94, tr.fr., p.103.

[1276] Comme le note Grandjean, toutefois, l'abstraction n'est pas l'acte logique le plus important dans la formation des concepts : l'essentiel réside dans la réflexion. Cf. *Critique et réflexion*, p.80-81.

Certes, les anthropologues français que nous qualifions de « kantiens » n'ont pas forcément tous le même concept de « concept » que Kant[1277]. Mais l'important n'est pas là : ce qu'il faut souligner, c'est que ni Kant, ni les anthropologues que nous qualifions de « kantiens », ne conçoivent la possibilité d'une pensée qui ne penserait pas par *concepts*. Pour Kant, l'entendement n'est rien d'autre qu'un système organisé de concepts purs (les catégories) ou impurs (issus de l'expérience), sans lesquels aucune représentation de la nature n'est envisageable. Une pensée sans concepts serait une pensée « aveugle » ; ce ne serait donc pas une pensée : « sans l'entendement, nul [objet] ne serait pensé »[1278].

Or, la pensée est le propre des êtres humains. Par conséquent, le concept, la pensée conceptuelle, sont la condition de l'humanité des hommes. Ou bien l'on pense par concepts, ou bien l'on ne pense pas ; or, qui ne pense pas n'est pas un homme. Durkheim affirme, par exemple, qu' « [un] homme qui ne penserait pas par concepts ne serait pas un homme ; car ce ne serait pas un être social. »[1279] Un être social est un être qui pense, et donc un être qui parle.

En effet, nous avons constaté ci-dessus que Durkheim et Lévi-Strauss établissent un lien essentiel entre le concept et le mot (ou le signe) : il n'y a pas de pensée sans langage. Ce sont les discontinuités que la langue produit entre les signifiants d'une part, et entre les signifiés d'autre part, qui permettent à l'homme d'acquérir la faculté de penser par concepts. Or, sur ce point encore, les anthropologues que nous appelons « kantiens » sont d'accord avec Kant.

D'une part, en effet, Kant définit le concept par le « caractère [*Merkmal*] »[1280], qui permet la connaissance de la chose. Or le caractère des concepts est étroitement lié à l'usage des signes, puisque les signes permettent de faire des *distinctions*[1281].

D'autre part, Kant estime que le langage conditionne chez l'homme l'émergence de la rationalité, c'est-à-dire de la pensée conceptuelle[1282]. La liaison entre le signe et ce qu'il signifie étant *arbitraire* (à la différence, par exemple, de la liaison entre le geste et ce qu'il imite), le langage articulé permet à l'homme de s'élever à l'idée de la *normativité,* ou de la *règle* – qui impose de relier

---

[1277] Une différence importante tient au fait que pour Kant, le premier acte logique par lequel l'esprit forme ses concepts est celui de la *comparaison* (cf. *Logique*, ch. 1, §6, AK. IX, 94, tr.fr., p.103 ; sur la formation des concepts chez Kant et l'importance de la notion kantienne de comparaison [Vergleichung], cf. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, p.131*sq*.). – Lévi-Strauss soutient au contraire que la comparaison n'est jamais première : « ce n'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire » (*AS*, p.34).

[1278] *CRP*, A51 / B75.

[1279] *FEVR*, p.626.

[1280] Cf. *Logique*, Introduction, §8, AK. IX, 58, tr.fr., p.64.

[1281] Cf. Ehrsam, *Le Problème du langage chez Kant*, p.97-98.

[1282] Nous nous appuyons dans ce qui suit sur la démonstration faite par Ehrsam (cf. *ibid.*, p.84*sq*.).

arbitrairement tels sons à telles représentations : « les paroles ne conduisent pas immédiatement à la représentation de l'objet ; mais pour cette raison précise et pour cette autre qu'en soi elles ne signifient rien (…), elles sont le moyen le plus adapté à la caractérisation des concepts »[1283]. Tout comme les *signes*, les *concepts* ne se rapportent que médiatement à leur objet[1284] ; ils doivent donc être compris comme des *règles*[1285], qui permettent de subsumer le divers de l'intuition, dont le modèle se trouve dans la normativité du langage articulé. Apprendre à parler, c'est donc développer la faculté de penser par concepts, puisque c'est apprendre à suivre une règle.

Ce lien étroit entre le langage et la pensée conceptuelle ne conduit évidemment pas Kant à relativiser les concepts ; ceux-ci ne varient pas selon la langue apprise. Les concepts purs de l'entendement (les catégories) sont universels, quelle que soit la langue que parlent les individus. Autrement dit, le lien existe entre *le langage* et la faculté de penser de manière logique, et non entre *la langue* et la faculté de penser de manière logique : faire dépendre la logique de la langue, c'est risquer de sombrer dans le relativisme le plus complet. Cette précision est apportée dans une lettre que Lévi-Strauss adresse à Jakobson en 1951 :

> « [Il] me semble fort exagéré de dire que ‘‘la logique est fondée sur la langue’’ car, s'il est vrai qu'il existe une relation entre les deux, on ne saurait, me semble-t-il, confondre les moyens logiques que comporte la langue avec l'usage qu'elle en fait effectivement, ce dernier dépendant, non de la langue elle-même, mais du contexte culturel… »[1286].

Ni pour Kant, ni pour les anthropologues kantiens, la pensée conceptuelle ne peut être sans le langage ; mais ni pour Kant, ni pour les anthropologues kantiens, cela ne compromet l'universalité des principes de la pensée rationnelle[1287].

*

La conclusion que nous tirons de tout ce qui précède est la suivante : le triptyque des anthropologues que nous qualifions de « kantiens » est identique à celui de Kant. *Discontinuités*

[1283] *APP*, §18, AK. VII, 155, tr.fr., p.113. Cf. le commentaire d'Ehrsam, *ibid.*, p.88 : « l'idée de Kant est que l'arbitraire du signe est essentiel à la normativité conceptuelle ».

[1284] Cf. *CRP*, A68 / B93.

[1285] Cf. la définition kantienne de l'entendement comme « faculté des règles » (*CRP*, A126).

[1286] *Correspondance*, p.137-138.

[1287] On trouve chez Lévi-Strauss des formulations qui peuvent faire croire que la logique dépend de la langue : il affirme, par exemple, que « le découpage conceptuel varie avec chaque langue » (*PS*, p.5), ou encore que les lois du vocabulaire « imposent un certain découpage au réel » (*AS II*, p.172). Mais ces affirmations sont à entendre dans ce sens : l'attention au réel n'est pas la même selon les sociétés, alors que les capacités intellectuelles (telles que la faculté d'abstraire ou de généraliser) et les lois de la pensée sont, elles, universelles.

conceptuelles, continuité de la vie psychique, discontinuités réelles. C'est la raison pour laquelle nous qualifions ces anthropologues de « kantiens ».

Examinons à présent comment se construit une anthropologie qui rompt avec le kantisme – et qui rompt avec le kantisme, précisément en renversant le triptyque que nous venons de décrire : intéressons-nous à l'anthropologie de Lévy-Bruhl, qui est aux antipodes des théories anthropologiques que nous venons d'analyser.

B. Du côté de chez Lévy-Bruhl : le renversement du kantisme

Reprenons, pour un court instant, notre description de l'anthropologie française comme *champ*. Dans tout « espace de positions », il y a des dominants et des dominés, des positions majoritaires et des positions minoritaires. Dans le champ de l'anthropologie française, la position de Lévy-Bruhl est devenue minoritaire à mesure que l'œuvre de Lévi-Strauss gagnait en reconnaissance et en prestige – Lévi-Strauss ayant, de surcroît, beaucoup œuvré pour faire oublier l'œuvre de son prédécesseur[1288]. Dans ce que Bourdieu appelle la lutte « pour imposer la vision et la représentation légitimes de l'espace, l'orthodoxie »[1289], c'est Lévi-Strauss qui a – provisoirement, du moins – gagné : il a réussi à imposer au champ de l'anthropologie française une orthodoxie kantienne.

Nous commencerons par observer qu'une des stratégies mises en place par Lévi-Strauss, a consisté à *réduire le rapport entre le continu et le discontinu au rapport entre l'irrationnel et le rationnel* : le continu est du côté de l'irrationnel, le discontinu est du côté du rationnel. Ce faisant, Lévi-Strauss dénonce dans toute théorie renversant le rapport que l'orthodoxie kantienne concevait entre le continu et le discontinu, une *théorie irrationnelle de la rationalité*, ou bien encore une *théorie irrationnelle de l'irrationalité*. Il discrédite toute théorie, qui, comme celle de Lévy-Bruhl, s'y sont aventurées, et dissuade par avance celles qui pourraient y songer.

1. Continu et discontinu, irrationnel et rationnel

Du point de vue de l'orthodoxie des anthropologues kantiens, le continu est du côté de l'*irrationnel*. La raison est évidente, d'après ce que nous avons établi ci-dessus : c'est du discontinu que naît la pensée conceptuelle, c'est-à-dire la pensée rationnelle. Continu et discontinu s'opposent donc comme irrationnel et rationnel.

C'est Lévi-Strauss qui identifie avec le plus de fermeté le continu à l'irrationnel et le discontinu au rationnel.

[1288] Sur la stratégie mise en place par Lévi-Strauss pour détrôner l'anthropologie de Lévy-Bruhl, cf. Deprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, p.56-59, ainsi que Keck, *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, p.247*sq*. – Relevons que Lévy-Bruhl se montra, quant à lui, très enthousiaste à la lecture des premiers travaux de Lévi-Strauss, et le lui fit savoir (cf. Loyer, *Lévi-Strauss*, p.193).

[1289] Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p.265.

Tout d'abord, pour lui, le problème du rapport entre le discontinu et le continu se ramène à celui du rapport entre *la pensée* et *la pratique* – plus précisément à la différence entre le *système du totémisme* et le *système du sacrifice*. Alors que la pensée totémique introduit des discontinuités, c'est-à-dire des « écarts différentiels », entre les espèces qu'elle dispose en séries opposées, la pratique sacrificielle se situe « dans le règne de la continuité »[1290], puisqu'elle repose sur des identifications, ou des substitutions, de choses à d'autres (*e.g.* un concombre et un bœuf[1291]). Le mythe produit du discontinu à partir du continu, tandis que le rituel tente « de refaire du continu à partir du discontinu » : il agit « à contre-sens du mythe » [1292]. La conséquence en est que si, comme on l'a vu plus haut, les discontinuités (*i.e.* les « écarts différentiels ») sont la condition du *sens* et donc de la possibilité de la *vérité* – le continu doit, quant à lui, être rejeté du côté du *non-sens* et du *faux* :

> « Les classifications totémiques ont un double fondement objectif : les espèces naturelles existent vraiment, et elles existent bien sous forme de série discontinue ; de leur côté, les segments sociaux existent aussi. (…) Au contraire, le système du sacrifice fait intervenir un terme non existant : la divinité ; et il adopte une conception objectivement fausse de la série naturelle, puisque nous avons vu qu'il se la représente comme continue. Pour exprimer le décalage entre le totémisme et le sacrifice, il ne suffit donc pas de dire que le premier est un système de références, le second un système d'opérations ; que l'un élabore un schème d'interprétation tandis que l'autre propose (ou croit proposer) une technique pour obtenir certains résultats : l'un est vrai, l'autre faux. »[1293]

La quête du continu est du côté du faux, du « maniaque » ou de l' « irrationnel », pour reprendre certains qualificatifs que l'on rencontre dans *L'Homme nu*[1294]. Avec le continu, on est dans le domaine de l'affection et du sentiment. *A contrario*, le discontinu est du côté du vrai et du rationnel.

[1290] *PS*, p.296.

[1291] Cet exemple est emprunté par Lévi-Strauss à Evans-Pritchard (*ibid*.).

[1292] Lévi-Strauss, *HN*, p.603. – Cette théorie du rituel repose sans doute sur un jugement de valeur de la part de Lévi-Strauss, qui pourrait relever de l'intellectualisme *scolastique* au sens de Bourdieu, et plus généralement d'un certain dédain pour la pratique. Sur ce point, cf. Viveiros de Castro, *ibid*., p.117-118. – Cependant, le dernier chapitre de ce livre démontre l'ambiguïté du discours que Lévi-Strauss tient sur le continu et le discontinu, notamment lorsque celui-ci insiste sur l'*appauvrissement* et la *dégradation* que représente le passage du continu au discret : cf. notamment p.188-190. Lévi-Strauss définit en effet le totémisme comme « *ce qui reste* d'une totalité appauvrie (…) où la discontinuité s'est introduite » (*TA*, p.32).

[1293] *PS*, p.301-302.

[1294] Cf. *HN*, p.608.

Selon Lévi-Strauss, l'aspect affectif qui préside à la quête du continu n'est pas premier[1295], puisque c'est en réaction aux opérations de la « pensée discrète » que la quête anxieuse et irrationnelle du continu commence : l'anxiété qui pousse à vouloir rétablir de la continuité naît de « la crainte que les découpages opérés sur le réel par la pensée discrète en vue de le conceptualiser ne permettent plus de rejoindre (…) la continuité du vécu. »[1296] La raison distingue, alors que le sentiment, le vécu de conscience en général, s'écoulent continûment. La raison fait donc advenir un monde pour la représentation, dans lequel la conscience ne reconnaît plus ce qu'elle croyait y voir. Il faut donc le rituel pour rétablir une continuité qui la rassure.

Le besoin de continu est second : il naît en réaction au besoin rationnel d'introduire des discontinuités conceptuelles. Cela implique que le monde intellectuel de ceux que l'anthropologie appelle « les primitifs » n'est pas gouverné par *l'émotion*, ou par la « catégorie affective du surnaturel », comme le soutient Lévy-Bruhl[1297], mais par une exigence *rationnelle* d'opérer des distinctions, identique à celle qui gouverne le nôtre. Cette exigence rationnelle est exprimée par Lévi-Strauss dans un vocabulaire kantien : il affirme, par exemple, que la continuité du vécu est démantelée « sous l'effet du *schématisme* que lui a substitué la spéculation mythique »[1298].

*

La supériorité rationnelle du discontinu sur le continu, et la dévalorisation du continu en raison de son manque d'objectivité et de son inadéquation pour décrire le fonctionnement de la pensée classificatoire – sont au fondement du rejet lévi-straussien de l'anthropologie de Lévy-Bruhl. En effet, l'image que Lévi-Strauss donne de la « pensée sauvage », conforme à l'orthodoxie kantienne quant au rapport entre le continu et le discontinu, est *symétrique* et *inverse* de celle que dessine Lévy-Bruhl.

Lévy-Bruhl doit donc être considéré, dans l'espace des positions possibles de l'anthropologie française, comme le plus grand hérétique. C'est lui, en effet, qui renverse le plus radicalement la théorie kantienne de la représentation, laquelle repose sur le triptyque que nous avons décrit ci-dessus. Lévy-

[1295] Cf. *ibid.* : « l'aspect affectif n'est pas une donnée primitive. » Cf. également *ibid.*, p.596 : « les manifestations de la vie affective » sont « l'effet indirect d'altérations survenues dans le cours normal des opérations de l'intellect », et « les opérations de l'intellect » ne sont pas « des phénomènes seconds par rapport à l'affectivité ».

[1296] *Ibid.*, p.608.

[1297] Nous avons déjà exposé, ci-dessus, le sens que Lévy-Bruhl confère à cette notion de « catégorie affective du surnaturel » : si des événements « impressionnent par un caractère insolite, étrange, anormal, la catégorie affective du surnaturel entre aussitôt en action » (*EMSP*, p.58). Il s'agit d'une catégorie *affective*, et non d'une catégorie de l'entendement, au sens kantien.

[1298] *HN*, p.603 ; nous soulignons.

Bruhl parle de « l'impasse »[1299] dans laquelle se trouve l'anthropologue, dès lors qu'il cherche à décrire les opérations de la « mentalité prélogique » dans les termes de la philosophie kantienne de la représentation. Impasse, dès lors que l'anthropologue cherche à *traduire* la première dans les termes de la seconde.

Impasse qui n'interdit l'accès à la compréhension de la pensée des autres, qu'aussi longtemps que l'on ne renverse pas le rapport traditionnellement admis entre le continu et le discontinu. Construire un type mental radicalement hétérogène au nôtre implique de renverser le rapport orthodoxe kantien entre le continu et le discontinu.

C'est ce que fait Lévy-Bruhl, tout au long des six ouvrages qu'il consacre à la « mentalité primitive », encore appelée « prélogique »[1300] ou « mystique ». Avant d'analyser le renversement du rapport kantien entre le continu et le discontinu qu'il opère, il nous faut clarifier le sens son concept, central, de « participation » : ce concept marque une rupture avec le modèle kantien de la *synthèse*, avec le principe kantien d'une *distance entre le donné et l'ordonné*, et avec la théorie transcendantale selon laquelle tout objet de l'expérience est soumis à des *conditions de possibilité*.

2. La participation comme concept anti-kantien

2.1. Participation et synthèse

La « mentalité prélogique » diffère de la mentalité que Lévy-Bruhl qualifie de « moderne » – la nôtre – par cela qu'y prédominent des rapports de *participation*. Cette notion de « participation » est empruntée par Lévy-Bruhl à la tradition platonicienne, où elle désigne « le rapport des êtres sensibles aux idées »[1301] ; elle est employée afin de saisir la spécificité du fonctionnement de la « mentalité primitive » ou « prélogique », et les différences qu'elle présente avec « notre » mentalité. Pour cette mentalité que décrit Lévy-Bruhl, l'existence des choses qui se présentent dans l'expérience dépend des rapports de participation que ces choses entretiennent entre elles, et des rapports de participation qu'elles entretiennent avec des choses faisant partie du domaine du surnaturel.

[1299] *Carnets*, p.250.

[1300] Lévy-Bruhl abandonnera définitivement l'attribut « prélogique » pour qualifier la mentalité qu'il décrit. Cf. *Carnets*, p.60-62.

[1301] Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, article « Participation », p.742. Voir également Lévy-Bruhl, *Carnets*, p.146.

La conception lévy-bruhlienne de la « participation » a beaucoup évolué, des *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), jusqu'aux *Carnets* (publiés après sa mort, en 1949)[1302]. Mais cette notion de « participation » s'est maintenue tout au long de son œuvre, pour ce qu'elle permet de décrire une mentalité qui ne pense pas les choses en se les *représentant*. « Participation » n'est rien d'autre que l'antonyme de « représentation ».

À première vue, ce n'est pas la notion lévy-bruhlienne de « participation » en tant que telle, qui donne à la « mentalité prélogique » une « orientation »[1303] différente de la nôtre – c'est-à-dire différente d'une mentalité de type kantien. En effet, cette notion de « participation » n'est pas, en elle-même, incompatible avec l'idée d'une pensée logique et scientifique : Durkheim voit ainsi dans la participation l'origine de l'explication scientifique[1304]. Quant à Mauss, il en donne une interprétation presque kantienne, puisqu'il la comprend comme une « volonté de lier »[1305] – insistant sur le fait que les participations résultent d'un *acte* de l'esprit, lequel ne se contente donc pas de les subir en raison de son infirmité ou de son indifférence à la contradiction.

De prime abord, la notion de « participation » semble donc pouvoir être, peu ou prou, ramenée à la notion kantienne de « synthèse ». « Participation », ou « synthèse », désignent des actes de l'esprit grâce auxquels celui-ci se représente les liaisons entre les choses. Lévy-Bruhl lui-même emploie le vocabulaire de Kant pour dépeindre la « mentalité prélogique » : il écrit ainsi que la « mentalité prélogique est *synthétique* par essence »[1306]. En cela, la « mentalité prélogique » ressemble à l'entendement kantien. Pour Kant, en effet, tout acte par lequel l'esprit se représente quelque chose suppose une liaison préalable : Kant affirme que là « où l'entendement n'a rien lié d'avance, il ne peut non plus rien délier »[1307]. Autrement dit, la synthèse précède l'analyse, pour Kant comme pour la « mentalité prélogique ». Du fonctionnement de la « mentalité prélogique », Lévy-Bruhl donne une description qui ressemble beaucoup à celui de l'entendement tel que Kant le décrit :

[1302] C'est essentiellement au sujet de la possibilité d'une mentalité indifférente à la contradiction qu'il est amené à infléchir ses positions.

[1303] Ce terme d' « orientation » revient constamment sous la plume de Lévy-Bruhl. Cf., par exemple, *FMSI*, p.40 : « [la] place extrêmement considérable que les représentations collectives tiennent dans les perceptions des primitifs n'a pas seulement pour effet de leur imprimer un caractère mystique. Par une autre conséquence de la même cause, celles-ci se trouvent *orientées* autrement que les nôtres. »

[1304] Cf. *FEVR*, p.341 : « Aujourd'hui comme autrefois, expliquer, c'est montrer comment une chose participe d'une ou de plusieurs autres. » Cf. également son compte rendu de l'ouvrage de Lévy-Bruhl dans l'*Année sociologique*, vol. XII, 1909-1912, (in *JS*, p.681).

[1305] ''Mentalité primitive et participation'' (1923), in *Œuvres 2*, p.130.

[1306] *FMSI*, p.114 ; nous soulignons.

[1307] *CRP*, B130.

> « [La] mentalité prélogique analyse peu. Sans doute, en un sens, tout acte de pensée est synthétique. Mais, quand il s'agit de la pensée logique, cette synthèse implique, presque dans tous les cas, une analyse préalable. »[1308]

À l'inverse, la « mentalité prélogique » synthétise sans analyser au préalable – à l'instar de l'entendement kantien, dont la liaison du divers de l'intuition dans l'unité d'une conscience conditionne la possibilité des analyses auxquelles il pourra s'adonner ensuite.

*

Reste que l'intention de Lévy-Bruhl, même lorsqu'il emploie le vocabulaire kantien, est toujours de le dévoyer du sens qu'il a pour nous : « synthèse » signifie, pour la « mentalité prélogique », « participation » – et *la participation est précisément ce qui s'oppose et ne se laisse pas saisir par la représentation*, puisque la participation n'est pas la synthèse d'un divers préalablement donné. Comme nous allons le voir, la participation *est* le donné : elle ne lie pas un divers donné, comme la synthèse kantienne. Dès lors, pour Lévy-Bruhl, la « loi de participation »[1309] est au fondement d'un type mental tout autre que celui qui repose sur le principe kantien de l'activité synthétique de l'entendement.

Avec cette notion de « participation », qui lui permet de construire un type mental radicalement hétérogène au nôtre, Lévy-Bruhl révoque en doute les conditions de la représentation dont Kant prétendait qu'elles étaient *universelles*[1310] : il n'y a pas qu'une seule mentalité – celle qui synthétise – mais deux, ou peut-être même plusieurs. Cela n'était pas concevable pour Kant :

> « [Pour] l'entendement humain, l'acte de la synthèse est bien inévitablement le premier principe, si bien qu'il ne peut même pas se faire le moindre concept d'un autre entendement possible, soit d'un entendement qui intuitionnerait *lui-même*, soit d'un entendement qui

---

[1308] *FMSI*, p.113.

[1309] Cf. *FMSI*, ch.2. – Plus tard, Lévy-Bruhl reviendra sur cette affirmation selon laquelle il existe une *loi* de participation. Cf. *Carnets*, p.77 : « il est légitime de parler de participation (…) ; il ne l'est pas autant de parler d'une *loi* de participation (…). »

[1310] Précisons que Lévy-Bruhl ne nie pas qu'il existe des conditions universelles de la pensée : « il y a des caractères communs à toutes les sociétés humaines (…) : une langue y est parlée, des traditions s'y transmettent, des institutions s'y maintiennent » (*FMSI*, p.20). Mais ces conditions universelles, qui permettent de distinguer les sociétés humaines des sociétés animales, n'engagent nullement à admettre l'universalité d'un type de pensée ou des lois d'une mentalité. – Quelle que soit la manière dont on considère ces conditions universelles, on ne saurait logiquement prétendre qu'il existe plusieurs mentalités, sans admettre la thèse d'une universalité de l'esprit humain. Cf. Descombes, *La Denrée mentale*, p.71 : : « l'étude des mentalités cesserait d'être une étude anthropologique si les formes d'esprit n'étaient pas les formes d'un même esprit humain. Il faut donc poser, derrière la diversité trop évidente des styles et des formes de vie, un ensemble d'universaux anthropologiques ».

aurait bien pour fondement une intuition sensible, mais de tout autre espèce que celle qui se produit dans l'espace et dans le temps. »[1311]

La synthèse, sinon rien. Or, comme nous l'avons vu lors d'un chapitre antérieur[1312], Kant n'estime pas possible d'expliquer pourquoi notre entendement est essentiellement, et nécessairement, un entendement qui synthétise. La synthèse ne s'explique pas. Le transcendantal n'est jamais donné, chez Kant, que comme *un fait*, en amont duquel on ne peut remonter afin de le fonder. Mais pour Kant, cette facticité n'exclut pas l'*unicité* du fait : seul un entendement qui synthétise est possible (si l'on veut bien, du moins, s'en tenir à l'entendement humain)[1313].

Pour Lévy-Bruhl, au contraire, le fait qu'il s'agisse d'un fait en-deçà duquel on ne peut pas remonter, montre qu'il ne s'agit pas d'un *absolu*. Lévy-Bruhl tire argument de la contingence que Kant attribue à l'entendement humain, pour concevoir la possibilité d'autres entendements. S'il était *nécessaire* que l'entendement doive synthétiser un donné, au moyen de catégories de l'espèce et du nombre que Kant leur attribue dans son ''Analytique transcendantale'', alors il serait impossible que d'autres mentalités que celle que décrit Kant existent. Mais Kant prétend, au contraire, que la nature et le fonctionnement de notre entendement sont choses parfaitement *contingentes*[1314]. Autrement dit, l'intelligibilité du monde de la représentation est en elle-même un fait inintelligible, puisque la facticité du fait du transcendantal est sans pourquoi. Mais Lévy-Bruhl ajoute que puisque ce fait n'est pas un *absolu*, cela rend concevable l'idée d'un autre monde que celui de la représentation. Voici ce qu'il écrit :

> « [Cette] intelligibilité du monde sensible ordonné et réglé par la science est elle-même à jamais inintelligible. Elle est un fait, qui s'impose à nous, et Kant a montré qu'elle est la condition de la réalité de ce monde existant. Mais en même temps, si elle est un fait, et un fait que nous ne pouvons pas espérer expliquer, rendre lui-même intelligible, elle n'est donc pas un absolu, quelque chose de donné ou posé *a priori*… »[1315].

Une autre façon, pour la pensée, de se rapporter au monde qu'au moyen de *synthèses*, c'est-à-dire de *catégories*, c'est-à-dire sur le mode de la *représentation*, est possible. L'intelligibilité que les catégories kantiennes donnent au monde est un fait – et c'est un fait parmi d'autres. *C'est un fait parmi*

[1311] *CRP*, B139.

[1312] Voir ci-dessus, notre chapitre 3.

[1313] Cf. Grandjean, *ibid.*, p.193*sq*.

[1314] Cf. Kant, *CRP*, B145-146 : « Mais quant à cette propriété de notre entendement, de n'arriver à l'unité de l'aperception qu'au moyen de ces catégories, et de catégories justement de cette espèce et de ce nombre, on n'en peut pas plus donner de raison que l'on n'en peut donner du fait que nous ayons précisément telles fonctions du jugement et pas d'autres, ou du fait que le temps et l'espace sont les seules formes de notre intuition possible. »

[1315] Lévy-Bruhl, *Carnets*, p.72.

d'autres ; cela pourrait presque s'entendre dans une perspective conventionnaliste – au sens où *nous aurions fait le choix de la représentation, quand d'autres sociétés auraient fait le choix de la participation*. Le choix de la représentation, s'il est véritablement un choix, n'est pas le seul que l'on puisse faire. Cette interprétation en termes de « choix » est celle de Levinas : « Lévy-Bruhl détruit cet absolu [*sc*. celui de « l'attitude cognitive »] précisément en montrant que la représentation n'est pas le geste originel de l'âme humaine, mais un choix, que la *mens*, prétendument souveraine, repose sur une *mentalité* ».[1316]

2.2. Participation et donné

Au chapitre 4 de notre travail, nous avons essayé de démontrer qu'au fondement du kantisme des anthropologues français se trouvait *l'assomption kantienne d'une distance infranchissable entre le donné et l'ordonné*. Pour Kant, l'entendement ne se donne pas à lui-même ses objets, à mesure qu'il les pense : son activité consiste à mettre en forme un divers reçu dans l'intuition, une matière qu'il reçoit d'une autre source que de lui-même. Pour les anthropologues que nous avons qualifiés de « kantiens », la société ou la culture produisent leurs objets en mettant en ordre un donné, dans lequel elles introduisent des discontinuités, des distinctions, de l'ordre, des éléments de classification – en bref, la possibilité d'une représentation conceptuelle de ce donné naturel.

Or, ce principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné, Lévy-Bruhl n'en admet pas la validité lorsqu'il s'agit de décrire la « mentalité primitive ». Le rejet de ce principe prend alors, chez lui, une forme plus ou moins radicale.

La manière la moins radicale consiste à douter que le « donné » de la « mentalité primitive » ne se donne qu'à la *sensibilité*, comme c'est le cas pour Kant[1317]. Pour Lévy-Bruhl, en effet, le donné ne se donne pas dans la « mentalité primitive » comme dans la nôtre[1318] : la sensibilité n'est pas la seule faculté capable de recevoir le donné, puisque s'y mêlent des éléments relevant de l'*affection*. Le donné de la

[1316] Levinas, ''Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine'', in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p.61.

[1317] Cf. *CRP*, A19 / B33 : « [c'est] donc au moyen de la sensibilité que des objets nous sont donnés, et elle seule nous fournit des *intuitions* ».

[1318] Cf. *MP*, p.169 : « dans la mentalité primitive (…), non seulement les données, mais les cadres mêmes de l'expérience, ne coïncident pas avec les nôtres. » Ou encore *EMSP*, p.5 : « … des données d'une autre sorte… ».

« mentalité primitive » est donc plus riche et divers que le nôtre[1319], puisqu'il est continu avec un donné qui ne se donne pas à notre mentalité – à savoir, les éléments qui composent le « surnaturel ». Le donné kantien se donne dans le cadre restreint de la sensibilité ; le donné de la « mentalité primitive » s'offre à une « expérience élargie »[1320], qui excède le cadre de notre sensibilité.

De manière plus radicale, Lévy-Bruhl doute du fait que pour la « mentalité primitive », l'expérience ne commence que dès lors que quelque chose se donne – d'abord séparée des autres choses, avec lesquelles elle serait ensuite mise en rapport par l'activité synthétique de l'esprit, qui la constituerait comme objet d'expérience :

> « … nous avons beau constater un nombre indéfini de participations, la participation nous cause toujours un certain malaise. Mais cette impasse, si nous ne pouvons pas en sortir, nous pouvons du moins ne pas nous y engager. Comment cela ? Simplement en ne prenant pas pour accordé que les êtres sont *donnés* d'abord, et ensuite entrent dans des participations. Pour qu'ils soient donnés, pour qu'ils existent, il faut déjà des participations. Une participation n'est pas seulement une fusion, mystérieuse et inexplicable, d'êtres qui perdent et conservent à la fois leur identité. Elle entre dans la constitution même de ces êtres. Sans participation, ils ne seraient pas *donnés* dans leur expérience : ils n'existeraient pas. »[1321]

Pour Lévy-Bruhl, les choses ne sont pas données dans l'expérience mystique *avant* d'être liées par des rapports de participation : c'est par ces rapports de participation qu'elles sont données, ou c'est en tant que participations qu'elles sont données. Les choses ne sont donc pas données d'abord, comme pour les anthropologues kantiens, pour ensuite être mises en ordre : Lévy-Bruhl affirme que « [ce] qui est donné *d'abord*, c'est la participation »[1322]. Cela veut dire que l'ordonné (c'est-à-dire l'ensemble des préliaisons et des participations dont les « primitifs » font l'expérience) ne résulte pas d'une mise en ordre du donné : c'est le donné lui-même. Il n'y a pas d'abord le « donné nu »[1323], puis la mise en ordre de ce donné : c'est un donné mis en ordre qui se donne. Autrement dit, pour la « mentalité prélogique », *il n'y a pas de distance infranchissable entre le donné et l'ordonné*.

Dès lors, la mise en ordre du donné n'est pas le fait d'une *activité* de l'esprit, puisque les rapports de participation sont de l'ordre du donné. Les participations sont *senties* ou *ressenties*, et non construites par un travail de l'entendement sur la matière qu'il reçoit de l'entendement : « pour se rendre compte de

---

[1319] Cf. *Mythologie,* p.295 : « les données immédiates de l'expérience sont beaucoup plus nombreuses pour eux que pour nous. »

[1320] Sur l' « expérience élargie » chez Lévy-Bruhl, cf. Keck, *ibid*., p.208*sq*. et Deprez, *ibid*., p.127*sq*.

[1321] *Carnets*, p.250.

[1322] *Carnets*, p.3.

[1323] Cf. *FMSI*, p.115 : « [pour] cette mentalité, le fait nu, objectif, existe à peine. Rien ne lui apparaît sans être enveloppé d'éléments mystiques ».

la participation » écrit Lévy-Bruhl, il faut avoir bien soin de se tenir sur le plan affectif, et de ne pas céder à la tentation de se laisser glisser sur le plan cognitif afin de se la rendre ‘‘intelligible’’… »[1324]. Les participations ne sont pas le produit de l'activité synthétique de l'entendement, comme le sont les représentations pour Kant, que l'entendement produit en synthétisant le divers de l'intuition. *Le principe d'une distance infranchissable entre le donné et l'ordonné doit donc être rejeté, puisque l'ordonné n'est pas le produit d'une mise en ordre, par l'entendement, du donné*[1325].

Si les préliaisons, et les participations qu'elles génèrent, sont de l'ordre du donné, alors la mise en ordre du donné n'est pas l'œuvre d'un entendement ou d'un *sujet* – qu'il s'agisse d'un sujet individuel (*e.g.* le « sujet transcendantal » kantien) ou collectif (*e.g.* la « conscience collective » durkheimienne). Le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné a pour corollaire le principe d'une distance entre l'objet et le sujet : le sujet constitue l'objet en mettant en ordre le donné.

Or, la notion de « participation » implique la négation de cette distance entre le sujet et l'objet. Pour Lévy-Bruhl, le « primitif » ne se conçoit pas comme un sujet distinct de l'objet dont il fait l'expérience – il ne se considère pas comme un sujet faisant face à un objet : il n'y a pas discontinuité entre sa personne et l'objet de sa pensée. C'est ce qu'exprime Lévy-Bruhl dans de nombreux textes, tels que celui-ci :

> « La représentation, au sens où nous sommes habitués à entendre ce mot, même immédiate, même intuitive, implique une dualité dans l'unité. L'objet est donné au sujet, donc, en un certain sens, distinct de lui (…). Or (…) la mentalité des primitifs fait plus que de se représenter son objet : elle le possède et elle en est possédée. Elle communie avec lui. Elle en participe, au sens non seulement représentatif, mais à la fois physique et mystique, du mot. Elle ne le pense pas seulement : elle le vit. »[1326]

La participation relie donc non seulement les choses entre elles, mais encore le sujet et l'objet de sa pensée – qui, dès lors, ne sont plus, l'un vis-à-vis de l'autre, dans un rapport sujet/objet. Il n'y a pas de distance entre le sujet et l'objet puisque le sujet participe de l'objet qu'il pense en le pensant. L' « ob-jet » n'est pas ce qui se jette devant lui, puisque le sujet se jette avec lui en le considérant. Il n'y a donc ni « ob-jet », ni « sub-jectum », mais « projection » commune dans la participation.

[1324] *Carnets*, p.138.

[1325] Nous nous inspirons ici du commentaire très éclairant de Karsenti : « on ne peut plus envisager les relations entre les êtres comme étant de l'ordre de l'après-coup, redevables à un acte de liaison qui, leur succédant, serait le privilège d'une subjectivité constituante – qu'elle repose en l'individu ou soit transposée dans l'être collectif (…). Les préliaisons équivalent à des intuitions : elles ne relèvent pas d'une synthèse conceptuelle, ni même d'un agencement perceptif, mais sont de l'ordre du *donné* » (« Présentation », in Lévy-Bruhl, *Carnets*, p. XXIV).

[1326] *FMSI*, p.426.

Dans la lignée de Lévy-Bruhl, cette thèse d'une *indifférenciation entre le « moi »* (ou le sujet) *et le monde* (ou l'objet) sera développée par Leenhardt. Dans *Do kamo*, en effet, Leenhardt affirme que le Mélanésien ne fait pas de différence entre son corps (ou sa personne) et le monde qui l'entoure : « [nous] avons vu le Mélanésien ignorant de son corps, incapable de classer objectivement (…), et toujours en proie à un sentiment d'identité avec le monde qui l'empêche d'être soi-même »[1327]. Par conséquent, il ne peut pas se *représenter* le monde comme nous le faisons, puisque la représentation repose sur le fondement d'un sujet dont l'unité et la fixité permettent d'unifier des représentations diverses en une conscience une[1328] : « [le] moi psychologique et le corps physique ne correspondent pas toujours l'un à l'autre. Son moi [*sc*. celui du Mélanésien] n'a pas de fixité. Comment pourrait-il se poser et décréter : ceci est ici, devant, derrière, là ? »[1329] Autrement dit : comment pourrait-il *se représenter* les choses, puisque la représentation, d'un point de vue kantien, repose sur le fondement de l'unité et de la fixité d'une conscience qui se représente ?

On voit ainsi qu'en refusant le principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné, et le principe corolaire d'une distance entre un donné et une subjectivité constituante, Lévy-Bruhl renverse toute la théorie de la représentation de Kant. La « mentalité primitive » ou « prélogique » est aux antipodes de la mentalité de type kantien, parce que pour elle le donné ne se donne pas en vue d'être ordonné : il est toujours déjà préliaisons et participations.

Dès lors, c'est avec le point de vue *transcendantal* sur la représentation et sur l'expérience que la théorie de Lévy-Bruhl rompt. En effet, nous avons vu ci-dessus, dans notre chapitre 4, que la notion kantienne de « donné » servait à se représenter un entendement dont les catégories sont les *conditions subjectives de la représentation* de ce donné. Refuser le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné, c'est donc concevoir *la possibilité d'une réalité indépendante des conditions de possibilité*. C'est le point que nous tâcherons d'expliquer à présent.

2.3. Participation et conditions de possibilité

Dans les ''Postulats de la pensée empirique en générale'' de l'''Analytique transcendantale'', Kant définit « le possible » et « le réel » *relativement au sujet de l'expérience*. Une chose, en tant qu'objet transcendant d'un concept, est *possible* pour autant que son concept s'accorde avec les

[1327] Leenhardt, *Do Kamo*, p.162.

[1328] Cf., chez Kant, le principe de « l'unité *transcendantale* de la conscience de soi » (*CRP*, B132), dont l'unité permet, précisément, d'unir en une conscience *une* des représentations *diverses* – ce qui constitue le fondement de la possibilité des catégories et de leur validité objective.

[1329] Leenhardt, *ibid*., p.152.

conditions subjectives de l'expérience, et elle est *réelle* quand la perception fournit au concept de cette chose une matière : « [le] postulat de la possibilité des choses exige (…) que leur concept s'accorde avec les conditions formelles d'une expérience en général »[1330] ; et « la perception, qui fournit au concept la matière, est le seul caractère de la réalité »[1331].

« S'accorder avec les conditions de l'expérience », cela veut dire : se soumettre au *principe suprême de tous les jugements synthétiques*, selon lequel « tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible »[1332]. Ainsi, une chose qui ne se soumettrait pas aux conditions subjectives de mon intuition et aux catégories de mon entendement ne serait *rien pour moi* – elle ne pourrait pas constituer un objet de mon expérience. Autrement dit, les conditions subjectives de possibilité de l'expérience sont également les conditions de possibilité des objets de l'expérience.

Un concept qui ne renferme aucune contradiction peut être un « concept possible de chose », mais il ne devient « le concept d'une chose possible »[1333] que pour autant qu'un *objet transcendant à ce concept* lui corresponde. Cela ne veut pas dire que la seule manière que nous ayons de connaître la possibilité d'une chose, ce soit d'en connaître la réalité – auquel cas, le champ de nos connaissances serait assez restreint : cela veut dire que nous devons chercher si une chose, dont peut-être nous ne ferons jamais l'expérience, s'accorderait avec les lois de notre expérience[1334].

Ainsi, le fait de pouvoir concevoir une chose ne suffit à en connaître ni la possibilité ni la réalité. Pour Kant, de la *concevabilité* à la *possibilité*, la conséquence n'est pas bonne : pour que des concepts soient des concepts de choses possibles, il faut que leur contenu s'accorde avec les conditions d'une expérience possible :

> « [Je] puis me représenter des choses diverses (des substances), de telle nature que l'état de l'une entraîne une conséquence dans l'état de l'autre, et réciproquement ; mais qu'un rapport de ce genre puisse convenir à des choses quelconques, c'est ce qui ne saurait être déduit de ces concepts, qui contiennent une synthèse simplement arbitraire [willkürlichen]. »[1335]
>
> « [Un] pouvoir de notre esprit d'être en communauté de pensée avec d'autres hommes (quelque éloignés qu'ils puissent être), [c'est là un concept] dont la possibilité est tout à fait sans fondement, puisqu'elle ne peut être fondée sur l'expérience et sur les lois que l'on

[1330] *CRP*, A220 / B267.

[1331] *CRP*, A225 / B273.

[1332] *CRP*, A158 / B197.

[1333] Nous empruntons ces expressions à Chauvier, ''Concevabilité et possibilité : Kant ou Kripke'', p.12.

[1334] Cf. Chauvier, *ibid.*, p.17.

[1335] *CRP*, A221 / B268-269.

connaît, et que, sans l'expérience, cette possibilité est une liaison arbitraire [willkürlichen] de pensées… »[1336].

Il est intéressant de relever que les exemples de choses *concevables mais impossibles* que donne Kant ici, sont des exemples de ce que Lévy-Bruhl comprendrait comme des *cas de participation* [1337] : participation qui fait qu'une chose pourrait avoir un effet sur une autre malgré la distance (spatiale ou temporelle) qui les sépare ; participation qui fait qu'un être humain pourrait communiquer ses pensées à un autre par télépathie malgré la distance (spatiale ou temporelle) qui les sépare. Pour Kant, ce que Lévy-Bruhl appelle des « participations » sont des concepts de choses concevables mais impossibles.

C'est dire que les participations sont indépendantes des conditions de possibilité. Kant en conclut qu'elles sont *impossibles* ; Lévy-Bruhl en conclut qu'elles ont bien une existence, pour la « mentalité prélogique », et que leur spécificité réside précisément dans le fait qu'elles sont indépendantes des conditions de possibilité.

Pour Kant, le fait qu'une représentation soit « arbitraire » [willkürlichen] suffit à qualifier la chose que l'on se représente d' « impossible », au sens où rien ne pourrait lui correspondre dans l'expérience. *A contrario,* pour Lévy-Bruhl, le fait qu'un rapport de participation ou une préliaison soient établis de manière arbitraire n'empêche pas que le « primitif » puisse en faire l'expérience, et qu'il ait donc une réalité pour lui. Les participations ne doivent se soumettre à aucune condition logique ou physique de possibilité pour avoir une existence, et donc, pour qu'une expérience en soit possible. L'arbitraire des participations n'est pas un obstacle à leur existence :

> « Mais comment des êtres ou des objets qui n'ont rien de commun, qui ne se sont jamais trouvés en contact, peuvent-ils participer l'un de l'autre, le crâne, par exemple, de la noix de coco, et la pierre du taureau noir ?
>
> Exigence logique à laquelle, selon nous, il faudrait absolument satisfaire. Mais les primitifs, placés ici sur le plan mystique, l'ignorent, ou ne s'en soucient pas. Ces symboles selon nous si déconcertants, *si arbitraires*, leur sont familiers depuis l'enfance. (…) La tradition les transmet tout faits, avec les mythes, les légendes et les institutions. Et quand les primitifs sentent une réalité s'imposer à eux, nous savons qu'ils ne se demandent pas comment elle est possible. »[1338]

[1336] *CRP*, A222-223 / B270.

[1337] Cf. Lévy-Bruhl, *Carnets,* p.141 : « Participation = communauté d'essence, identité sentie entre ce qui participe et ce qui est ''participé''. »

[1338] *EMSP*, p.160-161 ; nous soulignons. – Les participations ne sont, cependant, pas totalement arbitraires : les « représentations collectives » de la « mentalité prélogique » « ne sont pas aussi arbitraires qu'elles le paraissent ». Elles sont arbitraires au regard des « rapports réels et objectifs des êtres et des phénomènes », mais non au regard des « rapports mystiques de participation » (*FMSI*,

Pour la « mentalité prélogique », une chose n'est pas réelle parce qu'elle s'accorde avec les conditions de l'expérience : elle est réelle parce qu'elle est *sentie*. Et elle est sentie parce que la tradition, la société, décident qu'elle doit être sentie : « il n'y a rien de plus *socialisé* chez les primitifs que les émotions »[1339].

Du point de vue de la « mentalité prélogique », la question de l'accord de l'objet avec les conditions subjectives de l'expérience ne se pose pas. Pour elle, le principe suprême de tous les jugements synthétiques de Kant ne vaut pas. En effet, « l'expérience mystique » n'est pas régie par des lois : d'une part, la participation n'est pas une *loi*, mais un *fait*[1340] ; d'autre part, la participation est régie non par des lois, mais par des *règles* sociales.

L'expérience mystique n'est pas régie par des lois auxquelles les choses devraient s'accorder pour devenir les objets d'une expérience possible. Par conséquent, la question de la possibilité ne se pose pas pour elle – qu'il s'agisse de la *possibilité épistémique* (une chose est épistémiquement possible si elle est compossible avec tout ce que peut se représenter un sujet), de la *possibilité logique* (absence de contradiction), ou de la *possibilité physique* (une chose est physiquement possible si elle est compatible avec les lois de la physique). Une participation n'est ni possible, ni impossible[1341] : elle est sentie, et cela suffit.

Ce qui, pour Kant, fait qu'une chose seulement possible devient réelle, c'est qu'elle en vient à déterminer *le sens interne* : « [que] quelque chose arrive, donc, c'est une perception qui appartient à une expérience possible, qui devient réelle, dès lors que je considère le phénomène comme déterminé dans le temps »[1342]. Une chose *possible* devient *réelle* si les conditions de sa possibilité, qui la précèdent dans le temps, en déterminent *effectivement* l'existence dans le temps. L'effet *succède* à la cause, faisant passer la chose du possible au réel.

---

p.445). Ainsi, « ce n'est pas conventionnel, c'est mystique qu'il faut dire » (*ibid.*). – Une fois que les rapports de participation et les préliaisons sont arbitrairement établis, la « mentalité prélogique » n'en changera pas arbitrairement ; mais cette *fixité* n'est pas celle d'une *loi* – c'est celle d'une *tradition* (cf. *ibid.*, p.115).

[1339] *FMSI*, p.116. – Cette thèse du caractère social, c'est-à-dire *obligatoire* des émotions, est au cœur de l'essai de Mauss, ''L'expression obligatoire des sentiments'' (1921).

[1340] Nous avons déjà relevé que sur ce point, la pensée de Lévy-Bruhl avait évolué, qui parlait bien, dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, d'une « loi de participation ». Cf. Lévy-Bruhl, *Carnets*, p.77 : « il est légitime de parler de participation (…) ; il ne l'est pas pour autant de parler d'une *loi* de participation (…). Ce qui subsiste, c'est le *fait* (non pas la loi) que le ''primitif'' a très fréquemment le sentiment de participations entre lui-même et tels ou tels êtres ou objets ambiants… ».

[1341] Cf. Karsenti, « Présentation », in Lévy-Bruhl, *Carnets*, p. XXXII : « [il] n'y a pas plus de sens à dire la participation impossible qu'à la dire possible ».

[1342] *CRP*, A200 / B245.

Or Lévy-Bruhl affirme, dans ses premiers écrits du moins, que la « mentalité prélogique » est *indifférente à la succession dans le temps*[1343], pour la même raison qu'elle est *indifférente à la causalité*[1344]. C'est cette indifférence à la temporalité des événements qui explique, au fond, *l'indifférence* de la « mentalité prélogique » *à la possibilité* (ou aux *conditions de possibilité*). Les participations ne sont donc ni possibles ni impossibles, dans la mesure où « elles sont indépendantes des conditions de temps et d'espace »[1345].

*

En résumé, la notion lévy-bruhlienne de « participation » signe le refus radical de la théorie kantienne de la représentation : elle implique de rejeter le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné, et donc la différenciation entre le sujet et l'objet. Par conséquent, la représentation et l'expérience ne sont plus soumises, comme chez Kant, à des conditions subjectives de possibilité.

Une fois ceci établi, nous pouvons revenir au problème du rapport entre le continu et le discontinu.

Au début de ce chapitre, nous avons caractérisé les théories des anthropologues « kantiens » comme des théories reposant sur une certaine compréhension du rapport entre le continu et le discontinu. Nous voudrions à présent démontrer que le rejet du principe d'une distance entre le donné et l'ordonné est équivalent au renversement de la compréhension des anthropologues « kantiens » du rapport entre le continu et le discontinu. Affirmer que penser consiste à concevoir de la continuité (ou de la participation) entre les choses, et rejeter ce principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné – cela revient, plus ou moins, au même : cela revient à renverser le triptyque des anthropologues kantiens.

[1343] La pensée de Lévy-Bruhl évolue sur ce point : il conçoit d'abord l'*indifférence à la temporalité* que manifeste la « mentalité prélogique » comme un corollaire de son *indifférence à la causalité*. Puis il concède que la « pensée mythique » a une représentation du temps qui lui est propre, et qui diffère de la nôtre (sur cette évolution, cf. Hirsch, *Le Temps des sociétés*, p.153-154 et p.235-236).

[1344] Cf. *FMSI*, p.334 : « la situation relative des deux événements dans le temps n'est pas ce qui intéresse la mentalité prélogique ».

[1345] Lévy-Bruhl, *Carnets*, p.152.

3. La réalité fluide

Premier volet du triptyque kantien que Lévy-Bruhl ébranle : *le principe d'une discontinuité du réel*.

Selon nous, ce n'est pas la notion de « participation » en tant que telle qui donne à la « mentalité prélogique » une « orientation » différente de la nôtre : c'est la compréhension de la « participation » comme *continuité*, qui fait de la « mentalité prélogique » une mentalité non kantienne. La « mentalité prélogique » se représente, en effet, une continuité entre les choses (par exemple, entre le mort et le vivant, entre une espèce de plante et un clan, etc.), bien que ces choses puissent être séparées dans l'espace et dans le temps[1346]. Autrement dit, à la différence des anthropologues kantiens, il n'admet pas que, pour la mentalité qu'il décrit, la réalité soit en elle-même discontinue. Pour la « mentalité prélogique » ou « primitive », *la réalité est en elle-même continue*, et « participation » veut précisément dire « continuité ».

Lévy-Bruhl accepte, en effet, la description du monde des « primitifs », qui est faite par l'animisme – qu'il critique par ailleurs[1347] – comme continuum :

> « Ce *continuum* de forces spirituelles, antérieur aux individualités définies qui proviennent de lui par différenciation, nous le retrouvons décrit, dans l'Amérique du Nord, presque dans les mêmes termes, par Miss Alice Fletcher. « Les Indiens, dit-elle, regardaient toutes les formes animées et inanimées, tous les phénomènes comme pénétrés par une vie commune, qui était *continue*, et semblable au pouvoir volontaire dont ils avaient conscience en eux-mêmes. (…) Par cette idée de la continuité de la vie, une parenté était maintenue entre le visible et l'invisible, entre les morts et les vivants, et aussi entre un fragment d'un objet quelconque et cet objet tout entier. » Pourrait-on mieux faire sentir, sous un langage animiste, les représentations mystiques soumises à la loi de participation qui sont au fond de la

[1346] De ce point de vue, la « mentalité prélogique » présente les mêmes caractéristiques que la pensée dont Foucault arrête la date à la fin du XVIème siècle : Foucault parle d'une « convenance, mais qui serait affranchie de la loi du lieu », d'un monde qui « abolit la distance qui lui est propre » (*Les Mots et les choses*, p.34). Pour Lévy-Bruhl, la participation est indépendante de l'espace (cf. *Carnets*, p.95-99). – Par conséquent, Lévi-Strauss, qui rejette la thèse lévy-bruhlienne d'une « mentalité prélogique », rejette tout autant le principe de l'archéologie foucaldienne du savoir : « [contrairement] à la thèse avancée par Foucault dans *Les Mots et les choses* – celle d'une rupture radicale des ''épistémés'' – j'aperçois dans la science contemporaine un effort pour récupérer les étapes archaïques de son développement… » (*DPDL*, p.156). Autrement dit, il y a *continuité* dans le développement de la pensée humaine si l'on admet que la pensée humaine s'est toujours représenté la réalité comme un ensemble *discontinu.*

[1347] Sur cette critique de l'animisme, cf. Deprez, *ibid*., p.64*sq*.

mentalité prélogique ? Enfin, dans son ouvrage récent, M. Alb. C. Kruijt admet lui aussi, au lieu de l'animisme traditionnel, que la mentalité des primitifs se représente d'abord un *continuum* de forces mystiques, un principe de vie continu, une *Allbeseelung*, et que les individualités ou personnalités, les âmes, les esprits n'apparaissent que secondairement. »[1348]

L'adverbe « secondairement », qui clôt ce texte, indique le *renversement du rapport entre le continu et le discontinu* tel que le conçoivent les anthropologues kantiens. Le continu n'est plus, logiquement ou chronologiquement, premier, dans lequel la pensée introduit ensuite des discontinuités. C'est le continu qui est l'objet de la pensée des « primitifs », non le discontinu. La pensée « prélogique » ne cherche pas à retrouver, au moyen de discontinuités conceptuelles, les discontinuités réelles, puisque pour elle, la réalité est en elle-même continue.

Pour les anthropologues que nous avons qualifiés, ci-dessus, de « kantiens », penser consiste à introduire des discontinuités dans des domaines originellement continus ; la condition de la pensée réside dans la négation du continu, c'est-à-dire dans l'introduction en lui d'éléments discrets (*i.e.* des concepts), et distincts les uns des autres.

Lévy-Bruhl soutient exactement l'inverse. L'adverbe « secondairement » de la fin du texte cité à l'instant, indique que la priorité de la pensée des « primitifs » réside dans l'établissement de rapports de continuité entre les choses. Le discontinu est donc « secondaire » au sens où il n'a pas l'importance que revêt le continu pour la mentalité prélogique, dont les représentations collectives consistent principalement en des rapports de participation, ou de continuité, entre les choses. La « mentalité prélogique » conçoit des *continuités* entre des choses, dont elle ne se représente alors pas qu'elles sont naturellement séparées ou discontinues – par exemple entre le mort et le vivant :

« Miss Alice Fletcher, par exemple, écrit : « Ils [*sc*. les Indiens d'Amérique du Nord] regardaient toutes les forces, animées ou inanimées, tous les phénomènes, comme pénétrés par une vie commune, qui était continue (…). Par cette idée de la continuité de la vie, une liaison était maintenue entre le visible et l'invisible, les morts et les vivants, et aussi entre un fragment d'un objet quelconque et sa totalité. » Continuité veut dire ici ce que nous appelons participation, puisque cette continuité persiste entre le vivant et le mort, entre les rognures d'ongle, la salive ou les cheveux d'un homme, et cet homme, entre tel ou tel ours ou bison, et la totalité mystique de l'espèce ours ou de l'espèce bison. »[1349]

[1348] *FMSI*, p.109-110. – On notera que ce même texte d'A. Fletcher est cité par Durkheim (in *FEVR*, p. 279), pour retracer l'origine de *notre* notion de force, et non, comme chez Lévy-Bruhl, pour donner du monde des ‘‘primitifs’’ une image différente du nôtre.

[1349] *FMSI*, p.143.

La différence entre une pensée qui se *représente* les choses, et une pensée qui pense des rapports de *participation*, est donc claire : la première *distingue*, c'est-à-dire introduit des discontinuités conceptuelles, entre ce que la seconde *lie*. La première se représente des *discontinuités réelles* entre les choses, auxquelles elle cherche à faire correspondre au mieux ses discontinuités conceptuelles. La seconde conçoit une *continuité réelle* entre le vivant et le mort, entre les cheveux d'un homme et cet homme lui-même, entre le clan et son totem, etc.

Autrement dit, du point de vue de la « mentalité prélogique », la réalité est « fluide »[1350], c'est-à-dire continue[1351]. Une « réalité fluide » est une réalité dans laquelle l'on ne se représente pas de *discontinuités réelles* entre les éléments qui la composent, mais où, au contraire, *tout est continu*. Continuité entre les êtres que, quant à nous, nous nous représentons comme séparés dans l'espace et dans le temps ; et continuité entre les êtres de la « nature », et ceux qui appartiennent à ce que Lévy-Bruhl appelle la « surnature », qui sont en constante interaction avec ceux de la nature.

Pour Lévy-Bruhl, c'est cette double continuité que les mythes ont pour fonction de raconter. *Les mythes sont le récit ou l'explication de la fluidité de la réalité* : ils disent la continuité entre les êtres naturels et surnaturels :

> « Dans notre pensée, l'existence même de la nature implique une structure fixe, une armature invariable, c'est-à-dire le déterminisme des phénomènes, et la permanence des formes spécifiques chez les êtres vivants. Nous rejetons donc les êtres et les événements mythiques, incompatibles avec cet ordre, au royaume des fables et des fictions. Tout autre est l'attitude de la mentalité primitive. Pour elle, le monde mythique, à la fois ‘‘nature’’ et ‘‘prénature’’, est la réalité par excellence. »[1352]

Le mythe est le récit, ou l'explication du continu. La théorie de Lévy-Bruhl est donc à l'exact opposé de celle de Lévi-Strauss. Pour Lévi-Strauss, en effet, tout acte de pensée consiste à introduire des discontinuités dans des domaines continus ; les mythes, avions-nous dit, ont pour fonction

---

[1350] Sur la « réalité fluide », cf. par exemple *Carnets*, p.156 : « … une réalité fluide comme celle du monde mythique ni régie par des lois, ni fixée en des formes (concepts) ». – Le terme « fluide », dont on ne trouve pas une seule occurrence dans *La mentalité primitive*, et qui apparaît fort peu dans les œuvres suivantes de Lévy-Bruhl, est en revanche massivement employé dans *La Mythologie primitive* : un des principes du livre est en effet celui-ci, que les esprits qui ont une « orientation mystique » sont « dominés par la représentation traditionnelle d'un monde mythique où tout est ‘‘fluide’’ » (*Mythologie*, p.48).

[1351] Les termes « fluidité » et « continuité » sont plus ou moins synonymes. Rappelons que dans le vocabulaire de Kant, les termes de « continuité » ou de « grandeur continue » et ceux de « fluxion » ou de « grandeurs fluentes » (au sens de la théorie newtonienne du calcul infinitésimal) sont synonymes : la synthèse par laquelle une « grandeur fluente » est produite est une « progression dans le temps », et la fluxion désigne « la continuité » de « ce qui s'écoule » (*CRP*, A169-170 / B211-212).

[1352] *Mythologie*, p.41.

d'organiser de manière systématique ces discontinuités pour rendre la nature représentable. *A contrario*, Lévy-Bruhl estime que le mythe n'a pas pour fonction d'introduire des discontinuités dans le continuum naturel : il affirme que « les mythes ont accoutumé les esprits à regarder la nature comme ''fluide'', et les êtres et les objets comme passant indifféremment d'une forme à une autre »[1353].

Le mythe est un opérateur de discontinuités pour Lévi-Strauss ; c'est un opérateur de continuités pour Lévy-Bruhl : ils disent la fluidité du monde. Autrement dit, le mythe est un opérateur d'intelligibilité du monde pour Lévi-Strauss : il explique comment les choses sont devenues possibles, et sont telles qu'elles sont. Pour Lévy-Bruhl, le mythe n'explique pas le possible : nous avons vu ci-dessus, en effet, que les participations étaient indépendantes des conditions de possibilité :

> « Le monde de la sorcellerie est fluide comme celui des mythes ; cela se traduit, entre autres, par la place considérable qu'il fait à la participation, c'est-à-dire à des liaisons ou préliaisons d'êtres ou de phénomènes indépendantes de toute condition physique de possibilité. (…) Cela donne à penser qu'on y est en présence (…) d'une réalité fluide comme celle du monde mythique ni régie par des lois, ni fixée en des formes (concepts). »[1354]

*

En résumé, la « mentalité primitive » ou « prélogique » pense des rapports de participation entre les êtres – autrement dit, elle se représente une réalité dont le tissu est celui de la continuité entre des êtres qui ne sont donc pas, pour elle, naturellement discontinus. Les anthropologues que nous qualifiions tout à l'heure de « kantiens » prétendent le contraire : penser consiste, pour eux, à introduire des discontinuités ; et l'objectivité ou la vérité d'une pensée se mesurent à l'adéquation entre ces discontinuités conceptuelles et les discontinuités naturelles.

L'idée d'une « réalité fluide » implique donc nécessairement une certaine compréhension de la nature et du fonctionnement de la pensée. Si le réel est en lui-même continu, la pensée pense la continuité, et donc pense dans la continuité. *A contrario*, si le réel est en lui-même discontinu, la pensée pense la discontinuité, et donc pense dans la discontinuité – c'est-à-dire de manière conceptuelle. Par conséquent, *dire que, pour la « mentalité prélogique », la réalité est fluide, c'est dire que la pensée dont elle est capable n'est pas de nature conceptuelle : elle n'opère pas au moyen de discontinuités*.

[1353] *Mythologie*, p.100.

[1354] *Carnets*, p.156.

4. Une pensée sans concepts

Deuxième volet du triptyque kantien que Lévy-Bruhl ébranle : *la pensée comme introduction de discontinuités conceptuelles*

La « fluidité », ou le continuum de la réalité, est une *description du monde*, tout autant, indirectement, qu'une *description de la pensée* de ceux qui l'habitent. Pour Lévy-Bruhl, la « mentalité primitive » se représente la réalité sous le signe du continu. *A contrario*, pour les anthropologues kantiens, le réel est en lui-même discontinu.

Cette *divergence ontologique* est au fondement à la *divergence épistémologique* que nous allons étudier à présent. C'est parce que, pour Lévy-Bruhl, les « primitifs » vivent dans une « réalité fluide », qu'ils ne pensent pas par concepts ; c'est parce que les « primitifs » vivent dans une réalité fluide qu'ils ne pensent pas comme nous.

En tant que description du monde, la « réalité fluide » équivaut au rejet du principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné, puisque ce sont les participations qui donnent ou qui sont données, sans qu'un donné ne leur préexiste, qui ne serait pris dans le jeu d'aucune préliaison. C'est ce que nous avons établi précédemment.

En tant que description indirecte de la pensée, elle équivaut au rejet de la théorie kantienne de la représentation. Nous avons analysé, ci-dessus, les raisons pour lesquelles Lévy-Bruhl jugeait inadéquate la distinction kantienne entre le sujet et l'objet, pour décrire la « mentalité primitive ». En fait, la fluidité ou la continuité de la réalité implique un double refus de la discontinuité : *refus de la discontinuité entre le sujet et l'objet, et refus de la discontinuité comme principe du fonctionnement de la pensée*.

Autrement dit, la notion de « participation » est en opposition radicale avec celle de « représentation ». La représentation, en effet, est une pensée par concepts – ce qui suppose une double discontinuité : discontinuité entre le sujet qui se représente et l'objet représenté, et discontinuités introduites conceptuellement entre les choses afin d'être capable de se les représenter. *Or, la participation repose précisément sur la négation de cette double discontinuité* : non seulement, nous l'avons vu, le « primitif » ne se considère pas comme un sujet distinct de l'objet dont il fait l'expérience ; mais encore, la pensée du « primitif » ne consiste pas à distinguer, mais à intuitionner des rapports de continuité entre les choses.

En effet, une pensée adaptée à un monde fluide ne peut pas être une pensée qui se *représente* les choses : elle chercherait vainement à *distinguer* ce dont l'être réside dans la *confusion* par participation. Elle chercherait vainement à introduire de la discontinuité dans ce qui n'est pas réellement discontinu. Une pensée adaptée à un monde fluide est une pensée qui *confond* – et c'est donc une pensée

confuse, du point de vue de la représentation. C'est parce que les mythes enseignent à l'esprit la fluidité du monde que la « mentalité prélogique » confond ce que nous distinguons. Comme le dit Lévi-Strauss lui-même, « dans un milieu fluide (…) les idées claires et distinctes (…) se dissolvent. »[1355] Raison pour laquelle, selon Lévy-Bruhl, une pensée adaptée à un monde fluide ne peut pas être *conceptuelle* :

> « Une des raisons qui font que la pensée des primitifs n'est pas conceptuelle, et peut-être la principale, tient au fait que leur expérience, plus ample que la nôtre, est souvent mystique, et, comme telle, ignore la régularité ordonnée des séquences de phénomènes de même que la fixité des formes ; elle se meut dans un monde mythique dont le caractère le plus frappant est la fluidité. »[1356]

Pour Lévy-Bruhl, l'absence de pensée conceptuelle, ou la différence entre le concept prélogique de « concept » et le nôtre, sont la conséquence d'une adaptation à cette réalité fluide dans laquelle vivent les « primitifs », qui ne leur permet pas de développer une pensée conceptuelle, de type kantien. Les discontinuités conceptuelles n'ont lieu d'être que si l'on se représente une réalité en elle-même discontinue, à laquelle ces discontinuités conceptuelles tâchent au mieux de correspondre.

Pour Kant, en effet, la *synthèse de la reproduction dans l'imagination*, qui est l'une des synthèses permettant l'application de nos catégories aux objets de l'expérience, suppose précisément que le monde ne soit pas fluide, au sens où un objet aurait toujours la possibilité d'en devenir un autre : « [si] le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd, si un homme se transformait tantôt en une figure animale, tantôt en une autre… »[1357] – si donc les phénomènes n'étaient pas soumis à une *règle* qui les préserve de la fluidité et des participations, toute représentation serait proprement impossible. À l'inverse, la réalité fluide n'est pas « régie par des lois »[1358]. *Elle n'est donc pas représentable*. En cela, Lévy-Bruhl est parfaitement d'accord avec Kant : la *représentation* d'une réalité fluide est effectivement impossible, puisque la représentation implique de pouvoir *distinguer*, et repose sur des *concepts* fixes, réunissant sous eux un divers considéré comme *unité*.

Pour Lévy-Bruhl, c'est parce que les « primitifs » ne vivent pas dans le même monde que nous qu'ils n'ont pas une pensée conceptuelle. Plus précisément, ils ne font pas *l'expérience* de la même réalité que nous : c'est seulement lorsqu'ils *agissent*, qu'ils vivent dans le même monde que nous. En effet, une action, telle que la chasse d'un lapin qui s'enfuit vers la droite, nécessite de s'orienter vers la droite, pour l'homme dit « primitif » comme pour l'homme dit « civilisé », dont les catégories d'espace

---

[1355] *Histoire de Lynx*, p.116.

[1356] *Carnets*, p.234.

[1357] *CRP*, A100.

[1358] *Carnets*, p.156.

et de temps diffèrent pourtant[1359]. C'est dans le même monde que nous que les « primitifs » chassent les lapins.

Pour le reste, ils ne peuvent pas se représenter les choses comme nous – c'est-à-dire de manière conceptuelle – puisque la réalité « fluide » dans laquelle ils vivent ne le leur permet pas. Dire que la réalité des « primitifs » est une réalité fluide, c'est dire qu'ils ne vivent pas dans le même monde que nous, bien qu'ils agissent dans le même monde que nous. Pour nous, les éléments qui composent la réalité sont discontinus, ils ne sont pas liés par des rapports de participation. La raison profonde de la divergence entre les deux voies de l'anthropologie française réside donc dans le fait que ceux que Lévy-Bruhl appelle *« les primitifs » ne vivent pas dans le même monde que nous, mais dans une « réalité fluide »*.

Pour Kant, l'idée même que des êtres humains pourraient vivre dans une réalité différente de la nôtre ne paraît pas concevable, ou, à tout le moins, rien ne nous permet d'affirmer que cela est possible[1360]. Ainsi, d'un point de vue kantien, même si le « sauvage » n'avait pas une pensée conceptuelle, ou n'avait pas les mêmes concepts que nous – cela ne serait ni l'indice, ni la conséquence du fait qu'il ne vit pas dans le même monde que nous :

> « Si par exemple un sauvage voit une maison au loin, dont il ne sait pas à quoi elle sert, il ne s'en représente pas moins *exactement le même objet* qu'un autre homme, qui sait parfaitement qu'elle est destinée à l'habitation humaine. Mais au point de vue de la forme, cette connaissance d'*un seul et même objet* est différente chez les deux hommes. Chez l'un, elle est *simple intuition*, chez l'autre, elle est *intuition et concept en même temps*. »[1361]

Pour Kant, la *matière* de la représentation est la même pour tous, la différence entre les façons de se représenter les choses étant à chercher du côté de la *forme*, c'est-à-dire de la *manière* dont les choses sont représentées. *A contrario*, pour Lévy-Bruhl, non seulement la *manière* est différente, mais la *matière* elle-même diffère. De plus, la seconde détermine la première, quand pour Kant le donné ne détermine aucunement la manière dont il est mis en ordre par l'esprit.

*

[1359] Cf. Lévy-Bruhl, *MP*, p.168 : « autre chose est l'action dans l'espace, autre chose la représentation de cet espace ». – Lévy-Bruhl distingue ici entre l'espace et le temps de l'*action* (qui ou bien ne nécessite pas une représentation de l'espace et du temps, ou bien repose sur une appréhension universelle de l'espace et du temps, puisque l'espace et le temps « objectifs » sont les mêmes pour notre mentalité que pour la « mentalité prélogique »), et l'espace et le temps comme *représentations collectives*.

[1360] Cf. *CRP*, A232 / B284 : qu' « une autre série de phénomènes soit possible, par conséquent davantage qu'une expérience unique comprenant tout, c'est ce que l'on ne peut conclure de ce qui est donné, et moins encore sans que quelque chose soit donné ».

[1361] Kant, *Logique*, Introduction, V, AK. IX, 33, tr.fr., p.35.

Nous avons vu ci-dessus que pour les anthropologues kantiens, et pour Kant lui-même, les discontinuités conceptuelles entretenaient un rapport essentiel avec les discontinuités introduites par la langue entre les signes. Les discontinuités entre les concepts impliquent des discontinuités entre les signes. Or, de même qu'une « réalité fluide » exige une pensée autre que conceptuelle, elle exige un langage autre que celui auquel nous sommes accoutumés. Notre langage est indissociable de notre faculté de pensée par concepts ; par conséquent, le langage des primitifs, qui ne pensent pas par concepts, doit nécessairement être d'une nature différente du nôtre. L'on se tromperait si l'on attribuait aux primitifs un langage de même nature que le nôtre, puisqu'on les doterait par-là même de concepts identiques aux nôtres ; « [comme] l'homme a le langage, il exprime ses concepts, comme nous, et nous sommes entraînés à penser qu'ils les possèdent comme nous, et en usent comme nous. Là est l'erreur… »[1362].

Lévy-Bruhl relève alors que dans les « sociétés primitives », l'usage est courant, d'utiliser le *langage par gestes*, « dont les caractères réagissent nécessairement sur la mentalité de ceux qui en usent, sur leur façon de penser, et par conséquent de parler »[1363]. Or, à la différence du langage articulé, le langage par gestes ne peut pas être décomposé en éléments *discontinus* ultimes (comme le sont les phonèmes) : comme l'écrit Jakobson, « le langage parlé et la musique, présentent, comme diraient les physiciens, une structure granulaire strictement discontinue. Ils se composent d'éléments ultimes discrets, *principe étranger aux systèmes sémiotiques spatiaux*. »[1364] Le langage dont se servent originellement et couramment les « primitifs » ne reposant pas sur des éléments discontinus, leur pensée ne repose donc pas, elle non plus, sur des éléments discontinus, c'est-à-dire sur des concepts. Ce langage par geste est mieux adapté à l'expression d'une réalité fluide. Jousse confirmerait cette affirmation : si le geste convient à l'expression d'une réalité fluide, c'est que le corps est un « instrument souple qui va suivre la fluidité du réel. Instrument qui va pouvoir rejouer le monde tout entier »[1365]. Le langage par gestes est mieux adapté à l'expression d'une réalité fluide, de même que la pensée non conceptuelle est mieux adaptée pour la penser.

Le fait que les « primitifs » vivent dans un monde fluide explique donc que leur pensée ne soit pas conceptuelle, ou que leurs concepts ne soient pas de même nature que les nôtres. Pour les anthropologues kantiens, la thèse ontologique des *discontinuités réelles* a pour corolaire la thèse épistémologique de la pensée comme système de *discontinuités conceptuelles*. À l'inverse, pour Lévy-

[1362] *Carnets*, p.41.

[1363] *FMSI*, p.175.

[1364] Jakobson, *Essais de linguistique générale II*, p.96 ; nous soulignons.

[1365] Jousse, *L'Anthropologie du Geste*, p.57.

Bruhl, la thèse ontologique de la *continuité de la réalité* (ou de la réalité comme continuité) a pour corollaire la thèse épistémologique de la pensée comme *pensée sans concepts*.

*

C'est sur ce point que la rupture entre les anthropologues kantiens et les anthropologues anti-kantiens est la plus profonde. Durkheim[1366], Mauss[1367] et Lévi-Strauss[1368] se sont toujours opposés à la thèse lévy-bruhlienne de la possibilité d'une pensée sans concepts.

Le motif principal de ces critiques qui sont adressées à Lévy-Bruhl est celui-ci : *une pensée qui ne pense pas par concepts est une pensée qui, potentiellement, se contredit*. Nous avons vu ci-dessus que, pour les anthropologues « kantiens », le continu était du côté de l'*irrationnel*, du *faux* et du *contradictoire*[1369]. Si la « mentalité prélogique » pense au moyen de participations, c'est-à-dire sous le signe de la continuité, alors l'absence de contradiction n'est pas le premier de ses soucis[1370].

La fluidité du monde des « primitifs » explique le fait qu'ils ne se représentent pas conceptuellement les choses ; elle explique donc, également, leur *indifférence à la contradiction*.

En effet, dans un monde où les choses sont *continues* les unes avec les autres, c'est-à-dire liées par des rapports de participation, la contradiction n'empêche ni l'expérience, ni la croyance en des choses que nous considérerions comme contradictoires : une même chose peut être elle-même et autre chose qu'elle-même ; ou bien encore, une même chose peut devenir autre chose qu'elle-même. C'est

---

[1366] Cf. le compte rendu de Durkheim des *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (in *JS*, p.677-681), ainsi que l'Introduction et la Conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. – Pour une mise au point très complète des convergences et des divergences entre Durkheim et Lévy-Bruhl, cf. Merllié, ''Durkheim, Lévy-Bruhl et la ''pensée primitive'' : quel différend ?''.

[1367] Cf. ''Mentalité primitive et participation'' (1923), in *Œuvres 2*, p.125-131.

[1368] Cf. *SEP*, p.110, et *PS*, p.355 notamment.

[1369] Sur le rapport entre le continu et le contradictoire, voir notre chapitre 2, sur les conventions et le continuum spatial.

[1370] Les pages sont nombreuses où Lévy-Bruhl affirme que la « pensée prélogique » est indifférente à la contradiction : elle « conçoit les rapports sous la loi de participation, sans s'inquiéter des contradictions qu'une pensée logique ne saura tolérer » (*FMSI*, p.110). – Mais Lévy-Bruhl tendra de plus en plus à revenir sur ses premières affirmations : « [je] n'ai pas été suffisamment prudent en parlant de ''contradiction'' » (*Carnets*, p.9). Il commencera par distinguer entre *contradictions* et *incompatibilités* (cf. *Carnets*, p.9). Il finira par affirmer que la différence entre la « mentalité primitive » et la nôtre ne concerne pas la *contradiction*, mais l'*impossibilité physique* : « J'ai eu tort, dans les *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, de vouloir définir un caractère propre à la mentalité primitive en tant que logique, de croire que les faits montraient cette mentalité dans certains cas, insensible, ou du moins plus indifférente que la nôtre à la contradiction (…). [Ils] rejettent, comme nous, par une sorte de réflexe mental, ce qui est *logiquement* impossible, absurde au sens strict du mot. Il en est tout autrement de l'impossibilité physique » (*Carnets*, p.79).

l'incapacité dans laquelle la réalité fluide plonge les « primitifs » à développer une pensée conceptuelle – affirmation que Lévy-Bruhl tendra de plus en plus à adoucir au cours de son œuvre – qui explique que leur pensée ne soit pas sensible, comme l'est la nôtre, à la contradiction. Si, par exemple, les Bororo avaient un concept d' « homme » aussi stable, et aux contours aussi définis que le nôtre – ils n'affirmeraient pas que les Trumai dorment au fond des fleuves : la contradiction leur sauterait aux yeux[1371]. Autrement dit, c'est parce qu'elle n'introduit pas de discontinuités suffisamment nettes entre le concept d' « homme » et d'autres concepts, tels que ceux de « poissons », ou d' « êtres pouvant respirer sous l'eau », que la « mentalité prélogique » peut se contredire :

> « La nature de l'être humain est telle qu'il ne peut pas vivre immergé. Si donc vous soutenez à la fois que les Trumai sont des hommes, et qu'ils passent des heures toutes les nuits au fond de l'eau, les exigences logiques de votre esprit diffèrent de celles du nôtre.
>
> Mais la pensée des Bororo n'étant pas conceptuelle, ils échappent à ce dilemme. »[1372]

Contrairement à ce que prétendent les anthropologues « kantiens », la pensée, selon Lévy-Bruhl, ne procède pas partout et tout le temps au moyen de discontinuités conceptuelles. C'est là un procédé commode pour expliquer la contradiction : si la réalité est fluide, les concepts le sont aussi ; ils peuvent donc se confondre, leurs éléments peuvent se mélanger, sans que la contradiction ne constitue un obstacle.

Mais ce n'est pas le fait de la contradiction qui est le plus important : la « mentalité prélogique » ne diffère pas de la « nôtre » en tant qu'elle se contredit[1373], mais en tant qu'elle ne fait pas fond sur le même concept de « concept » que la « nôtre ». La « mentalité prélogique » diffère de la « nôtre » en ce que le système de ses concepts ne consiste pas en un système de discontinuités conceptuelles.

[1371] Cet exemple se trouve dans les *Carnets*, p.11-14.

[1372] *Carnets*, p.11-12.

[1373] Il faut bien admettre, en effet, que nous-mêmes nous contredisons. Pour Kant, la contradiction est au cœur de notre raison, ce qui prouve que la différence entre le « primitif » et nous ne réside pas en cela que le « primitif » se contredit. Que la raison se contredise elle-même, c'est là ce qui en représente, pour Kant, « le plus étrange phénomène » (*Prolégomènes.*, §52, AK. IV, 339, tr.fr., p.144). Et c'est là ce qui permet à la raison de se dévoiler dans sa spécificité, au travers de cette *illusion transcendantale* qui lui est naturelle et coextensive : la contradiction, ou les antinomies de la raison pure, sont en quelque sorte la *ratio cognoscendi* de la raison pure. – Sur le « primat génétique de l'Antinomie dans l'élaboration de la *Critique* », et le « primat systématique de l'illusion dans la découverte de la raison », cf. Fœssel, *Kant et l'équivoque du monde*, p.73-80. Fœssel démontre dans le chapitre 2 de son livre que la spécificité de la raison telle que Kant la comprend dans la ''Dialectique transcendantale'' est de se dévoiler comme illusion (transcendantale), quand, précisément, elle cherche à répondre à l'appel du principe de raison.

Les anthropologues « kantiens », quant à eux, ne sacrifieront jamais le concept pour expliquer la contradiction. Ainsi Lévi-Strauss objecte-t-il à Lévy-Bruhl que la contradiction est moins le fait d'une pensée qui ne pense pas par concepts, que le fait d'une pensée *trop pleine de ces concepts*. Si, en effet, les Bororo pensent que les Trumai dorment dans l'eau, c'est peut-être parce qu'ils disposent de plusieurs concepts *contraires* d' « homme », mais dont les contours sont, pour autant, tout aussi bien définis que les nôtres.

Lévi-Strauss estime que Lévy-Bruhl comprend la pensée des « primitifs » comme une pensée enfantine ; il rétorque alors que même si l'on acceptait cette hypothèse (pourtant infondée), elle ne prouverait pas que l'insensibilité à la contradiction provient de l'incapacité à penser par concepts : au contraire, elle prouverait plutôt que la contradiction provient de l'*excès* de concepts. En effet, selon Lévi-Strauss, la mentalité de l'enfant, avant sa socialisation, comprend en puissance la totalité des systèmes conceptuels possibles, lesquels coexistent en lui, bien qu'ils se contredisent. Si donc l'on compare la « mentalité primitive » à celle de l'enfant pour en expliquer le penchant à la contradiction, on ne la prive pas, ce faisant, de concepts : bien plutôt, on l'en charge à ce point, que certains sont incompatibles entre eux[1374].

*

Précisons, pour terminer, un point. Il n'est pas exact que Lévy-Bruhl prive la « mentalité prélogique » de concepts. Il entend plutôt affirmer qu'elle ne fait pas fond sur un concept de « concept » identique au nôtre. Les concepts de cette mentalité ne sont pas seulement des notions *intellectuelles*, relevant du domaine de l'entendement seulement ; ce sont *des notions où se mêlent l'intellectuel et l'affectif* – les idées et les émotions :

> « Leur activité mentale [*sc*. celle des « primitifs »] est trop peu différenciée pour qu'il soit possible d'y considérer à part les idées ou les images des objets, indépendamment des sentiments, des émotions, des passions qui évoquent ces idées et ces images, ou qui sont évoquées par elles. (…) [Notre] activité mentale est plus différenciée… »[1375].

Sans doute la « mentalité prélogique » a-t-elle des concepts, mais ces concepts diffèrent des nôtres. Plus généralement, c'est la vie de la conscience du « primitif » qui diffère de la nôtre : il *sent*, en même temps qu'il *pense* et qu'il s'*émeut* des événements auxquels il assiste. Il y a *continuité des opérations de ses fonctions mentales* – contrairement à nous, dont les facultés sont nettement séparées.

[1374] Sur cette critique, voir Lévi-Strauss, *SEP*, p.110 notamment.

[1375] *FMSI*, p.28.

L'entendement du « primitif » est un entendement que l'on pourrait dire « émotionnel »[1376] : il ne reçoit pas passivement de l'intuition une matière brute, mais il mêle toujours à cette matière des éléments qui proviennent de lui. L'*émotion* n'est pas, comme l'*intuition* chez Kant, pure réceptivité ; elle est plutôt de l'ordre de la *spontanéité* (sociale)[1377].

Ainsi le troisième volet du triptyque kantien est-il réinterprété par Lévy-Bruhl. Pour les anthropologues kantiens, la *continuité de la vie de la conscience et de la vie sensible* est une matière dans laquelle l'entendement introduit des discontinuités conceptuelles. Pour Lévy-Bruhl, la continuité de la vie de la conscience désigne l'indifférenciation des facultés mentales des « primitifs » : ce n'est pas une matière en attente de discontinuités qui la rendraient représentable, mais une continuité qui empêche d'attribuer à l'entendement un rôle privilégié dans l'élaboration de la pensée et de l'expérience. Dans la « mentalité primitive », tout – sensations, émotions, idées – est mélangé, et donc continu[1378].

*

En résumé, Lévy-Bruhl renverse le triptyque des anthropologues kantiens. Il estime, premièrement, que la « mentalité primitive » conçoit la réalité comme étant continue : elle a affaire à une « réalité fluide ». Il estime, deuxièmement, que la pensée consiste à retrouver et à comprendre cette continuité en faisant l'expérience compréhensive des participations : penser, ce n'est pas introduire des discontinuités conceptuelles, c'est faire l'expérience des préliaisons et des participations entre les êtres de la nature et de la surnature. Il estime, troisièmement, que l'émotion continue l'intellection, et inversement : les concepts de la « mentalité prélogique » ne sont pas des concepts de l'entendement seul, mais les produits de l'ensemble des facultés mentales.

[1376] Cf. Deprez, *ibid.*, p.98 : « les représentations occidentales sont pures car elles sont seulement intellectuelles, tandis que les représentations collectives des a-modernes mêlent à la perception de l'objet un sentiment (espérance, crainte) par rapport à cet objet. »

[1377] Cf. Lévy-Bruhl, *FMSI*, p.116 : « il n'y a rien de plus *socialisé* chez les primitifs que les émotions. » Cette thèse est au cœur de l'essai de Mauss, ''L'expression obligatoire des sentiments'' (1921), dont on reparlera (voir ci-dessous, chapitre 5, §1.3.5).

[1378] Il nous faut nuancer, et préciser que cette thèse lévy-bruhlienne de l'indifférenciation des facultés est également partagée par les anthropologues kantiens (même si elle doit être comprise en un sens différent). Pour Lévy-Bruhl, cette indifférenciation permet de priver l'entendement de son statut kantien de faculté constitutive de l'expérience : il n'y a pas de subjectivité constituante. – Quant aux « anthropologues kantiens », ils considèrent qu'il n'y a pas de différence à faire entre les facultés : voir ci-dessus, dans notre chapitre 1, la critique renouviériste de la « mythologie des facultés » (Renouvier, *Essais de critique générale. Traité de psychologie rationnelle*, p.64). Mais, pour eux, l'entendement a bien pour rôle de mettre en ordre le donné sensible. – De même, Lévi-Strauss affirme que « les opérations de la sensibilité ont déjà un aspect intellectuel » (*HN*, p.607), ce qui veut dire que la sensibilité et l'entendement constituent à part égale l'expérience. Mais cette indifférenciation ne signifie pas, comme pour Lévy-Bruhl, la négation de la spécificité du fonctionnement de l'activité intellectuelle : elle signifie plutôt la réduction de toute opération de l'esprit à une opération de type intellectuel.

Le triptyque de Lévy-Bruhl est donc symétrique et inverse de celui des anthropologues que nous qualifiions de « kantiens » :

Continu	**Discontinu**
Pensée (par participation) et langage (par gestes)	
Vie de la conscience, vie sensible (= indifférenciation des idées, des sentiments, des émotions, des passions)	
Réalité (« réalité fluide »)	

C. Au fondement du dépassement du kantisme : l'antériorité logique du continu sur le discontinu

Deux triptyques s'opposent, et cette opposition nous a permis de différencier les anthropologues que avons qualifiés de « kantiens », de ceux que nous pouvons qualifier d' « anti-kantiens ». Toute la différence, on l'aura compris, tourne autour de la question du rapport entre le continu et le discontinu.

Il nous reste, finalement, un mot à dire au sujet de ce rapport entre continu et discontinu, qui nécessite que nous renvoyions au chapitre 2 de ce travail.

Si ce que nous appelons le « triptyque des anthropologues kantiens » – *discontinuités réelles, continuum psychique, discontinuités conceptuelles* – est un triptyque kantien, en revanche le principe conventionnaliste de *l'antériorité logique du continu sur le discontinu* est au fondement de la rupture de l'anthropologie française avec le kantisme. Autrement dit, le triptyque kantien contient le risque de la possibilité de son propre dépassement.

En effet, ce principe conventionnaliste représente la condition de possibilité de l'émergence de systèmes de conventions divers, c'est-à-dire de divers groupes de discontinuités introduites dans un même continuum. Ainsi, nous avons déjà vu que chez Poincaré, c'est parce que le « continuum primitivement amorphe » est premier, que des géométries non euclidiennes sont concevables, et qu'il faut donc rejeter la compréhension kantienne de l'espace comme forme de l'intuition pure. Si le « continuum amorphe » est *commun* à toutes les géométries, les systèmes de conventions adoptées sont, quant à eux, *variables*, en droit comme en fait.

La différence entre le « continuum amorphe »[1379], tel que le conçoit Poincaré, et l'espace, tel que le conçoit Kant, s'explique assez bien en se fondant sur ce texte de la ''Dialectique transcendantale'' :

> « Toute la diversité des choses ne tient donc précisément qu'à une manière également diverse de limiter le concept de la suprême réalité, qui est leur substratum commun, de même que toutes les figures ne sont possibles que comme des manières diverses de limiter l'espace infini. »[1380]

La limitation des figures dans l'espace – qui est *analogue* à un « substratum commun » à toutes les figures que nous pouvons nous y représenter – est une *définition* ou une *construction* de ces figures dans l'espace : ce n'est pas une *définition* ou une *construction* de cet espace lui-même, dont les propriétés demeurent toujours identiques. Par conséquent, le principe kantien d'une antériorité du continu spatial sur les limitations qui y sont introduites diffère du principe des conventionnalistes, dans

[1379] Poincaré, *La Valeur de la science*, p.55.

[1380] *CRP*, A578 / B606.

la mesure où, selon ces derniers, les discontinuités ne sont pas introduites dans un espace unique, mais dans un continuum qui *devient* tel ou tel espace (l'espace euclidien, par exemple), selon les conventions qui y sont introduites. Espace unique que l'on limite, chez Kant ; espaces divers que définissent les conventions, chez Poincaré.

Ce principe conventionnaliste d'une antériorité logique du continu sur le discontinu est adopté par les anthropologues français : ils expliquent la diversité que présentent les systèmes de classification et les catégories du point de vue de leur contenu, par la diversité des manières dont les discontinuités sont introduites dans des domaines originellement continus – autrement dit, par les *choix*, opérés par les sociétés, de systèmes de conventions différents. Ce principe est donc au fondement de la concevabilité d'une altérité que Kant n'admettait pas, puisque, pour lui, les conditions de notre intuition et de notre entendement sont nécessairement *universelles*.

*

C'est sur ce même principe d'une antériorité logique du continu sur le discontinu que se fonde l'explication de la diversité des langues. En effet, le continuum sonore peut être interrompu d'une infinité de manières, comme le dit Troubetzkoy : « [le] courant sonore que le phonéticien étudie est un tout continu qui peut être morcelé à volonté en un grand nombre de parties. »[1381] Chaque langue se distingue par sa manière de morceler.

Le principe d'une antériorité du continu peut alors être transplanté tel quel dans le champ de l'anthropologie. Et Jakobson ouvre explicitement la voie à l'application que fera Lévi-Strauss de ce principe, en comprenant l'opposition entre le *continu* et le *discontinu* comme étant analogue à l'opposition entre la *nature* et la *culture* :

> « Comme les échelles musicales, les structures phonématiques constituent une intervention de la culture dans la nature, un artifice qui impose des règles logiques au continuum sonore. »[1382]

Lévi-Strauss acquiesce deux fois à cette réflexion.

D'une part, il conçoit, fondamentalement, le rôle de la culture comme une *intervention*[1383], c'est-à-dire comme une irruption de la culture dans la nature afin d'y substituer l'ordre au hasard. Observons qu'étymologiquement, l' « intervention » peut être comprise comme *interventus* – la culture intervient dans la nature en vue de régler des problèmes laissés indéterminés par la nature –, mais également comme *intervenium*, c'est-à-dire comme interruption du cours des choses que l'on se représente comme

[1381] Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, p.14.

[1382] *Essais de linguistique générale I*, p.117. – Ce texte est cité par Lévi-Strauss in *AS*, p.100.

[1383] Cf. *SEP*, p.37, au sujet de la prohibition de l'inceste, par laquelle la culture assure l'existence du groupe : « avant tout autre chose elle est intervention ; plus exactement encore, elle est : l'Intervention. »

naturellement continu, par l'introduction en lui d'intervalles ou de vides. Comme Jakobson, Lévi-Strauss réduit l'opposition entre le continu et le discontinu à une opposition entre la nature et la culture : « le passage de la nature à la culture correspond, dans la pensée indigène, à celui du continu au discontinu »[1384].

D'autre part, Lévi-Strauss conçoit lui aussi cette intervention de la culture dans la nature par analogie avec les échelles musicales[1385]. En ce qui concerne les sociétés dites « primitives », son intention est de « traiter la culture selon la formule musicale du ''thème et variations'' »[1386], c'est-à-dire comme un *groupe de transformations* d'un *thème*, qui le conserve en le modifiant. Raison pour laquelle l'analyse structurale – des mythes, notamment – est comparable au déchiffrement d'une partition d'orchestre[1387].

C'est par la manière dont une culture introduit dans le continuum naturel les discontinuités sur lesquelles se fonde son système de classification qu'elle se *différencie* des autres et se *singularise*. L'ethnologie et l'anthropologie consistent en l'étude des écarts différentiels entre les sociétés[1388] : ces disciplines *étudient les écarts différentiels entre les systèmes d'écarts différentiels*, en quoi consistent les systèmes sémiologiques (règles de mariage, classifications, mythes, etc.) des différentes sociétés.

Lévi-Strauss distingue ainsi entre les cultures présentant une « orientation diatonique » – lesquelles privilégient les *grands écarts* – et les cultures présentant une « orientation chromatique » – lesquelles privilégient les *petits écarts*[1389]. Mauss l'affirmait déjà : « notre gamme n'est qu'un choix parmi des gammes possibles, qui portent des caractères communs et des caractères différenciés. »[1390]

Prenons un exemple. Les mythes amérindiens racontent « une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts »[1391], c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Descola, qu'ils racontent « l'émergence des discontinuités ''naturelles'' à partir d'un continuum ''culturel'' originaire »[1392]. Lévi-Strauss explique que la pensée mythique introduit des discontinuités par le procédé de l'*énumération* : soit, comme chez les Ojibwa, par *l'énumération synthétique*, c'est-à-dire par

---

[1384] *CC*, p.285.

[1385] Sur l'analogie entre la musique et la mythologie, cf. *CC*, p.28*sq*., et *HN*, p.582*sq*.

[1386] *PS*, p.119.

[1387] Cf. *AS*, p.243.

[1388] « Comme en linguistique, ces *écarts différentiels* constituent l'objet propre de l'ethnologie » (*AS*, p.384).

[1389] Cf. notamment *CC*, p.285-286.

[1390] *ME*, p.162.

[1391] Lévi-Strauss, *DPDL*, p.193.

[1392] Descola, ''Les deux natures de Lévi-Strauss'', p.279.

l'accumulation de termes en vue de former une totalité ; soit, comme à Tikopia, par l' « énumération éliminatrice »[1393] ou *analytique*, c'est-à-dire par l'élimination progressive des termes, afin de les distinguer les uns des autres.

Le principe d'une antériorité du continu sur le discontinu permet donc de penser la différence, et amène ainsi à dépasser le kantisme.

*

Enfin, il est une dernière raison pour laquelle le principe d'une antériorité logique du continu sur le discontinu représente une critique du kantisme.

Il arrive que Lévi-Strauss comprenne la distinction entre le *continu* et le *discontinu* comme étant analogue à la distinction entre la *matière* et la *forme* : « l'opposition du bien formé et de l'informe rejoint celle entre discontinu et continu. »[1394] L'antériorité du continu sur le discontinu peut donc s'interpréter comme l'antériorité de la matière sur la forme. Si tel est le cas, ce principe de l'antériorité du continu sur le discontinu entre de nouveau en contradiction avec le kantisme, puisque dans l'''Amphibologie des concepts de la réflexion'', Kant s'oppose à la philosophie intellectualiste de Leibniz, selon laquelle la matière précède la forme. Pour Kant, c'est la forme qui précède la matière, parce que la forme (de l'intuition) est donnée avant et indépendamment de la matière, et parce que la possibilité même que quelque chose se donne à nous est conditionnée par les formes de l'intuition : l'entendement pur ne se rapportant pas immédiatement aux objets, la forme précède nécessairement la matière[1395].

Pour ce qu'il conditionne la possibilité de la variabilité des systèmes de conventions et des catégories du point de vue de leur contenu ; pour ce qu'il amène à rejeter la compréhension kantienne de l'espace et du temps comme formes pures de l'intuition ; et pour ce qu'il implique, peut-être, une antériorité de la matière sur la forme, – le principe de l'antériorité logique du continu sur le discontinu est au fondement du dépassement du kantisme.

[1393] Cf. Lévi-Strauss, *OMT*, p.78 ; *CC*, p.278.

[1394] *La Potière jalouse*, p.31.

[1395] Cf. *CRP*, A267 / B323.

CHAPITRE 9. LE KANTISME COMME IMAGE DE « NOTRE » PENSÉE : UNE DISTORSION DE L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISE

Introduction. Distorsions kantiennes, distorsions scolastiques

Au cours du chapitre précédent, nous avons pu constater l'irréductibilité de la divergence entre les deux orientations dont l'anthropologie française a fait montre, au cours d'une histoire dont Durkheim fut l'initiateur. Deux orientations, ou deux *patterns*, dont l'un est le négatif de l'autre, au sens photographique du terme : l'un – celui d'une anthropologie à consonnances kantiennes ; et l'autre – construit sur le fondement d'un rapport au kantisme symétrique et inverse.

Effectivement, le modèle lévi-straussien de la « pensée sauvage » – laquelle procède de manière aussi *rationnelle* que la nôtre, et par les mêmes voies (celles de *l'entendement*) –, est construit en opposition à celui, lévy-bruhlien, de la « mentalité primitive ». Pour Lévy-Bruhl, rappelons-le, la pensée des « primitifs » n'est jamais sans mélanges avec des éléments *affectifs* ; dans cette mesure, l'expérience des « primitifs » (qui inclut une expérience mystique du *surnaturel*), comprend des éléments que ne comprend pas la nôtre. Cette expérience, et cette mentalité, dont Lévy-Bruhl construit le type – sont donc irréductibles aux conditions *a priori*, qui sont celles de notre mentalité et de notre expérience.

A contrario, pour Lévi-Strauss, la pensée obéit partout, et tout le temps, aux mêmes lois : à ses yeux, la pensée « sauvage » et la pensée « domestiquée » représentent un seul et même type de pensée, dont seuls les états – et non la nature – diffèrent. *Universalité* des lois de l'esprit. *Unicité* du modèle d'une pensée – sauvage ou domestiquée –, au rebours de la *dualité* lévy-bruhlienne entre mentalité « primitive » et mentalité « civilisée ». Le *pattern* lévi-straussien de la pensée sauvage oblitère donc celui d'une mentalité différente, hétérogène, radicalement autre – que Lévy-Bruhl thématise comme étant régie par la *loi de participation*[1396].

Or, remarquons, désormais, que Lévi-Strauss contredit le *pattern* lévy-bruhlien d'une mentalité régie par la loi de participation, mais non celui de la mentalité opposée à celle-là – celui de la mentalité civilisée, à laquelle la mentalité primitive est dite radicalement hétérogène. Lévi-Strauss rejette la description lévy-bruhlienne de la mentalité primitive, mais non la description lévy-bruhlienne de la mentalité civilisée. Il réfute la thèse d'une « mentalité prélogique », en réfutant, d'une part, la notion de « mentalité », et, d'autre part, la pertinence de l'accolement du préfixe « pré- » au terme de « logique ».

Mais, pour ce qui est du concept de « logique », il conteste seulement la restriction que Lévy-Bruhl lui impose ; il conteste que l'on cantonne le « logique » à la mentalité civilisée ; il conteste que l'on en fasse l'une de ses propriétés exclusives, en le délestant de l'universalité que Kant lui attribuait : il ne conteste pas le concept lévy-bruhlien de « logique » lui-même. Pour Lévi-Strauss, c'est la non-

[1396] Sur tous ces concepts, que nous venons d'évoquer, nous renvoyons aux analyses de notre précédent chapitre.

universalité du « logique » qui est problématique – non sa définition. Peut-être sa définition est-elle donc la même que celle de Lévy-Bruhl – en partie, à tout le moins[1397] –, malgré les divergences profondes entre leurs anthropologies. Le différend porte sur la description de la pensée des autres, ou de la pensée autre[1398], – mais non sur la description de notre pensée. *Critique de la description de la pensée des autres, ou de la pensée autre – sans la critique, corollaire, de la description de notre pensée*. Celle-ci est acceptée sans qu'on la questionne, sans qu'on la critique – *telle quelle*, plus ou moins.

Le fait que cette compréhension, ou que cette précompréhension de notre pensée, demeurent le plus souvent *implicites*, et que les descriptions de notre pensée par les anthropologues soient toujours *lacunaires* – rend alors nécessaire un *« travail d'objectivation du sujet de l'objectivation »*, selon l'expression de Bourdieu, dont nous avons déjà fait usage au cours du précédent chapitre de notre travail. Au cours de notre dernier chapitre, nous tâcherons de faire apparaître que les anthropologues français comprennent *tacitement* « notre » pensée comme une manière kantienne de se représenter la réalité. Ce travail d' « objectivation » devra ainsi mener, d'une part, à *expliciter les implicites kantiens de la description anthropologique de notre pensée*.

D'autre part, il aura pour office de faire apparaître les *facteurs de distorsions* liés à la pratique de l'anthropologie. Ce terme de « distorsions », que nous empruntons au lexique de Bourdieu, désigne *les déformations et les erreurs de compréhension, qu'une pratique scientifique, en tant que pratique scientifique, ne peut pas ne pas induire*[1399]. La pratique scientifique, telle que la pratique de l'anthropologie, contraint à une *projection* (inconsciente et involontaire), sur l'objet étudié, d'un ensemble de caractéristiques – caractéristiques qui, pourtant, caractérisent le scientifique, mais non ce qu'il étudie. Ce que l'anthropologue dit de l'indigène, il devrait plutôt le dire de lui-même ; sans le

[1397] La définition lévi-straussienne du *« logique »*, et, plus généralement, de *la pensée* – ne peut évidemment pas être strictement la même que celle de Lévy-Bruhl, puisqu'elle prend appui sur des théories scientifiques qui n'existaient pas à l'époque de Lévy-Bruhl, ou auxquelles ce dernier est resté étranger. C'est notamment le cas de la *psychanalyse*, de la *théorie de l'information* et de la *cybernétique*. Sur l'apport de ces théories au structuralisme de Lévi-Strauss, voir Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, notamment p.102*sq*.

[1398] En différenciant la « pensée des autres » de la « pensée autre », nous entendons faire droit à la remarque, faite par Lévi-Strauss, au sujet du manque de pertinence de l'attribution d'un état de la pensée à un groupe social : « cette ''pensée sauvage'' (…) n'est pas, pour nous, la pensée des sauvages » (*PS*, p.289). Autrement dit, *la pensée autre n'est pas la pensée* des *autres*.

[1399] C'est notamment dans les *Méditations pascaliennes* que Bourdieu détaille les « effets de la distorsion scolastique » (p.77) sur la compréhension ethnologique, et sur la compréhension scientifique en général. Il étaie notamment son propos en se référant au cas de Lévy-Bruhl. Ce dernier croit découvrir deux types de mentalité hétérogènes – quand il n'a affaire, en réalité, qu'à deux modes de compréhension du monde : le mode *scolastique*, « qu'il constitue tacitement en norme » (p.77), et le mode *pratique*. La posture théorique qui est la sienne, en tant qu'anthropologue, l'empêche de reconnaître la spécificité de la « logique pratique », en raison de son inadéquation aux canons de la « logique scolastique » (p.78).

savoir, c'est de lui qu'il parle. En effet, pour comprendre les autres cultures, ou les autres sociétés qu'il prend pour objets, l'anthropologue se retire, ou se met en retrait, du monde ; c'est là une condition nécessaire de la compréhension anthropologique[1400]. Mais alors, insensiblement et sans en avoir conscience, l'anthropologue *projette*, sur ceux-là même qu'il cherche à comprendre, les conditions de sa propre compréhension : *cherchant à comprendre pour comprendre, il pense que ceux qu'il cherche à comprendre, cherchent, eux-mêmes, à comprendre pour comprendre*. Il érige son rapport au monde – rapport théorique, intellectuel – en *norme*. Il « [introduit] dans l'objet le rapport intellectuel à l'objet », comme le dit Bourdieu[1401]. Il projette, ou transfère, l'intellectualité de son rapport au monde, sur des acteurs dont le rapport au monde n'est pas *d'ordre intellectuel* – mais, de prime abord et le plus souvent, *d'ordre pratique*.

Cette erreur est une forme d'*« erreur scolastique »*, selon l'expression de Bourdieu, parce qu'elle est inscrite dans la situation de « *skholè* »[1402] du savant – lequel vit, détaché du monde et de ses urgences, n'ayant d'autre *loisir* que de chercher à le connaître. Ce rapport (scolastique) au monde, qui est le sien – le savant fait l'erreur (scolastique) de l'attribuer à ceux dont ce n'est pas le rapport au monde.

En nous inscrivant dans le sillage de ces analyses épistémologiques de Bourdieu, nous tâcherons de démontrer que, dans le cas des anthropologues français, cette « erreur scolastique » se traduit par la projection, sur nos habitudes de pensée, et sur notre rapport au monde en général – des conditions kantiennes de la connaissance en général. À leurs yeux, *tout se passe comme si nous pensions – naturellement, spontanément, quotidiennement, et de manière préréflexive – de manière kantienne*. Or, cela peut être qualifié d'« erreur scolastique », car en comprenant le rapport quotidien, spontané et irréfléchi au monde comme un rapport de type kantien, ou, plus généralement, de type philosophique – les anthropologues projettent sur nos pratiques de pensée, et sur nos pratiques en général, des propriétés qui correspondent, plutôt, à la pensée et à la pratique du savant.

L' « objectivation du sujet de l'objectivation », dont les considérations qui suivent tracent les linéaments, vise donc à mettre en lumière les *distorsions kantiennes* et les *distorsions scolastiques*, à l'œuvre dans le discours des anthropologues français : distorsions kantiennes, qui induisent une

[1400] Cette condition est illustrée de manière exemplaire par le début de *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss : plongé dans le monde de ceux chez qui il voyage, l'ethnologue ne peut rien y apprendre sur eux. Il doit attendre d'être rentré chez lui pour y voir clair : « [les] vérités que nous allons chercher si loin n'ont de valeur que dépouillées de cette gangue » (*TT*, p.9).

[1401] *Le Sens pratique*, p.58.

[1402] La « *skholè* » est définie comme le « loisir, qui est la condition de l'existence de tous champs savants » (*Méditations pascaliennes*, p.24).

compréhension kantienne de notre pensée ; et distorsions scolastiques, qui induisent une compréhension de notre pensée à l'aune des canons, inappropriés, de la logique scolastique.

1. Modes d'accès au « nous » et connaissance implicite

Dans le cas de l'anthropologie, ce que Bourdieu appelle l'« objectivation du sujet de l'objectivation » est rendue nécessaire par le fait que l'attention de l'anthropologie est à ce point captée par la figure de l'autre, ou des autres, – qu'elle ne dit rien, ou presque rien, au sujet de ce « nous », auquel elle les compare. *Rien n'est dit de nous, quand l'autre est tout ce dont on parle*. Rien n'est dit sur nous – de manière explicite, à tout le moins. En effet, la compréhension anthropologique de ce « nous », et de « notre » pensée, repose sur un ensemble de *présupposés*, admis de manière le plus souvent *implicite*. *Tout est implicite, quand rien n'est dit de nous*.

Ce « nous », en effet, a toujours été le parent pauvre – pauvre en descriptions et en caractérisations *explicites* – des « grands partages »[1403], par lesquels les anthropologues ont opposé ce qui est de chez nous, à ce qui se rencontre chez les autres, ou chez l'autre. Lorsque les anthropologues parlent de nous, tout se passe comme si notre pensée, les éléments sur lesquels elle repose, et sa manière de fonctionner, étaient parfaitement *connus* de l'anthropologue et de ses lecteurs, et *familiers* à eux. À la différence de la pensée des autres, ou de la pensée autre – dont la connaissance doit s'appuyer sur l'observation et sur l'utilisation de documents ethnographiques guidée par une méthode scientifique –, point n'est besoin, en ce qui nous concerne, d'un tel travail d'objectivation. Nous nous passons de nous

[1403] L'expression « grand partage » recouvre, en anthropologie, deux sens. *Premièrement*, elle désigne *le grand partage entre nature et culture*, caractéristique de « notre » manière de nous représenter notre rapport à la nature (cf. notamment Descola, *Par-delà nature et culture*, ch.3 : ''Le grand partage'' ; et Charbonnier, *La Fin d'un grand partage*). *Deuxièmement*, les théories du grand partage regroupent l'ensemble des *dichotomies entre eux et nous*, quelles que soient les manières dont les différences entre les deux sont choisies et conçues (cf. notamment Goody, *La Raison graphique*, chapitre 1). – C'est en ce second sens que nous entendons l'expression ici : nous nous intéressons aux *grands partages entre eux et nous, ou entre l'autre et le nôtre*. – Mais ce second sens découle, bien entendu, du premier. En effet, l'on a commencé à partager entre les autres et nous, dès lors que l'on a estimé que les autres n'opéraient pas le même départ que nous, entre la nature et la culture. Ceux qui n'opéraient pas le même « grand partage » que nous entre la nature et la culture, ont alors été rejetés du côté des « primitifs », des « non-civilisés », des « sauvages », etc. : à cause de la déficience de leur grand partage entre la nature et la culture, ils ont été rejetés loin de nous, par le truchement d'un grand partage entre eux et nous. Le lien entre ces deux grands partages (nature/culture et eux/nous) apparaît de manière évidente, dans l'étymologie du terme « sauvage » : en effet, « sauvage » veut dire, à l'origine, « de la forêt ». Autrement dit, *le grand partage entre le sauvage et le civilisé se fonde sur le grand partage entre la nature (dont le sauvage est proche et dont nous nous tenons éloignés) et la culture (que nous avons hautement développée, à la différence du sauvage)*.

prendre pour *objet* de nos considérations comme nous prenons l'autre, ou les autres, pour objet. La raison en est, sans doute, que nous nous connaissons assez – du moins, mieux que nous ne connaissons les autres. Point n'est besoin d'objectivation : en tant que *sujets* des considérations dont ils sont l'objet, ceux qui font partie du « nous » savent assez ce que ce « nous » veut dire. L'objectiver reviendrait, tout au plus, à débiter des évidences.

Commençons par discuter ce présupposé, qui est à l'origine de l'inégalité du traitement que les anthropologues accordent au « nous », dont ils font partie, par rapport à celui qu'ils réservent aux autres, dont ils théorisent les manières de penser et d'agir.

1.1. Écriture et introspection

Les comparaisons, faites par les anthropologues, entre eux et nous – entre le sauvage et le civilisé, entre le primitif et l'évolué, entre la « mentalité prélogique » et la « mentalité logique », entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes, entre les « bricoleurs » et les « ingénieurs », etc.[1404] – présentent une singulière *asymétrie*.

D'un côté, en effet, les anthropologues s'appuient sur les travaux minutieux des ethnographes, pour comprendre comment les individus issus d'autres cultures que la nôtre agissent et pensent. L'on ne compte pas, par exemple, les très nombreuses injonctions de Mauss, dans son *Manuel d'ethnographie*, à tenir un journal, à *tout* noter, à *tout* décrire, à faire des croquis, des inventaires, des cartes, des photographies, etc. – *le « fait social total » ne devenant total qu'à la condition de faire l'objet d'une description totale* :

> « *Exhaustivité.* Ne négliger aucun détail (exemple : dans l'étude de la préparation d'un philtre, noter les conditions de cueillette de chaque herbe magique). Il faut non seulement décrire tout, mais procéder à une analyse en profondeur, où se marquera la valeur de l'observateur, son génie sociologique. »[1405]

Au sujet de l'autre, ou des autres, il faut tout noter, tout décrire. Exhaustivité, précision, qui garantissent l'exactitude des descriptions que l'ethnographe fait d'eux, et l'exactitude des comparaisons que l'anthropologie opère, en se fondant sur celles-ci.

[1404] Nous citons quelques-uns des grands partages, seulement, que l'histoire de l'anthropologie a charriés – parmi lesquels l'on aura reconnu l'un des grands partages lévy-bruhliens, et l'un des grands partages de Lévi-Strauss (bricoleur/ingénieur). Au sujet des grands partages élaborés par ce dernier, cf. Goody, *op.cit.*, p.43*sq*. et p.245*sq*.

[1405] *ME,* p.23.

Or, d'un autre côté, lorsqu'ils comparent ces habitudes aux nôtres, la compréhension que les anthropologues développent, de nos manières de penser et d'agir, n'est, quant à elle, presque jamais documentée. Prenons un seul exemple : ni dans l'essai ''De quelques formes primitives de classification'' de Durkheim et Mauss, ni dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* – l'on ne trouve la moindre trace de schémas, de tableaux, etc., donnant une illustration de nos classifications scientifiques, ou de nos classifications populaires. Alors même que le propos de Durkheim et de Mauss est de démontrer une continuité entre les formes primitives de classification et nos classifications modernes, aucun exemple de ces dernières ne vient étayer leur propos – lequel, en revanche, abonde en renseignements ethnographiques au sujet des classifications primitives.

Abondance de documents écrits au sujet des sociétés qui n'écrivent pas[1406] *; pénurie de documents écrits au sujet des sociétés qui écrivent*. Les écrits médiatisent l'accès aux sociétés qui n'écrivent pas ; ils ne médiatisent pas l'accès aux sociétés qui écrivent. L'on connaît l'autre, qui n'écrit pas, par l'écriture ; l'on referme les livres quand il s'agit de nous, oubliant presque que nous savons écrire. L'asymétrie des grands partages débouche sur ce genre de considérations paradoxales.

Or, les considérations paradoxales de ce genre menacent l'objectivité de l'anthropologie. En effet, puisque la connaissance des autres, ou de l'autre, repose sur un ensemble de données et de documents ethnographiques, il semble inévitable que l'accès à nous-mêmes doive également se faire *médiatement*, au moyen de *documents* : pour délivrer une connaissance objective, l'accès à la pensée et aux pratiques des êtres humains doit se faire *médiatement* – quelles que soient la pensée et les pratiques en question[1407]. *Point de traitement de faveur, ni de défaveur*. L'on peut exprimer cette exigence avec les mots de Durkheim : « il faut observer vis-à-vis de nous-mêmes une attitude analogue à celle que le savant observe vis-à-vis des choses »[1408]. Puisque ce sont des choses que la science durkheimienne considère – *considérons-nous « nous-mêmes » comme une chose ; considérons « nous-mêmes » comme une chose*.

*

Ce réquisit d'une connaissance médiate de nous-mêmes, au moyen de documents – dans la pratique, est difficile à mettre en œuvre. L'on ne devient pas aisément une chose. L'on n'en vient pas

[1406] C'est ainsi, rappelons-le, que Lévi-Strauss caractérise les sociétés que les ethnologues prennent pour objet (cf. *AS II*, p.78).

[1407] Rapportons les propos de Descola à ce sujet : « puisque j'utilisais déjà pour parler de l'Afrique, de l'Australie, de l'Amazonie, de l'Amérique du Nord ou de la Mélanésie, des textes qui étaient formulés dans les termes de la pensée occidentale, c'était sur le même plan que je devais me placer pour restituer notre propre ontologie » (*La Composition des mondes*, p.283).

[1408] *EPF*, p.392.

aisément à nous considérer nous-mêmes, à considérer ce « nous » dont nous faisons partie, comme une chose. Dans le champ de l'anthropologie, ce réquisit semble même rarement honoré.

La question qui se pose est celle, dès lors, des conditions de l'accès de l'anthropologue au « nous » dont il fait partie. Si ce n'est par les écrits dont nous sommes l'objet, comment l'anthropologue nous connaît-il ? Cette connaissance paraît, parfois, davantage relever d'un exercice de *réflexion* ou d'*introspection*, plutôt que d'une véritable *ethnographie de nous-mêmes*. En effet, seul ce que l'on connaît *de manière immédiate*, par l'introspection ou par la réflexion, n'a pas besoin d'être connu *de manière médiate*, par les écrits, et par les documents en général.

Or, il n'est pas exact que la compréhension anthropologique du « nous » repose sur un travail d'introspection – c'est-à-dire sur un *accès privilégié*, que l'anthropologue pense avoir à ce « nous », dont il fait partie. Il n'est pas exact de soutenir qu'à défaut d'une connaissance de nous-mêmes médiatisée par l'écriture, l'anthropologue en recueille une connaissance immédiate, de nature introspective. Deux arguments, au moins, s'opposent à cette inférence.

Premièrement, quelle que soit la valeur que l'on accorde à la méthode introspective, celle-ci ne permet en aucune façon d'accéder au « nous ». En effet, il y a introspection, seulement dans la mesure où le sujet qui observe est le même que le sujet observé. Le « je » peut accéder, par l'introspection, à lui-même, et à lui-même seulement. Par l'introspection, il n'a pas accès aux groupes dont il est membre – à tel groupe social, à sa famille, à la société, au « nous », etc. Puis donc que « je » n'est pas « nous », ce n'est pas par l'introspection que l'anthropologue peut accéder à la connaissance du « nous ». Le sujet et l'objet de l'introspection devant nécessairement être les mêmes, il ne peut y avoir d'introspection du « nous » par le « je ».

Les sociologues et anthropologues d'obédience durkheimienne, dans la lignée de Comte[1409] et de Kant[1410], affirment que l'introspection est sans objet : les durkheimiens estiment que le « je » qui s'introspecte ne découvre rien, grâce à cet exercice d'introspection[1411]. Cela vaut aussi pour le « nous » :

[1409] Aux yeux de Comte, non seulement la méthode introspective n'est pas scientifique, mais elle n'a pas d'objet : l'introspection consiste « à contempler les opérations qui s'exécuteront dans votre esprit lorsqu'il ne s'y passera rien » (Comte, *Cours de philosophie positive*, 1ère leçon, p.34).

[1410] Kant estime que l'introspection ne nous révèle rien au sujet de nous-mêmes, puisqu'en nous observant, « sans le savoir, nous découvrons ce que nous avons-nous-mêmes introduit en nous » (*APP*, I, §4, AK. VII, 133, tr.fr., p.94).

[1411] Citons, par exemple, Durkheim : « [nous] ne pouvons pas réfléchir notre conscience dans un état d'indétermination pure ; sous cette forme, elle est impensable. (…) En faisant le vide autour d'elle, elle a fait le vide en elle » (*Suicide*, p.315). L'influence de Comte se fait clairement sentir. Cependant, Durkheim fait à Comte le procès de recourir à l'introspection et de faire de la psychologie (cf. le premier chapitre des *RMS*, notamment). Sur ce point, cf. Petit, ''De Comte à Durkheim : un héritage ambivalent'', p.53-54, p.57-58 et p.62-63. Cf. également Petit, ''Conflits et renouveau de la psychologie comtienne'', p.91 : « Comte a eu beau dénoncer vertement les illusions de ceux qui prétendent s'appuyer

pas plus qu'elle ne fraie un accès au « je », l'introspection ne fraie un accès au « nous ». L'introspection demeure définitivement sans objet. Dans le champ de l'anthropologie, donc, point d'accès au « nous » par la médiation de l'écriture, mais point d'accès par la méthode introspective non plus – une telle méthode étant, *de facto*, impraticable.

Deuxièmement, l'introspection est une méthode que les sociologues et anthropologues français battent en brèche ; des durkheimiens jusqu'à Lévi-Strauss, ils n'ont de cesse qu'ils ne démontrent l'absence de scientificité et d'objectivité de cette méthode. L'on trouve, chez Lévi-Strauss et chez Durkheim, des formules très proches – leurs critiques s'inscrivant dans une tradition qui remonte à Comte, et dans laquelle Kant s'inscrit également : « le psychologue qui commence à s'enfermer dans son moi n'en peut plus sortir, pour retrouver le non-moi » (Durkheim)[1412] ; « Qui commence par s'installer dans les prétendues évidences du moi n'en sort plus » (Lévi-Strauss)[1413].

Au début des *Règles de la méthode sociologique*, Durkheim assure que la seule chose que révèle l'introspection, dont il feint un usage circonstancié – c'est que l'introspection est impuissante à expliquer les faits sociaux[1414]. Il faut, bien plutôt, *sortir de soi-même* pour accéder au « nous », puisque le fait social se signale par son *extériorité* par rapport à l'individu. L'extérieur ne se donne pas à voir dans la sphère de l'intériorité : il est toujours en excès sur elle ; en se maintenant en elle, on n'en voit rien. Par l'introspection, l'on contemple des *idées*, qui sont intérieures à l'esprit, et non des *choses* – parmi lesquelles les choses sociales –, qui ne s'y rencontrent pas. La science des faits sociaux – science qui a des choses pour objets – ne doit donc faire aucun recours à la méthode introspective.

Rejet constant, de Durkheim à Lévi-Strauss, de la méthode introspective ; il serait donc incohérent qu'ils en fassent usage – fût-ce pour connaître cet objet singulier qu'est le « nous ».

---

sur des observations de l'esprit de l'homme, lui-même ne peut s'empêcher de s'y référer. » Dans ses *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (1825), notamment, Comte recourt à l'introspection pour formuler, du moins pour confirmer, sa loi des trois états : « tout homme au niveau de son siècle constatera facilement sur lui-même qu'il a été naturellement théologien dans son enfance, métaphysicien dans sa jeunesse et physicien dans sa virilité » (cité par Petit, *ibid*., p.89).

[1412] *DTS*, p.264.

[1413] *PS*, p.329.

[1414] Durkheim feint un exercice d'introspection, pour en démontrer l'inutilité, dans le cas où l'on souhaite connaître les faits sociaux : cf. *RMS*, p.6*sq*. Sur ce rejet de l' « analyse idéologique », voir Berthelot, *1895. Durkheim. L'avènement de la sociologie scientifique*, p.25*sq*.

1.2. Évidences et connaissance réflexive

1.2.1. Principe de charité inversé

D'un côté, ce que nous sommes, et la manière dont nous pensons, semblent être des choses trop bien connues de « nous », pour qu'il soit jugé utile d'en expliciter le sens : le contenu du « nous » se donnerait à nous sur le mode de *l'évidence*. Entreprendre un travail d'objectivation de ce « nous » que nous sommes, reviendrait à suspendre cette adhésion *spontanée* et *préréflexive* à nos habitudes de pensée, et contribuerait, de la sorte, à nous rendre étrangers à ce qui nous est familier. Raison pour laquelle les anthropologues peuvent s'en tenir à un ensemble de *présupposés* – qui ont la forme du « tout le monde sait que… » ou du « cela va de soi… »[1415] –, pensant que nous pensons notre pensée comme ils pensent que nous la pensons.

Sur ce fondement, les anthropologues nous attribuent un certain nombre d'*habitudes* de penser ou d'agir, dans lesquelles nous sommes censés nous reconnaître. Prenons l'exemple de Lévy-Bruhl. Il affirme qu'à la différence des *facultés*, les *habitudes*[1416] ne sont pas universelles[1417], et il suppose connues de nous ces habitudes qu'il estime être les nôtres. Ainsi, lorsqu'il nous enjoint de « ne pas prêter aux primitifs nos habitudes mentales »[1418], nous sommes *censés* savoir de quelles habitudes il s'agit, sans que l'anthropologue ait besoin de les expliciter, pour cette seule raison que ces habitudes sont les nôtres. Ces habitudes de pensée sont, bien souvent, des habitudes philosophiques, qu'il arrive à Lévy-Bruhl de caractériser d'une manière, à peine déguisée, kantienne :

> « [Le] trait le plus essentiel de cette disposition mentale [*i.e.* celle de la « mentalité prélogique »] – qui, *pour plus de clarté peut se définir en opposition à celle qui nous est la*

[1415] Pour reprendre des expressions de Deleuze (*Différence et répétition*, p.170).

[1416] Dans le cadre de l'anthropologie de Lévy-Bruhl, cette distinction entre *les habitudes* et *les facultés* est essentielle : elle est la condition de l'identification d'une mentalité différente de la nôtre. En effet, selon Lévy-Bruhl, c'est la confusion, que l'on opère spontanément entre les facultés (qui sont universelles) et les habitudes (qui sont particulières, propres à certaines sociétés), qui explique que l'on considère comme *universel* ce qui n'est que *particulier*. Cette confusion entre les facultés et les habitudes empêche alors de reconnaître l'existence de la différence – l'existence d'un type mental hétérogène au nôtre, dont les lois ne sont donc pas universelles. Voir l'exemple du langage, faculté dont on étend l'universalité aux habitudes que les sociétés développent dans l'usage qu'elles en font – lesquelles sont particulières (*Carnets*, p.41).

[1417] Il y a, comme le dit Lévy-Bruhl, des « habitudes mentales différentes chez nous et chez eux » (*Carnets*, p.22).

[1418] *Ibid.*, p.4.

plus habituelle – c'est de ne soumettre ce que l'on prend pour réel à aucune condition *a priori* de possibilité »[1419].

Habitudes kantiennes de pensée, qui sont les nôtres, et qui nous différencient des primitifs[1420]. Les anthropologues nous attribuent, par hypothèse, des habitudes de pensée – philosophiques, kantiennes, ou autres – que nous sommes censés reconnaître comme étant les nôtres. Les anthropologues *postulent* que leurs lecteurs se reconnaissent dans le « nous » dont ils parlent. Descola écrit, en ce sens, ceci : « je m'adresse à des lecteurs qui sont eux aussi issus du monde naturaliste, et qui par conséquent comprennent ce à quoi je fais référence, même de façon allusive, lorsque je parle de naturalisme. »[1421]

Mais ce n'est là qu'un postulat, ou, pourrait-on dire, un *principe de charité inversé*[1422]. Non plus le principe sur le fondement duquel l'anthropologue attribue charitablement, aux autres, une rationalité fondamentalement identique à la nôtre ; mais le principe sur le fondement duquel l'anthropologue nous attribue charitablement, à nous, une rationalité fondamentalement identique à la sienne.

1.2.2. Visée réflexive de l'anthropologie

D'un autre côté, l'absence d'objectivation du « nous » est compensée par l'objectivation des autres, ou de l'autre – censée favoriser, *indirectement*, une connaissance de ce « nous ». Dans cette perspective, le « nous » n'est pas explicité par les anthropologues, parce que le discours qu'ils tiennent sur ceux qu'ils étudient doit être compris comme un discours *indirect* sur nous. Visée réflexive de l'anthropologie, qui garantit la délivrance d'une connaissance de nous-mêmes. Sans doute même la connaissance de l'autre est-elle la condition indispensable d'une connaissance de nous-mêmes – qui,

[1419] *Carnets*, p. 159 ; nous soulignons.

[1420] Sur cette différenciation entre notre mentalité et la mentalité primitive, par la caractérisation de notre mentalité comme un ensemble de représentations soumises à des *conditions de possibilité*, nous renvoyons aux analyses de notre chapitre 8.

[1421] *La Composition des mondes*, p.284.

[1422] Le principe de charité, en anthropologie, consiste à attribuer à autrui une rationalité dont on ne revendique pas, par là-même, l'exclusivité. Sur ce fondement, les produits de ses pensées ne peuvent pas être interprétés comme des absurdités, des erreurs, des idées fausses. La rationalité qu'on lui suppose charitablement garantit qu'une traduction dans un langage adéquat – le langage dans lequel notre rationalité s'exprime – permettra d'en restituer la rationalité.

sans cela, demeurerait inconnaissable, comme le soutient Lévi-Strauss : « aucune civilisation ne peut se penser elle-même, si elle ne dispose pas de quelques autres pour servir de terme de comparaison »[1423].

Pour donner une illustration de cette visée réflexive de l'anthropologie, prenons, encore une fois, l'exemple de celle de Lévy-Bruhl : elle peut être comprise comme une *anthropologie réflexive*, au sens où la description de la « mentalité prélogique » permet une *réflexion* sur notre mentalité – réflexion comme retour sur soi depuis l'autre[1424]. Le discours lévy-bruhlien sur l'autre est un discours *indirect* sur nous, voire un discours *direct* sur nous, puisque la théorie de la participation est une théorie *de chez nous*, et non une théorie indigène. Si ce détour par l' « autre » est nécessaire pour nous connaître nous-mêmes, c'est parce que nous n'avons pas un accès *immédiat* et *privilégié* à nous-mêmes, c'est-à-dire aux lois qui gouvernent nos représentations collectives et à celles qui en décrivent l'évolution :

> « Les représentations collectives ont leurs lois propres, qui ne peuvent se découvrir – surtout s'il s'agit de primitifs – par l'étude de l'individu ''blanc, adulte et civilisé''. Au contraire, c'est sans doute l'étude des représentations collectives et de leurs liaisons dans les sociétés inférieures qui pourra jeter quelque lumière sur la genèse de nos catégories et de nos principes logiques. (…) Sans doute conduira-t-elle à une théorie de la connaissance positive et nouvelle, fondée sur la méthode comparative. »[1425]

Ce texte de Lévy-Bruhl rend compte de cette asymétrie, dont nous avons dit un mot au début de ce chapitre, entre l'accès à la connaissance de l'autre et l'accès à la connaissance de nous-mêmes : d'une part, nous ne pouvons pas nous connaître en nous observant nous-mêmes, mais nous pouvons nous connaître en observant l'autre ; d'autre part, nous ne pouvons pas connaître l'autre en nous observant nous-mêmes, mais nous pouvons nous connaître en observant l'autre[1426]. Si donc l'anthropologue ne dit rien, ou très peu de choses, sur nous, c'est que son discours sur l'autre, dans sa visée réflexive, est appelé à combler ce vide.

*

[1423] *AS II*, p.319-320.

[1424] Cf. Deprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, notamment p.91-92 : l'« un des intérêts de la philosophie de Lévy-Bruhl est de montrer que l'anthropologie est avant tout une prise de conscience de notre identité. Les autres nous apprennent quelque chose de nous-mêmes et ce faisant nous apprennent quelque chose d'eux. (…) On peut le lire non plus comme le théoricien de la mentalité des sociétés dites primitives (…) mais comme un analyste de la rationalité, qui montre sur quels fondements elle repose ».

[1425] Lévy-Bruhl, *FMSI*, p.1-2.

[1426] Il faut être plus précis : ce que la comparaison entre notre mentalité et la mentalité primitive permet de connaître, c'est « *la genèse* de nos catégories et de nos principes logiques », ainsi que leur évolution. Il s'en faut donc de beaucoup que Lévy-Bruhl prétende connaître le fonctionnement et la nature des opérations de notre mentalité, en observant celui de la mentalité primitive.

Non seulement l'autre nous en apprend plus sur nous-mêmes que l'observation de nous-mêmes, par nous-mêmes, ne nous en apprend – mais c'est la pratique même de l'anthropologie qui nous en apprend sur nous, en tant qu'elle est exemplaire de la manière dont la civilisation, ou la rationalité occidentales se rapportent au monde et à autrui[1427]. Non seulement le discours anthropologique sur l'autre, dans son contenu, nous en apprend sur nous, mais le fait même de tenir un discours anthropologique sur l'autre, quel que soit son contenu, nous en apprend sur nous. En effet, si, comme l'affirme Lévi-Strauss à la suite de Mauss, « l'ethnologie est un mode original de connaissance plutôt qu'une source de connaissances particulières »[1428], la pratique de l'ethnologie en apprend bien davantage sur le « nous », que ne le ferait un travail de thématisation ou d'introspection.

Cette pratique est révélatrice, par exemple, de la violence inhérente au rapport de la civilisation occidentale à ce qui lui est étranger : en cherchant à connaître ce que la civilisation, dont l'anthropologue est issu, a détruit, par ses exaltations expansionnistes et colonisatrices, et continue de détruire – le monde occidental se révèle à lui-même, dans son rapport à ce qui lui est étranger[1429]. Ainsi, dans une certaine mesure, l'anthropologue en dit assez sur nous sans le dire, par le seul fait de sa pratique scientifique. Les aspects, quels qu'ils soient – l'ensemble des aspects de la pratique de l'anthropologie, en tant que pratique « typiquement occidentale »[1430], nous en apprennent sur ce « nous » – celui de la civilisation occidentale, qui se révèle à elle-même par le seul fait de cette pratique de l'anthropologie.

*

En conclusion, d'un côté, le « nous » serait trop bien connu de nous, et il serait connu de nous de manière *immédiate* ; d'un autre côté, le « nous » ferait l'objet d'une connaissance indirecte, *médiatisée* par la connaissance de l'autre, ou des autres. La thèse de la connaissance *immédiate* de nous-

[1427] Sur cette idée de l'anthropologie comme fait de civilisation, cf. Kambouchner, ''Le règne de la réflexion. Lévi-Strauss et le problème du relativisme'', p.326 : « l'ethnologue n'est en aucun cas le simple *représentant d'une culture déterminée, auprès d'une autre*. L'intérêt pour une autre culture, dont il est porteur, est bien plutôt un *fait de civilisation* ».

[1428] *AS II*, p.37.

[1429] Sur ce thème, voir notamment Lévi-Strauss, *AS II*, p.368*sq.* : ce sont les sociétés sous-développées « qui, par leur destruction directe ou indirecte entre le XVIe et le XIXe siècle, ont rendu possible le développement du monde occidental. »

[1430] Nous empruntons cette expression à Fabian (in *Le Temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, p.76), sur la théorie duquel nous reviendrons, dans la suite de ce chapitre. Ce que la pratique « typiquement occidentale » de l'anthropologie apprend au sujet de ce qui est « typiquement occidental », c'est que le discours anthropologique est révélateur de la violence inhérente au rapport occidental à l'autre : exclusion, rejet, etc. Sur ce point, les considérations de Fabian corroborent celles de Lévi-Strauss. Mais sa théorie est originale : selon lui, *l'anthropologie rejette dans un temps autre* ceux au sujet desquels elle discourt. Le fait que l'anthropologue, sans doute inconsciemment, n'objective son objet qu'en le rejetant dans *un temps autre*, représenterait ainsi un geste « typiquement occidental ».

mêmes, par nous-mêmes, justifie que l'on ne s'astreigne pas à un travail d'objectivation de ce « nous » ; et la thèse de la connaissance *médiate* de nous-mêmes, par nous-mêmes, justifie également cette dispense d'objectivation du « nous », puisqu'elle ne favorise pas une objectivation du « nous », mais une objectivation de l' autre. Ainsi, que le « nous » soit trop bien connu, ou qu'il ne le soit pas assez, – l'objectivation du « nous » reste toujours à faire.

Nous exposerons à présent que l'une des conséquences de cette absence de thématisation du nous est celle-ci, que tout se passe comme si les anthropologues considéraient que notre pensée n'avait *ni histoire, ni diversité*. Tout se passe comme si notre civilisation avait toujours pensé de la même manière, d'Aristote à Kant, et de Kant à nos contemporains – sur fond d'une homogénéité, d'une absence de diversité, entre les manières de penser.

1.3. Les conditions de possibilité du « nous »

1.3.1. L'oubli de la diversité

Non seulement le « nous » ne fait pas l'objet d'un travail d'objectivation de la part des anthropologues, mais encore, ceux-ci ne paraissent admettre ni que nos façons de penser puissent être *diverses*, sur un plan synchronique, ni qu'elles soient soumises au régime de l'*historicité*. Les anthropologues partagent ainsi les présupposés de l'univers scolastique de la philosophie, relatifs à « l'oubli électif ou la dénégation de l'histoire », et au « refus de toute objectivation du sujet objectivant »[1431].

Absence de diversité, déni d'historicité : tels sont les résultats de l'absence d'objectivation du « nous ». L'on ne conçoit, en effet, le « nous » comme un tout homogène et anhistorique, que faute de le thématiser avec précision. Or, l'absence de diversité et le déni d'historicité ne sont pas seulement le résultat de cette absence d'objectivation : ce sont aussi les conditions de possibilité du « nous » lui-même. En effet, l'anthropologue ne peut dire « nous » qu'à la condition de ne pas objectiver ce « nous », dans la diversité qu'il contient, et dans l'histoire qui l'a façonné – car le « nous » ne peut être général, et signifier dans sa généralité, qu'à la condition d'ignorer les particularités. Autrement dit, pour utiliser le pronom « nous », il faut ignorer la diversité et l'histoire – il faut se délester de la surabondance de tout ce que nous savons sur nous. C'est ce dont rend compte Descola, dans ce texte de *Par-delà nature et culture* :

[1431] Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p.50.

> « [*Il] est donc superflu ici de rentrer dans le détail* des répartitions ontologiques que le naturalisme opère *tant celles-ci sont familières*, sinon toujours appréhendées de façon réflexive, au *lecteur type* que j'imagine pour ce livre. En ce qui concerne les principes généraux de notre cosmologie partagée, ce n'est pas tant un défaut d'information qu'il faut éventuellement combler, ainsi que je me suis attaché à le faire dans le cas de l'animisme ou du totémisme, mais bien plutôt *une connaissance surabondante* qu'il convient d'*épurer* pour en retrouver les lignes directrices. »[1432]

La suite du chapitre dont est extrait ce texte s'apparente à un travail d'*épure* – Descola s'attachant à minimiser l'importance des points de vue hétérodoxes que le naturalisme n'a jamais pu empêcher de voir naître. Ce travail d'épure est nécessaire pour que l'anthropologue puisse dire « nous » et pour qu'il puisse parler de « nous » : « nous », ce ne peut être la somme des individualités singulières qui le composent ; le « nous » est plutôt le produit d'un effort d'effacement des singularités. La possibilité du « nous » ne réside pas dans l'identité des points de vue individuels qui le composent – sans quoi, il n'y aurait qu'à dire « je » – mais dans le lissage, ou dans la *mise entre parenthèses des différences*, dans le but de créer une totalité irréductible aux « je » qui la composent.

Ce que les anthropologues ont en vue, lorsqu'ils parlent de « notre » pensée, correspond, peu ou prou, à ce que Deleuze appelle *« l'image de la pensée »* : avec l'image de la pensée, il ne s'agit pas « de telle ou telle image de la pensée, variable suivant les philosophies, mais d'une seule Image en général qui constitue le présupposé subjectif de la philosophie dans son ensemble »[1433]. L'une des conditions de l'image de la pensée, c'est l'oubli des différences et des singularités : l'image de la pensée est « une seule Image en général » de la pensée philosophique « dans son ensemble ». De même, ce que disent les anthropologues, au sujet de nous et de notre pensée, concerne la pensée « en général », de notre civilisation « dans son ensemble ». C'est en ce sens, par exemple, que Fondane interprète la compréhension lévy-bruhlienne de notre mentalité : « ce n'est pas à tel ou tel système particulier de pensée qu'il se réfère, mais au *fond commun* de tous nos systèmes de pensée »[1434]. Ce « fond commun » de la pensée ressemble fortement à l'image de la pensée de Deleuze : comme elle, il est général, et comme elle, il ne fait pas dans le détail.

Ainsi n'est-il pas besoin d'en mener l'objectivation précise et détaillée : cela ferait ressortir une diversité, dont le « nous », par sa généralité, représente la négation. *La possibilité du « nous » réside donc dans le défaut de son objectivation*. L'oubli des différences entre les « je » qui le constituent le

---

[1432] *Par-delà nature et culture*, p.305 ; tout est souligné par nous.

[1433] Deleuze, *ibid*., p.172.

[1434] *Lévy-Bruhl ou le métaphysicien malgré lui*, p.41.

rend constitutivement *flou* et *vague* – impossible à définir avec précision ; or, c'est là la condition de son existence.

*

Pour étayer notre propos, nous nous appuyons sur la pensée de Benveniste :

> « [''Nous''] n'est pas un ''je'' quantifié ou multiplié, c'est un ''je'' *dilaté* au-delà de la personne stricte, à la fois accru et de contours vagues (…). D'une manière générale, la personne verbale au pluriel exprime une personne amplifiée et diffuse. Le ''nous'' annexe au ''je'' une globalité indistincte d'autres personnes »[1435].

D'un point de vue grammatical, nous ne pouvons donc avoir qu'un très petit nombre de connaissances précises et assurées au sujet de ce « nous » : d'abord, le « je » de l'anthropologue y est inclus ; ensuite, le « nous » de l'anthropologue a un sens *inclusif* – dans ce « nous » est inclus le « je » du lecteur ou de l'interlocuteur de l'anthropologue –, et non *exclusif* – ce « nous » ne veut pas dire : « moi » et « eux » à l'exclusion de « vous »[1436]. Le « nous » renvoie à ce que Candea appelle l' « *hinterland* », c'est-à-dire à la terre commune à l'anthropologue et à ses lecteurs[1437]. Enfin, le « nous » se dit en fonction de l' « autre », c'est-à-dire d'un « non-nous », puisqu'il est employé à des fins de comparaison.

Le pronom « nous » est pensé par Benveniste sur le même modèle que la société chez Durkheim, qui est une réalité *sui generis* : Benveniste affirme que la jonction du « je » et du « non-je » « forme une totalité nouvelle et d'un type tout particulier »[1438].

En effet, les propositions des anthropologues ayant le « nous » pour sujet, ou pour objet, sont grammaticalement au pluriel, mais doivent être comprises, d'un point de vue logique, comme des propositions *singulières* : elles ne portent ni sur *chacun* d'entre nous, ni sur *certains* d'entre nous. Elles ne sont pas *universelles* – en ce que parler de nous, ce n'est pas parler de *chacun* de nous, comme si les propriétés attribuées au « nous » devaient être prises en un sens *distributif* ; et elles ne sont pas *particulières* – en ce que parler de nous, ce n'est pas parler de *certains* d'entre nous. Pas plus que la phrase « les Romains ont vaincu les Carthaginois » ne veut dire que *quelques* Romains ont vaincu les

---

[1435] Benveniste, ''Structure des relations de personne dans le verbe'', in *Problèmes de linguistique générale I*, p.235.

[1436] Pour une analyse de ces deux sens du pronom personnel pluriel, cf. Descombes, *Les Embarras de l'identité*, p.221*sq*.

[1437] L'« *hinterland* », pour Candea, représente « la terre d'origine de l'ethnographe, (…) les rivages conceptuels d'où il a embarqué initialement, avec, dans ses bagages, l'outillage intellectuel qu'il partage (en partie) avec ses lecteurs, et à partir duquel il émettra ses hypothèses et tirera ses conclusions » (Candea, *ibid*., p.189).

[1438] Benveniste, *ibid*., p.233.

Carthaginois (proposition *particulière*), ou encore que *tous* les Romains ont vaincu les Carthaginois (proposition *universelle*), une phrase portant sur « nous » et « nos » habitudes mentales n'en distribue les propriétés à *chacun* des « je » qui composent le « nous », ni n'en distribue les propriétés à *quelques-uns* seulement.

Par conséquent, critiquer l'affirmation d'un anthropologue portant sur « nous » sous prétexte que « je » ne m'y reconnais pas – sous prétexte qu'on n'y retrouve pas de diversité réelle – n'a pas plus de sens que de considérer que la phrase « les Romains ont vaincu les Carthaginois » est fausse, sous prétexte que tel ou tel Romain n'était pas sur le champ de bataille[1439]. Pas plus qu'il ne parle de ce que « je » suis en tant que sujet individuel, l'anthropologue ne parle de ce que « nous » sommes en tant que sujet collectif : ce serait là confondre le sujet collectif de l'affirmation et le sujet auquel les propriétés sont attribuées[1440].

L'oubli de la diversité n'est donc pas un défaut, qu'il faudrait chercher à pallier : c'est une condition de possibilité du « nous ».

*

Cependant, cet oubli de la diversité peut devenir problématique, s'il est conçu, non comme la condition de possibilité du « nous », mais comme une absence réelle de diversité. Il peut sembler, en effet, que les anthropologues français passent de l'*oubli de la diversité*, comme condition théorique de l'emploi du pronom « nous », à la *négation de la réalité de cette diversité*.

Glissement fâcheux, qui s'explique par le fait que les anthropologues prennent notre pensée et notre philosophie « d'un seul bloc », pour ainsi dire. Par exemple, il suffit à Lévy-Bruhl de caractériser notre civilisation, « la civilisation méditerranéenne », comme la civilisation « où se sont développées la philosophie rationaliste et la science positive »[1441]. Le degré de généralité de cette caractérisation est tel, qu'il s'apparente à une négation de la diversité réelle.

Soulignons, cependant, que les anthropologues ne réservent pas cette négation de la diversité, comme condition d'une caractérisation de notre pensée, à notre pensée seulement. Plus tôt dans notre travail, au chapitre 7, nous répondions à l'argument de Goody – selon lequel les anthropologues français considéreraient la pensée indigène comme une *pensée parfaitement uniforme et homogène*, à la différence de la nôtre. L'absence de diversité ne vaut pas moins pour la pensée des autres, que pour la

[1439] Toutes nos analyses ici s'appuient sur celles de Descombes (cf. *Les Institutions du sens*, p.148*sq*., ainsi que *Les Embarras de l'identité*, p.186*sq*.).

[1440] Cf. Descombes, *ibid.*, p.132. – Selon lui, c'est de cette confusion que naît la croyance en l'existence des individus collectifs.

[1441] *FMSI*, p.21.

nôtre. Nous disions n'être pas d'accord avec Goody, lorsqu'il reproche aux anthropologues français de « présupposer, *par opposition à la nôtre*, une ‘‘philosophie indigène’’ globale unique »[1442].

En effet, les anthropologues n'admettent pas plus la diversité dans notre philosophie, ou dans notre pensée, que dans celles des indigènes. Evans-Pritchard en faisait la remarque, qui adressait à Lévy-Bruhl cette critique :

> « Quand Lévy-Bruhl oppose civilisés et primitifs, que sommes-nous et que sont les primitifs ? Il ne fait pas de distinction entre les différentes couches sociales de notre société, qui était plus compartimentée il y a cinquante ans qu'aujourd'hui, ni entre les différentes périodes de notre histoire. Les philosophes de la Sorbonne, les paysans bretons, les pêcheurs normands avaient-ils la même mentalité ? »[1443]

La caractérisation d'un « nous », ou d'une « mentalité », suppose la négation théorique de la diversité objective de ceux qui – philosophes, paysans ou pêcheurs – sont inclus dans ce « nous ». La connaissance, plus vaste, que l'anthropologue, en tant qu'il en fait partie, a de nous, implique, d'ailleurs, qu'il doive davantage s'efforcer d'oublier la diversité qu'il contient, que la diversité que contient le « nous » des autres. L'anthropologue en sait davantage sur nous, que sur les autres : il doit donc, pour considérer ce « nous », dont il fait partie, redoubler d'effort pour oublier la diversité que ce « nous » contient, et qu'il connaît. *Amnésie proportionnelle au degré de connaissance*.

Ainsi Goody a-t-il tort, à notre avis, de prétendre que les anthropologues français réservent à la pensée indigène, exclusivement, un traitement globalisant et homogénéisant : une attention similaire est accordée à cette pensée qui est la nôtre. C'est à tort, à notre avis, que Goody prétend que les anthropologues français ne verraient pas de diversité dans la pensée indigène – mais seulement dans la nôtre : ils n'en voient pas plus dans la nôtre, que dans la leur. Et même, contrairement à ce que prétend Goody, les anthropologues se soucient davantage de la diversité de la pensée indigène, que de la diversité de la nôtre.

Cela apparaît, par exemple, dans une communication de Mauss – lequel, lors d'une intervention prononcée à la suite d'une communication de Lévy-Bruhl sur *La mentalité primitive*, reproche à ce dernier de ne pas avoir assez montré la ressemblance qui existe entre la « mentalité prélogique » et la « nôtre ». Il lui reproche, après cela, de ne pas avoir été attentif aux « différences qui séparent les mentalités des différentes sociétés qu'il confond toutes sous le nom de primitives »[1444]. Or, au cours de

---

[1442] Goody, *La Raison graphique*, p.39 ; nous soulignons.

[1443] *Des Théories sur la religion des primitifs*, p.147-148. – Dans le même sens, cf. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, p.218 : « ce terme [*sc.* de « mentalité »] facilite toujours la grande généralisation – sur les époques, les groupes, même sur des sociétés entières – mais au prix de sous-estimer encore, dans certains cas de manière radicale, les complexités des phénomènes à expliquer. »

[1444] ‘‘Mentalité archaïque et participation’’, in *Œuvres 2*, p.127.

cette intervention, Mauss ne reproche jamais à Lévy-Bruhl de ne pas avoir été assez attentif aux « différences qui séparent les mentalités des différentes sociétés qu'il confond toutes sous le nom » de modernes. Mauss exige donc, de la part de l'anthropologue, une attention soutenue à la diversité de la pensée indigène ; peu lui chaut, en revanche, le dédain qu'il affiche quant à la diversité de notre pensée.

*

En résumé, ni notre pensée, ni la pensée des autres, ou la pensée autre – ne contiennent une quelconque diversité. La condition de possibilité de la généralité de ces concepts réside dans l'homogénéité, ou, plutôt, dans l'homogénéisation, c'est-à-dire dans l'oubli de la diversité ; homogénéité factice, donc – fruit, par exemple, d'un travail d'épuration – mais dont les anthropologues ont tendance à oublier la facticité, pour la considérer comme réelle. Enfin, de cet oubli de la diversité, notre pensée est plus victime que la pensée indigène. C'est ce qui transparaît dans le propos de Mauss, critique à l'égard de Lévy-Bruhl, que nous avons cité à l'instant.

Au cours de cette même intervention, Mauss reproche à Lévy-Bruhl de n'avoir pas été assez attentif à *l'histoire* de la pensée : « le recul historique », dit-il, « manque à ses comparaisons »[1445]. Or, là encore, Mauss vise l'absence de recul historique de Lévy-Bruhl, qui fait défaut à sa considération des sociétés primitives[1446], et non l'absence de recul historique, qui fait défaut à sa considération de notre civilisation. Là encore, donc, une attention soutenue est exigée, de la part de l'anthropologue, à l'histoire de la pensée indigène ; les exigences sont plus souples, en ce qui concerne notre pensée. Approfondissons alors notre analyse de cette absence d'historicité de notre pensée.

1.3.2. Le déni d'historicité

Pas plus qu'elle ne comprend de diversité, notre pensée n'a, semble-t-il, d'histoire. Cela a de quoi étonner, parce que c'est par l'histoire – c'est-à-dire par la capacité à changer, ou à évoluer –, que nos sociétés sont souvent distinguées, par les anthropologues, des sociétés dites « primitives ».

[1445] Mauss, *ibid*.

[1446] La critique de Mauss porte principalement sur l'usage intempestif que fait Lévy-Bruhl du concept de « primitif », lequel, dans son anthropologie, englobe toutes les sociétés qu'il étudie, comme si elles étaient « à un même étage » de l'histoire : « [on] parle de primitifs ; à mon avis, seuls les Australiens, les seuls survivants de l'âge paléolithique, méritent ce nom » (*ibid*., p.128). – Lévy-Bruhl entendra ces critiques de Mauss, et restreindra le terme de « primitifs » aux sociétés d'Australie et de Nouvelle-Guinée (cf. Lévy-Bruhl, *Mythologie*, p.215).

Par exemple, Lévi-Strauss estime que « [nos] sociétés occidentales sont faites pour changer », alors que « les sociétés dites ‘‘primitives’’ (…) ont été conçues par leurs membres pour durer. »[1447] Le « refus de l'histoire » est caractéristique, selon lui, des sociétés primitives – et non des nôtres : « à la différence de ce qui se passe parmi nous, elles se refusent à l'histoire »[1448]. Les sociétés primitives sont dans l'histoire, certes, mais elles freinent toute tendance au « devenir historique ». *A contrario*, nos sociétés s'y livrent, elles changent – elles sont pleinement dans l'histoire ; ce sont des *sociétés qui deviennent*. Pourtant, malgré la proclamation de cette différence entre les sociétés primitives et les nôtres, tout se passe comme si les anthropologues considéraient nos sociétés comme des sociétés sans histoire ; plus précisément, nous croyons déceler, chez les anthropologues que nous étudions, un déni de l'historicité de notre pensée.

Repartons de l'exemple de la caractérisation lévy-bruhlienne de la civilisation méditerranéenne – civilisation « où se sont développées la philosophie rationaliste et la science positive ». Certes, ainsi que le souligne Lloyd, c'est la *stabilité*, ou l'*absence d'histoire*, qui permettent de construire, comme le fait Lévy-Bruhl, des types mentaux : « [c'est] en partie la stabilité supposée des structures ou des processus sous-jacents qui justifie de parler d'une *mentalité* »[1449]. Il n'y aurait pas de mentalités, si tout changeait perpétuellement ; une mentalité naît donc de la *fixité durable* de certaines pensées et croyances. Or, de cette fixité durable découle la coexistence, au sein d'une même mentalité, du passé et du présent. Nous apercevons cela dans la caractérisation lévy-bruhlienne de la civilisation méditerranéenne :

> « [En] ce qui concerne la mentalité propre à notre société, qui doit me servir simplement de terme de comparaison, je la considérerai comme assez bien définie par les travaux des philosophes, logiciens et psychologues, *anciens et modernes*, sans préjuger de ce qu'une analyse sociologique ultérieure pourra modifier dans les résultats obtenus par eux jusqu'à présent. »[1450]

Cette caractérisation lévy-bruhlienne de notre type mental mêle le passé (les « anciens ») et le présent (les « modernes ») ; les « anciens » coexistent avec les « modernes » ; ils sont contemporains. En tant que leurs travaux définissent aussi bien notre mentalité que ceux des « modernes », les « anciens » ne sont pas plus « anciens » que les « modernes ». Tout se passe comme si les idées des « anciens » et des « modernes » coexistaient dans la contemporanéité de notre mentalité – ce qu'illustre assez bien cette description d'un commentateur de Lévy-Bruhl : « nous qui avons construit notre pensée

---

[1447] *AS II*, p.376.

[1448] *Ibid*.

[1449] Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, p.210.

[1450] *FMSI*, p.21 ; nous soulignons.

et notre civilisation sur l'unité du pensant et de l'être pensant, du sujet et de l'esprit, du ''cogito'' et de la raison, du transcendantal dans l'existentiel…»[1451]. Coexistence des idées d'Aristote (« l'unité de l'être pensant »), de Descartes (le « ''cogito'' »), de Kant (le « transcendantal ») ; anhistoricité de notre pensée et de notre philosophie.

Cette *stabilité,* cet *immobilisme,* qui caractérisent la pensée de nos sociétés, ne sont pas les mêmes que ceux qui caractérisent la pensée indigène ; ils ne s'expliquent pas par les mêmes raisons. En effet, l'attribution, à la pensée des autres, d'un régime d'historicité « stationnaire », pour reprendre le terme de Lévi-Strauss[1452] – c'est-à-dire, l'attribution à cette pensée d'une forme d'immobilisme – est possiblement dû à un manque d'information à son sujet : les sociétés qu'étudie l'ethnologue ne possédant pas l'écriture, il est difficile de connaître l'histoire de leur pensée[1453]. L'immobilisme dont nous affublons la pensée indigène est peut-être moins une propriété de cette pensée, que la marque d'un défaut d'information au sujet de son évolution.

Mais l'explication de l'immobilisme de notre pensée ne peut pas s'expliquer de la même manière que celui de la pensée indigène : il n'est pas dû à un défaut d'information – les sociétés qui possèdent l'écriture abondant en témoignages et documents au sujet d'elles-mêmes. En ce qui concerne notre pensée, le fait que son histoire soit stationnaire indique plutôt la *coexistence* paradoxale, en elle, du passé et du présent. Coexistence paradoxale du passé et du présent, qui trahit le rapport problématique que les anthropologues entretiennent avec le concept de « temps ».

*

[1451] Duvignaud, *Le Langage perdu. Essai sur la différence anthropologique*, p.108 ; cité par Deprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, p. 92.

[1452] Cf. ''Race et histoire'', ch. VI, in *AS II*, p.395*sq*. Lévi-Strauss oppose l' « histoire stationnaire » (celle des sociétés qui ne bougent pas) et l' « histoire cumulative » (celle des sociétés qui progressent). Cette opposition ne vaut pas *absolument*, mais *relativement* à la société qui les observe. L'immobilisme n'est donc pas une propriété inhérente à une société, mais peut provenir de l'ignorance dans laquelle se trouve celui qui l'observe, de ses aspirations : nous devons toujours nous demander « si cet immobilisme apparent ne résulte pas de l'ignorance où nous sommes de ses intérêts véritables » (p.398).

[1453] Précisons, toutefois, que pour Lévi-Strauss, le fait qu'une société ne possède pas l'écriture n'empêche pas d'en connaître l'histoire, puisque l'oralité garantit, selon lui, la permanence dans le temps d'une pensée (cf.*AS II*, p.78). – Sous ce rapport, Lévi-Strauss renverse complètement le rapport entre l'*oralité* et l'*écriture*, tel qu'il est conçu par Platon. En effet, Platon reproche aux discours écrits de ne dire rien d'autre que ce qu'ils disent (*Phèdre,* 275d) ; il caractérise le texte écrit comme un discours mort (dont le modèle est le discours d'un mort, à savoir une épitaphe), à la différence du discours oral « constitué comme un être vivant » (264c). À l'inverse, pour Lévi-Strauss, l'oralité est la condition de la *permanence* et de la *fixité* de l'objet de l'ethnologie : elle empêche le savoir de s'accumuler, et le prévient donc des perpétuels changements caractéristiques de nos sociétés qui écrivent. Lévi-Strauss s'inspire sans doute de Saussure, pour qui la tradition orale est « indépendante de l'écriture et bien autrement fixe » (Saussure, *Cours de linguistique générale*, p.58).

Ce rapport problématique des anthropologues au temps a été souligné, de manière originale et intéressante, par Fabian[1454], dans *Le Temps et les autres*. Résumons brièvement son argument.

Dans cet ouvrage, Fabian démontre que le discours anthropologique relègue les « autres », sur lesquels il porte, dans un temps dont les anthropologues ne font pas eux-mêmes partie. L'anthropologue exclut de son temps les sociétés qu'il étudie. En effet, attribuer aux « autres » les noms de « primitifs » ou de « sauvages », les renvoyer à « l'âge de pierre », les considérer comme « archaïques », etc. – tout cela revient, pour l'anthropologue, à les *exclure de son temps* à lui. L'anthropologue ne peut pas être considéré comme étant contemporain de ces sociétés, puisque l'âge de pierre dans lequel il les situe n'est pas le sien. Tout se passe comme si la *distance spatiale*, qui conditionne l'objectivité de l'ethnologie[1455] était indissociable d'une *distance temporelle* – ou comme si ces deux types de distance étaient confondus.

Or, il y a là, comme le relève Fabian, une difficulté théorique importante. En effet, à cause de cette distance temporelle qu'il imagine entre lui et les autres, l'anthropologue entre en contradiction avec le sens de la pratique ethnographique, dont la condition est la communication avec les autres – et qui, donc, ne peut avoir lieu que dans un *temps commun*. Autrement dit, l'anthropologue met à *distance temporelle* ceux dont il est *contemporain*, en tant qu'ethnographe, ou ceux dont est *contemporain* l'ethnographe, dont le savoir légitime ses synthèses. L'ethnographe communique avec les indigènes ; à moins de supposer qu'il voyage dans le passé, il vit donc dans le même temps qu'eux ; mais l'anthropologue répudie cette contemporanéité. Dans les termes de Fabian, le « discours allochronique » de l'anthropologie dénie la « co-temporalité » aux « autres » – lesquels, pourtant, peuvent seulement être connus dans un « Temps intersubjectif partagé »[1456]. Ce « *déni de co-temporalité* »[1457] est constitutif

[1454] Le problème que rencontrent les anthropologues avec la temporalité était déjà souligné par Bourdieu, qui dénonçait l'illusion de leur lecture « détemporalisante » des faits sociaux (*Méditations pascaliennes*, p.81 ; cf. les développements dans *Le Sens pratique*, p.135*sq*.).

[1455] Pour Lévi-Strauss, l'observation ethnologique est « privilégiée, parce que distante » (*AS II*, p.39).

[1456] Cf. Fabian, *Le Temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, p.241-242 : « [à] partir du moment où l'on s'est rendu compte que le travail de terrain était une forme d'interaction avec un Autre, interaction qui devait être conduite co-temporellement, sur la base d'un Temps intersubjectif partagé et d'une contemporanéité intersociétale, une contradiction entre la recherche et l'écriture devait forcément se faire jour dans la mesure où les écrits anthropologiques se trouvaient envahis par les stratégies et les procédés stylistiques d'un discours allochronique. »

[1457] Cf. Fabian, *ibid.*, p.72 : « [j'entends] par là, *une tendance persistante et systématique à placer le(s) référent(s) de l'anthropologie dans un Temps autre que le présent du producteur du discours anthropologique*. »

de *l'objectivité* du discours anthropologique sur l'autre[1458] : à l'instar de n'importe quel scientifique, l'anthropologue se met à distance de son objet – quitte à créer une distance artificielle, paradoxale, et, en fin de compte, en contradiction avec sa propre pratique scientifique.

Voici, résumé brièvement, l'argument de Fabian. Nous proposerons alors un corollaire à cet argument. En effet, selon nous, le rapport problématique des anthropologues à la temporalité se révèle également, mais de manière *inversée*, dans la façon dont ils rendent compte du « nous ». *Rapport problématique au temps dans lequel situer les autres ; mais aussi, rapport problématique au temps dans lequel nous situer*. En effet, si, malgré l'évidence de sa *contemporanéité* avec l' « autre », l'anthropologue le rejette dans un *temps autre* – inversement, malgré l'évidence de la *distance temporelle* qui le sépare de ceux chez qui il prétend trouver une description de la pensée de ses contemporains (Aristote, Descartes, Kant, etc.), l'anthropologue considère pourtant ceux-ci *comme ses contemporains*. Ainsi, au « *déni de co-temporalité* », correspond un *déni d'historicité* – ou un excès de contemporanéité : les autres, qu'il étudie, sont *exclus* du temps de l'anthropologue ; les anciens, qui ont construit notre civilisation, y sont *inclus*. *Déficit de contemporanéité, dans le premier cas ; excès de contemporanéité, dans le second*.

*

En résumé, le « nous » de l'anthropologue est un nous sans diversité – c'en est la condition de possibilité – et sans histoire. Les anciens sont nos contemporains. C'est ainsi, comme nous chercherons à présent à l'établir, que les anthropologues français iront puiser chez Kant une description de notre pensée – tout se passant comme si Kant était notre contemporain.

2. L'image de notre pensée comme image de type kantien (Lévy-Bruhl)

Ayant établi, précédemment, que la définition de la pensée que les anthropologues disent être la nôtre restait, la plupart du temps, *implicite*, et que cette pensée n'avait ni *diversité* ni *histoire*, nous utiliserons le concept deleuzien d' « image de la pensée »[1459], afin de concevoir ce que les anthropologues ont en vue, lorsqu'ils parlent de notre pensée. L'« image de la pensée » désigne, chez Deleuze, l'image que la pensée se donne *implicitement* d'elle-même avant, et au lieu, de penser. Cette image de la pensée, les philosophes – y compris ceux qui prétendent commencer, ou recommencer la

[1458] Cf. Fabian, *ibid.*, p.70 : des adjectifs comme ''primitif'', ''sauvage'', etc., relèvent « d'une mise à distance temporelle permettant de créer les objets ou les référents du discours anthropologique. » Pour de nombreux anthropologues, ajoute-t-il, « la distance temporelle *est* l'objectivité ».

[1459] Nous devons essentiellement notre compréhension de ce concept à l'étude très complète de Benit : *Deleuze. La pensée sans image*.

philosophie – l'admettent, sans nécessairement en avoir conscience, et la reconduisent, délibérément ou malgré eux.

Notre but ne sera pas de déterminer, précisément et complètement, l'image de la pensée sur laquelle fait fond l'anthropologie française ; cette tâche dépasserait largement le cadre du présent travail. Notre but consistera, plus modestement, à mettre en lumière certains aspects kantiens de l'image de notre pensée, qu'admettent les anthropologues : nous tâcherons de justifier que l'image de notre pensée, telle qu'ils la conçoivent, est une image de type kantien, dont nous esquisserons les contours, afin de remédier à l'absence d'objectivation du sujet de l'objectivation anthropologique.

Car, certes, ce n'est pas l'objet de l'anthropologie, que de parvenir à une meilleure compréhension de ce « nous » ; les *comparaisons frontales*[1460] de l'anthropologie entre « eux » et « nous », n'ont pas vocation à délivrer une meilleure compréhension de ce « nous ». On ne lit pas, par exemple, *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss pour y trouver une description des conditions et des propriétés de notre pensée, ou, plus précisément, une « caractérisation stricte des présupposés scientifiques occidentaux »[1461]. Cependant, s'il n'y a pas lieu d'en attendre « une caractérisation *stricte* des présupposés scientifiques occidentaux », il n'est pas illégitime d'en attendre une caractérisation *au moins sommaire* – sans laquelle on se demande bien sur quoi peuvent se fonder lesdites comparaisons frontales.

Nous procéderons à cette caractérisation sommaire, en faisant ressortir ses aspects kantiens.

2.1. Temporalité, causalité, rationalité

Lorsque Lévy-Bruhl ne se contente pas d'admettre *tacitement*, et comme allant de soi, des habitudes de pensée qu'il considère comme étant les nôtres –, il caractérise notre mentalité, soit de manière *directe*, en se référant, principalement, à la philosophie d'Aristote et de Kant, soit de manière *indirecte*, par la différence que ne peuvent manquer de présenter, par rapport aux nôtres, les opérations

[1460] Nous empruntons ce concept de « comparaison frontale » (comparaison entre « eux » et « nous »), qui se distingue de la « comparaison latérale » (comparaison entre « eux » et « eux »), à Candea : cf. ''De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale'', p.187*sq*.

[1461] Cf Candea, *ibid*., p.197 : « personne ne consulte les écrits d'Evans-Pritchard sur la sorcellerie azande, ni même *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss pour y trouver une *caractérisation stricte des présupposés scientifiques occidentaux*. Demander cela à la comparaison frontale, c'est demander à tort. La comparaison frontale n'est pas, par définition, une ethnographie de l'*hinterland* » (nous soulignons : « caractérisation stricte des présupposés scientifiques occidentaux »). – L'« *hinterland* » désigne métaphoriquement la terre d'origine commune à l'anthropologue et à ses lecteurs, c'est-à-dire les façons de penser et les concepts propres au « Nous » dont ils font partie (cf. Candea, *ibid*., p.189).

de la « mentalité prélogique ». Étudions la manière *directe*, qu'illustre bien ce texte de *La mentalité primitive*, dans lequel il est fait mention de Kant :

> « Le lien causal tel que nous l'entendons unit les phénomènes dans le temps, d'une façon nécessaire, et les conditionne de telle sorte qu'ils se disposent en séries irréversibles. En outre, les séries de causes et d'effets se prolongent et s'entremêlent à l'infini. Tous les phénomènes de l'univers, comme dit Kant, sont dans une action réciproque universelle ; mais, si complexe que soit le réseau, la certitude où nous sommes que ces phénomènes se disposent toujours, en effet, en séries causales, fonde pour nous l'ordre du monde, et d'un mot l'expérience. »[1462]

Ce qui, pour Lévy-Bruhl, est le propre de notre mentalité, c'est que *nous nous représentons les choses dans le temps*, selon des rapports de *causalité*, quand la « mentalité prélogique », quant à elle, se représente les choses dans l'*espace*[1463], et manifeste tout aussi peu d'intérêt pour la causalité que pour la contradiction[1464]. *Cette représentation des choses dans le temps conditionne la possibilité de la représentation des rapports de causalité, et donc de la rationalité*.

C'est là que réside l'intérêt d'une caractérisation de notre mentalité, par le truchement d'une référence explicite à Kant. Référence à la loi de l'action réciproque ou de la communauté (troisième analogie de l'expérience)[1465]. Référence, également, au principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité (deuxième analogie de l'expérience)[1466]. Or, ce principe de la succession dans le temps suivant la loi de causalité, représente, pour Kant, la condition de la « connaissance objective des phénomènes », puisqu'il n'est autre que le *principe de raison suffisante*[1467].

[1462] *MP*, p.161.

[1463] Cf. *FMSI*, p.165 : « [les] catégories de position, de situation dans l'espace et de distance sont, dans les représentations des peuples sauvages, d'une importance aussi capitale que celles de temps et de causalité le sont pour nous ». Lévy-Bruhl cite ici un ethnologue (Gatschet), qu'il approuve.

[1464] Cf. *MP*, p.97 : cette mentalité « reste indifférente à la liaison causale ».

[1465] À ce sujet, le texte de *La mentalité primitive*, que nous avons reproduit, contient une citation de Kant : toutes les substances « *sont dans une action réciproque universelle* » (*CRP*, A211 / B256).

[1466] Cf. *CRP*, A189*sq*. / B232*sq*.

[1467] Cf. *CRP*, A200-201 / B245-246 : « cette règle [*sc*. la règle de l'enchaînement des perceptions], pour déterminer quelque chose selon la succession du temps, est qu'il faut trouver dans ce qui précède la condition sous laquelle l'événement suit toujours (…). *Le principe de raison suffisante* est donc le fondement de toute l'expérience possible, c'est-à-dire de *la connaissance objective des phénomène* au point de vue de leur rapport dans la succession du temps » (nous soulignons).

Monopole de la rationalité ; monopole, également, du bon sens. En effet, *rationalité et bon sens sont indissociables d'une certaine représentation du temps* : comme l'affirme Deleuze[1468], le bon sens est ce qui indique *la direction*, c'est-à-dire *un ordre dans le temps unique et irréversible*. Le bon sens est donc ce qui permet de *prévoir*[1469] : il est, par conséquent, la condition de la *rationalité*. Caractériser notre mentalité en se fondant sur la compréhension kantienne de la temporalité revient donc à priver la mentalité prélogique de bon sens et de rationalité, en en faisant la propriété exclusive de notre mentalité.

Ainsi, de ce que, dans le texte, cité ci-dessus, de Lévy-Bruhl, l'image de notre pensée se voie décrite au moyen de la conception kantienne de la *temporalité* –, l'on peut déduire que notre mentalité s'arroge *le monopole de la rationalité*, en en privant la mentalité primitive. En effet, la conception kantienne de la temporalité est indissociable de celle du principe de raison suffisante – indissociable, donc, de celle de la rationalité et de la connaissance objective. *Si donc la conception kantienne de la temporalité convient à notre mentalité seulement, la rationalité n'appartient alors qu'à nous*. La mentalité primitive en est privée, qui n'a pas une conception kantienne de la temporalité et de la causalité :

> « Mais, au lieu que, pour nous, la cause et l'effet sont donnés tous deux dans le temps et presque toujours dans l'espace, la mentalité primitive admet à chaque instant qu'un seul des deux termes soit perçu ; l'autre appartient à l'ensemble des êtres invisibles et non perceptibles. »[1470]

La mentalité primitive ne fait pas fond, comme la nôtre, sur une conception kantienne de la causalité. Kant écrit, en effet, que « dans le moment où l'effet commence à se produire, il est toujours contemporain de la causalité de sa cause »[1471] : la cause, au moment où elle détermine l'effet, et l'effet, sont donnés et perçus, ensemble, dans le temps et dans l'espace. *A contrario*, pour la mentalité primitive, la cause ne fait pas nécessairement partie du même niveau de réalité que l'effet : elle peut être du domaine du surnaturel, et, ainsi, ne pas être perçue en même temps que l'effet, produit dans le domaine de la nature. Il est donc évident que la mentalité primitive ne peut pas admettre un principe de raison suffisante similaire au nôtre ; il est donc évident qu'elle n'a pas une rationalité identique à la nôtre : nous en avons le monopole.

[1468] Cf. *Logique du sens*, p.93 : « le bon sens se dit d'une direction : il est sens unique, il exprime l'exigence d'un ordre d'après lequel il faut choisir une direction et s'en tenir à elle ».

[1469] « Le bon sens se donne ainsi la condition sous laquelle il remplit sa fonction, qui est essentiellement de prévoir » (Deleuze, *ibid*., p.93).

[1470] Lévy-Bruhl, *MP*, p.161-162.

[1471] *CRP*, A203 / B248.

Autrement dit, nous avons le monopole d'un usage de l'expérience orienté vers la connaissance de la nature, tandis que l'expérience des primitifs est déterminée par la catégorie affective du surnaturel[1472]. De cette spécificité de notre notion de l'expérience, Lévy-Bruhl rend compte, par le truchement, encore une fois, d'une référence explicite à Kant :

> « Le rôle essentiel de l'expérience, telle que cette tradition [*sc*. celle de nos « générations de philosophes, de psychologues, de logiciens et de savants »] la décrit et l'analyse, depuis Platon et ses prédécesseurs jusqu'à Kant et à ses successeurs, est d'informer le sujet sentant et pensant sur les propriétés des êtres et des objets avec qui elle les met en relation, de lui faire percevoir des mouvements, des chocs, des sons, des couleurs, des formes, des odeurs, etc., et de permettre à l'esprit humain, qui réfléchit sur ces données et sur leurs conditions, de se construire une représentation du monde. La notion générale de l'expérience qui s'est ainsi développée est surtout ''cognitive''. »[1473]

Cette caractérisation kantienne de l'expérience contient tout ce qui différencie notre mentalité et notre usage de l'expérience, d'une part, de la mentalité primitive et de son usage de l'expérience, d'autre part. *Usage gnoséologique de l'expérience, contre usage mystique. Usage cognitif de l'expérience, contre usage affectif. Mentalité kantienne, contre mentalité primitive.*

2.2. Durée bergsonienne contre temporalité kantienne

Notre mentalité est de type kantien. Elle est de type kantien, d'une part, parce que la description kantienne des conditions de la représentation lui sont adéquates ; et, d'autre part, parce que la comparaison avec la mentalité primitive en révèle, en négatif – au sens photographique du terme – les caractéristiques kantiennes. Enfin, comme nous l'établirons à présent, une troisième voie permet d'en souligner les aspects kantiens – à savoir, la *projection*, sur cette mentalité primitive, d'une philosophie « de chez nous » – dont Lévy-Bruhl considère qu'elle n'est pas adéquate pour décrire nos habitudes de pensée, puisqu'elle est opposée à celle de Kant.

[1472] Pour une mise au point claire sur « la catégorie affective du surnaturel » chez Lévy-Bruhl, cf. Deprez, *ibid*., p.111*sq*., ainsi que la « Préface » de Keck à Lévy-Bruhl, *EMSP*.

[1473] *EMSP*, p.5.

Cette philosophie est celle de Bergson[1474], dont Lévi-Strauss soulignera, lui aussi, parfois ironiquement, les accointances avec celle des peuples dits « primitifs »[1475]. En projetant sur la mentalité primitive les grands principes de la philosophie bergsonienne, Lévy-Bruhl facilite, par opposition, la compréhension de notre mentalité, comme mentalité kantienne. La mentalité primitive s'oppose à notre mentalité comme la philosophie de Bergson s'oppose à celle de Kant[1476]. *Bannissement de Bergson, exilé de force chez les primitifs* : *le bergsonisme comme philosophie de primitifs, par opposition au kantisme, philosophie de civilisés.* Étudions un peu plus en détail cette opposition.

D'une part, la philosophie bergsonienne permet à Lévy-Bruhl de soustraire la mentalité primitive au rapport, de type kantien, entre le *sujet*, qui se représente, et l'*objet* représenté[1477].

D'autre part, à notre mentalité, de type kantien – dont le propre est de se représenter la *temporalité* et la *causalité* –, Lévy-Bruhl oppose la mentalité primitive, en se servant du concept bergsonien de *durée*. Son concept de « durée », Bergson l'avait construit, précisément, en opposition au concept kantien de « temps »[1478]. Une mentalité de type bergsonien, caractérisée au moyen du concept bergsonien de « durée », permet donc, indirectement, de dessiner les contours d'une mentalité kantienne :

[1474] Ce rapprochement entre le bergsonisme et la mentalité primitive n'a pourtant rien d'évident : en effet, Bergson se montre très critique vis-à-vis de la compréhension lévy-bruhlienne de la *participation* comme *confusion affective*, et de sa compréhension des causes naturelles comme explication des phénomènes naturels (et non de leur signification humaine). Sur ces divergences entre Bergson et Lévy-Bruhl, cf. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p.149-170 ; cf., également, Keck, *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, p.177-186.

[1475] Cf. *TA*, p.121-123.

[1476] Lorsque Lévi-Strauss relève des ressemblances entre la pensée des Indiens et celle de Bergson, son but n'est pas le même que celui de Lévy-Bruhl. Son but n'est pas dans le but de souligner une *différence*, mais de faire apparaître une *universalité* : « Bergson médite sur des problèmes métaphysiques comme pourrait le faire un Indien et comme effectivement le faisaient les Sioux. En les rapprochant, je rends hommage à la pensée de Bergson qui, par-delà les temps et les lieux, *plonge ses racines au plus profond de la pensée humaine en ce qu'elle peut avoir d'universel* » (*DPDL*, p.165 ; nous soulignons). – Lévi-Strauss n'est pas toujours aussi élogieux au sujet de Bergson. Cf. *TT*, p.58, où il parle des « actes de foi ou des pétitions de principe du bergsonisme, réduisant êtres et choses à l'état de bouillie pour mieux faire ressortir leur nature ineffable… ». – Cette appréciation du bergsonisme justifierait, aux yeux de Lévy-Bruhl, qu'on en fît la philosophie des « primitifs » !

[1477] Keck démontre que le modèle du *rêve*, dont se sert Bergson pour analyser la perception en le comprenant comme autre chose qu'une illusion, permet d'échapper au rapport sujet/objet, et que c'est de ce modèle que s'inspire Lévy-Bruhl (cf. Keck, *ibid*., p.172-176. Cf. également Fondane, *ibid.*, p.142*sq*.).

[1478] Sur les raisons de cette critique bergsonienne de Kant, cf. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.42*sq*.

> « Mais, pour des esprits à qui ces séries régulières de phénomènes dans l'espace sont indifférentes et qui ne prêtent nulle attention, du moins réfléchie, à la succession irréversible des causes et des effets, quelle est la représentation du temps ? Faute de support, elle ne peut être qu'indistincte et mal définie. Elle se rapproche plutôt d'un sentiment subjectif de la durée, non sans quelque analogie avec celui qui a été décrit par M. Bergson. »[1479]

Lévy-Bruhl admet, de manière kantienne, que le temps est la condition de possibilité de l'ensemble des représentations, puisqu'il permet de se représenter les rapports de succession, le changement et donc, en fin de compte, les rapports de causalité. Cependant, le temps est la condition de possibilité de l'ensemble de *nos* représentations, tandis que c'est l'espace qui conditionne celles de la mentalité primitive :

> « Les catégories de position, de situation dans l'espace et de distance sont, dans les représentations des peuples sauvages, d'une importance aussi capitale que celles de temps et de causalité le sont pour nous. »[1480]

Le paradoxe, qui consiste à décrire dans les termes de la philosophie de Bergson cette mentalité primitive, pour laquelle la catégorie d' « espace » est plus importante que celle de « temps »[1481], n'est qu'apparent. En effet, l'espace de la mentalité primitive n'est pas le « milieu vide homogène »[1482] que décrit Bergson, et dont les propriétés sont radicalement opposées à celles de la durée : c'est un espace dont les régions sont *qualitativement différentes*[1483] – et dont les propriétés ont, par conséquent, plus à voir avec celles de la *durée* bergsonienne qu'avec celles de l'*espace* kantien.

En attribuant à la « mentalité prélogique » une conception de la durée proche de celle de Bergson, Lévy-Bruhl opère un partage entre la pensée représentative – la nôtre – et la pensée sans

---

[1479] *MP*, p.165-166.

[1480] *FMSI*, p.165. Lévy-Bruhl cite ici l'ethnologue A. S. Gatschet, avec lequel il se déclare en parfait accord. – Sur cette première approche lévy-bruhlienne du temps, cf. Hirsch, *Le Temps des sociétés*, p.77*sq*. – Dans la lignée de cette thèse de Lévy-Bruhl, la littérature anthropologique abonde en remarques sur l'impossibilité d'exprimer le temps dans certaines langues – qu'il s'agisse de celle des Indiens Hopi, lesquels, selon Whorf, n'ont pas le temps pour marquer le passé et l'imparfait, ou encore de celle des Mélanésiens, dont parle Leenhardt en s'inspirant de Lévy-Bruhl. Cf. Leenhardt, *Do kamo*, p.159-160 : « [pour] parler de l'histoire, il faudrait pouvoir s'exprimer au passé. Et nous avons vu que toutes ces formulations du temps qui nous sont familières ne correspondaient à rien chez les Mélanésiens. »

[1481] Cf. *FMSI*, p.165.

[1482] Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.72.

[1483] Cf. Lévy-Bruhl, *FMSI*, p.130.

représentation, que Bergson appelle « l'intuition »[1484]. En effet, la durée bergsonienne ne se laisse pas représenter, comme Lévy-Bruhl l'avoue lui-même dans son compte rendu de l'*Essai* inaugural de Bergson[1485]. *Une mentalité qui se représente les choses dans la durée ainsi comprise ne se représente donc rien du tout*. La représentation du temps est la condition nécessaire de toute représentation. Par opposition à la nôtre, l'image de la pensée des primitifs n'est donc pas une *image représentative de la pensée* : une image représentative de la pensée est une image de type kantien.

En opposant à l'image de la pensée comme *représentation* celle de la mentalité primitive, Lévy-Bruhl anticipe l'appel de Deleuze à promouvoir une « nouvelle image de la pensée » qui soit une « pensée sans image »[1486], c'est-à-dire affranchie de la représentation. D'ailleurs, bien qu'il ne parle pas de la mentalité primitive, Deleuze, croyait qu'une pensée venue d'ailleurs pouvait servir à renouveler la pensée : « [les] lieux de la pensée sont les zones tropicales, hantées par l'homme tropicale »[1487].

*

Nous pouvons alors conclure : l'image de notre pensée, que dessine Lévy-Bruhl, est une image de type kantien. Il en esquisse les contours soit en se référant explicitement à la tradition philosophique, et à Kant en particulier ; soit en différenciant la mentalité primitive de la mentalité de type kantien, dont il admet *a priori* qu'elle correspond à la nôtre ; soit, enfin, en projetant sur la mentalité primitive certains aspects de la philosophie de Bergson, qui s'opposent radicalement à celle de Kant.

Cette image de notre pensée, de type kantien, fait consensus, dans le champ de l'anthropologie française – du moins, chez les auteurs que nous étudions. Durkheim, par exemple, ne décrirait pas différemment de Lévy-Bruhl l'image de notre pensée. Nous tâcherons alors de montrer que la description de notre pensée comme image de type kantien perdure, y compris chez les plus fervents critiques de Lévy-Bruhl – lesquels, pourtant, déconstruisent toute sa théorie : nous voulons parler de

---

[1484] L' « intuition bergsonienne (…) n'est plus à aucun titre représentation, mais durée » (Levinas, ''Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine'', in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p.52).

[1485] « J'avoue que j'ai, selon l'expression de M. Bergson lui-même, une incroyable difficulté à me représenter la durée dans sa pureté originelle (…). Une succession sans distinction, qui est une pénétration mutuelle d'éléments, n'échappe-t-elle pas à notre pensée ? » (Lévy-Bruhl, Compte rendu de H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Revue philosophique* (1890), p.529, cité par Keck, *ibid*., p.179).

[1486] Deleuze veut que la théorie de la pensée suive un développement similaire à celui de la peinture, laquelle est passée de la représentation à l'art abstrait ; l'équivalent de cette révolution dans le domaine de la pensée serait l'apparition d'une « pensée sans image », c'est-à-dire libérée du lexique et de la grammaire de la représentation : cf. Deleuze, *Différence et répétition*, p.354. – Sur cette « pensée sans image » et ses conditions, cf. la mise au point très claire de Benit, *ibid*., p.350*sq*.

[1487] *Nietzsche et la philosophie*, p. 126 (Deleuze s'exprime ici au sujet du §197 de *Par-delà le bien et le mal*).

Lévi-Strauss. *Consensus, plus ou moins, au sujet de l'image kantienne de notre pensée, malgré un dissensus sur, à peu près, tout le reste*.

3. L'image de notre pensée comme image de type kantien (Lévi-Strauss)

L'anthropologie de Lévy-Bruhl est en tout point opposée à celle de Lévi-Strauss, comme nous l'avons établi lors de notre précédent chapitre. Mais une opposition, au sein d'un champ disciplinaire, n'a de sens, disions-nous également, que sur la base d'une adhésion de tous les acteurs de ce champ à la même *doxa*. *Le désaccord présuppose un accord sur le sujet du désaccord*. Ainsi tentions-nous de démontrer que Lévi-Strauss et Lévy-Bruhl partageaient la même croyance, adhéraient à la même *doxa*, quant à l'importance du rapport entre continu et discontinu.

Or, cet accord, malgré les désaccords, n'est pas le seul. Nous voudrions examiner, dans ce qui suit, un deuxième élément de cette *doxa* commune : cette fois-ci, cette croyance, commune et consensuelle, a pour objet la représentation de notre pensée – cette pensée qui est celle des anthropologues et de leurs lecteurs. Malgré leurs désaccords intangibles, Lévi-Strauss et Lévy-Bruhl semblent être d'accord au sujet d'une certaine description de l'image de notre pensée – image de type kantien.

Pourtant, cela ne laisse pas d'être problématique. En effet, si le type lévy-bruhlien de notre mentalité est construit en opposition au type de la mentalité primitive, il n'est pas certain que l'on puisse rejeter l'un sans rejeter l'autre, en conséquence. S'ils vont ensemble, par la relation d'opposition qui les unit, sans doute doivent-ils être rejetés ensemble, ou admis ensemble.

3.1. Reconduction de l'image kantienne de la pensée

3.1.1. Un autre grand partage

Lévi-Strauss substitue au grand partage lévy-bruhlien, entre la mentalité primitive et notre mentalité, ou entre la mentalité prélogique et la mentalité logique[1488], – un grand partage entre

[1488] Pour être tout à fait précis, c'est Lévi-Strauss qui parle d'une « fausse antinomie entre mentalité logique et mentalité prélogique » (*PS*, p.355), quand Lévy-Bruhl oppose la « mentalité prélogique » à la « pensée logique » : on ne trouve jamais, sous la plume de Lévy-Bruhl, l'expression « mentalité logique ».

la « pensée sauvage » et la « pensée domestiquée ». Ce nouveau grand partage se veut radicalement différent de celui de Lévy-Bruhl : la pensée sauvage est une pensée logique, capable de science, produit de *l'entendement*, et non de *l'affectivité*. Le caractère logique de cette pensée est une propriété que toute pensée a en partage : elle n'est pas le monopole de notre pensée, dont la mentalité prélogique serait dépourvue. La différence entre le grand partage de Lévi-Strauss et celui de Lévy-Bruhl repose sur le fait que le premier distingue entre des *matières*, auxquelles s'applique la pensée[1489] – les objets auxquels la « pensée sauvage » s'applique ne sont pas les mêmes que ceux de la « pensée domestiquée » –, tandis que le second distingue entre des *manières* – la mentalité primitive ne fonctionne pas de la même manière que la nôtre : elle n'est pas logique comme la nôtre. *Grand partage lévi-straussien entre des matières, contre grand partage lévy-bruhlien entre des manières*[1490] : la différence est irréductible, entre ces deux grands partages.

Néanmoins, cette différence n'a pas convaincu tout le monde. Goody, par exemple, estime que « Lévi-Strauss essaie bien de se démarquer des opinions de ses prédécesseurs », mais que « la manière dont il décrit ces deux formes de la connaissance est manifestement en rapport étroit avec la vieille dichotomie entre primitif et civilisé »[1491].

Nous ne sommes pas complètement d'accord avec le propos de Goody : selon nous, la manière dont Lévi-Strauss décrit la pensée sauvage n'est pas « en rapport étroit avec la vieille dichotomie entre primitif et civilisé ». En revanche, la manière dont il décrit la pensée domestiquée est « en rapport étroit » avec cette « vieille dichotomie ».

D'un côté, en effet, Lévi-Strauss rompt incontestablement avec la compréhension de l'autre comme ce « primitif », incapable de science et de rationalité ; en cela, son grand partage se démarque de celui de Lévy-Bruhl.

Mais d'un autre côté, le « nous », dont l'autre diffère, – ou plutôt, dont l'autre ne diffère plus essentiellement – reste en rapport étroit avec le « nous » des anciennes dichotomies : il ne diffère guère de ce « nous » que Lévy-Bruhl comprenait comme une « mentalité » de type kantien. Si le grand partage lévi-straussien se démarque de celui de Lévy-Bruhl, en ce qui concerne la compréhension de l'autre (qui

---

[1489] Bergson anticipe sur cette thèse de Lévi-Strauss. Cf. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p.107 : « [l']esprit [*sc*. du civilisé et du non-civilisé] fonctionne de même dans les deux cas, mais il ne s'applique peut-être pas à la même matière… ».

[1490] Cf. Lévi-Strauss, *AS*, p.264 : « la différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations. » – Sur ce point, nous renvoyons aux analyses que nous avons menées, au cours de notre chapitre 5, au sujet du rejet, par Lévi-Strauss, de la dichotomie kantienne entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques, comprise comme une dichotomie entre deux types irréductiblement hétérogènes de jugements.

[1491] Goody, *ibid.*, p.43 ; cf. p.44, le tableau qu'il dresse des différentes propriétés attribuées par Lévi-Strauss à la pensée sauvage et à la pensée domestiquée.

n'est plus compris comme un « primitif », affecté d'une « mentalité primitive » ou « prélogique »), il ne s'en démarque pas en ce qui concerne la compréhension de ce « nous », dont l'autre diffère.

Pour étayer notre propos, nous nous penchons sur ce texte de *La Pensée sauvage*, dans lequel Lévi-Strauss formule sa critique du grand partage de Lévy-Bruhl :

> « Du même coup se trouvait surmontée la fausse antinomie entre mentalité logique et mentalité prélogique. La pensée sauvage est logique, *dans le même sens et de la même façon que la nôtre*, mais comme l'est seulement la nôtre quand elle s'applique à la connaissance d'un univers auquel elle reconnaît simultanément des propriétés physiques et des propriétés sémantiques. Ce malentendu une fois dissipé, il n'en reste pas moins vrai que, contrairement à l'opinion de Lévy-Bruhl, cette pensée procède par les voies de l'entendement, non de l'affectivité ; à l'aide de distinctions et d'oppositions, non par confusion et participation. »[1492]

Tout se passe comme si la compréhension que Lévy-Bruhl avait de notre mentalité était acceptée dans ses grandes lignes par Lévi-Strauss : la pensée « procède », affirme-t-il, « par les voies de l'entendement », et à l'aide de « distinctions » et « d'oppositions ». Le terme « entendement » a une nette coloration kantienne[1493]. Ceux de « distinctions » et d' « oppositions » font davantage partie du vocabulaire de la linguistique structurale ; mais puisqu'ils désignent ici des opérations de l'entendement, ils peuvent également renvoyer à la manière kantienne de comprendre les actes logiques par lesquels l'entendement forge ses concepts : par la *comparaison,* il *oppose* des représentations entre elles, et par l'*abstraction,* il les *distingue* les unes des autres[1494]. L'image de notre pensée, esquissée dans ce texte par Lévi-Strauss, peut donc être interprétée comme une image de type kantien. Reconduction, par Lévi-Strauss, de l'image kantienne de la pensée, dont Lévy-Bruhl avait esquissé les contours.

[1492] *PS*, p.355 ; nous soulignons.

[1493] À la différence du terme « esprit », que Lévi-Strauss emploie bien plus souvent que celui d' « entendement » – son anthropologie structurale n'ayant d'autre objet que l'*esprit humain*. Cf. *AS*, p.97 : « une *anthropologie* entendue au sens le plus large, c'est-à-dire une connaissance (…) qui nous révélera un jour les secrets ressorts (…) [de] l'esprit humain. »

[1494] Sur la formation des concepts, cf. Kant, *Logique*, ch.1, §6, tr.fr., p.99*sq*. ; et sur la distinction, cf. *ibid*., Introduction, VIII, AK. IX, 61*sq*., tr.fr., p.68*sq*. – Nous avons déjà relevé que Lévi-Strauss n'avait pas le même concept du concept que Kant : la comparaison ne précède pas, pour lui, la généralisation (voir ci-dessus, chapitre 2, §3.1.2.).

3.1.2. Problèmes de cette reconduction

Lévi-Strauss rejette la dichotomie lévy-bruhlienne entre la mentalité prélogique et la mentalité logique en se fondant sur une critique de la mentalité prélogique seulement – et non sur une critique des deux types de mentalité mis en opposition par Lévy-Bruhl.

D'une manière générale, il semble que toutes les fois où les anthropologues ont révoqué en doute les grands partages de leurs prédécesseurs afin d'y substituer de plus convenables, tant d'un point de vue scientifique que moral, – ils l'ont fait en dénonçant le caractère fallacieux des propriétés attribuées à la pensée des autres, mais tout en préservant notre pensée d'un tel travail critique. *La réflexion, en anthropologie, la thématisation de ce « nous » que nous sommes, n'ont jamais eu lieu*[1495] ; de sorte que les *discontinuités*, qui marquent l'histoire de la compréhension anthropologique de l'*autre*, sont advenues sur fond d'une relative *continuité* de la compréhension que l'anthropologie française a eue du « nous ».

Or, cette relative continuité, dans la compréhension de nous-mêmes, malgré la discontinuité dans la compréhension de l'autre, doit être considérée comme problématique. En effet, s'il apparaît que l'autre ne diffère pas de nous comme on l'avait cru, mais qu'il diffère de nous différemment, ou qu'il nous ressemble plus étroitement – c'est la compréhension des deux termes du grand partage qui devrait en principe s'en trouver changée. Ainsi, la légitimité de la reconduction tacite d'une image kantienne de la pensée n'est pas évidente.

Le *binarisme* des grands partages implique qu'un changement dans la compréhension d'un des termes mis en opposition (« nous » ou « eux ») doit entraîner un changement dans la compréhension de l'autre. Quelle que soit la manière dont on comprend la nature de cette opposition – que les termes s'opposent à la manière des *relatifs*, ou bien des *contraires*, ou bien de la *privation* et de la *possession*, ou bien de l'*affirmation* et de la *négation*[1496] – elle implique logiquement la *variation concomitante* de la compréhension des deux termes opposés.

[1495] On distingue dans l'anthropologie contemporaine deux courants réflexifs : *l'anthropologie comme écriture* et *l'anthropologie comme critique culturelle*. Or, comme le relève Stoczkowski, « les analyses de l'*anthropologie comme écriture* (…) ont mobilisé surtout des procédés classiques de la critique et de l'histoire littéraires (…). Quant à elle, l'*anthropologie comme critique culturelle* se confond sans réticence avec la philosophie politique et la philosophie morale. » Et il ajoute : « Une véritable anthropologie réflexive risque de ne pas voir le jour avant que les anthropologues ne remplacent, dans l'attitude à l'égard de leur propre culture, l'*anthropologie comme critique culturelle* par l'*anthropologie comme… anthropologie* » (''Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne. Un essai d'anthropologie réflexive'', respectivement p.9-10 puis p.10-11).

[1496] Nous reprenons ici les quatre *modes de l'opposition* distingués par Aristote, au ch. 10 des *Catégories* (11b20-24).

Il est clair que la mentalité logique et la mentalité prélogique s'opposent à la manière des *relatifs*, puisque c'est en fonction du « logique » que Lévy-Bruhl détermine le « prélogique » – et inversement, dans la mesure où le « logique » naît du recul progressif, quoique jamais définitif, du « prélogique »[1497]. La méthode comparative de Lévy-Bruhl repose sur une « règle régulative » et sur une « règle constitutive »[1498] : ce deuxième type de règle indique que le « nous » que nous sommes est constitué par l' « autre » auquel nous sommes comparés, soit que, grâce à l'autre, nous découvrions la genèse, ou le point de départ de notre évolution vers la « pensée logique », soit que nous découvrions chez l'autre un état de notre pensée que nos sociétés modernes ont tendance à occulter. Et inversement, l'altérité de l'autre ne se détermine que relativement à ce qui est constitutif de notre identité[1499].

Ainsi, puisque le « logique » ne se dit que *relativement* au « prélogique »[1500], l'altération de la compréhension d'un des termes de cette relation entraîne *nécessairement* celle de son corrélatif ; on ne peut donc rejeter la caractérisation lévy-bruhlienne du « prélogique », et en même temps reconduire, sans en faire l'examen critique, sa caractérisation du « logique ». Du moins, la légitimité de cette reconduction doit être démontrée, et non admise comme allant de soi.

Il en va de même si les termes mis en opposition par les « grands partages » s'opposent à la manière des *contraires*[1501] : non seulement la connaissance de l'un suffit en principe à connaître l'autre, mais encore la modification de la compréhension de l'un des termes ne devrait pas aller sans la modification de la compréhension du terme opposé. De même que l'on sait ce qu'est le *froid* si l'on sait que le froid est le contraire du *chaud* et que l'on sait ce qu'est le chaud, on sait en principe ce qu'est une « société froide », pour prendre l'exemple d'une opposition avancée par Lévi-Strauss[1502], si l'on sait qu'elle est le contraire d'une « société chaude » – pour autant, du moins, que soit respecté ce que l'on peut appeler *un principe du* tiède *exclu*. De plus, de même qu'une modification de notre concept de

---

[1497] Cf. Lévy-Bruhl, *FMSI*, p.440*sq*.

[1498] Nous empruntons cette distinction à Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p.53, mais en l'utilisant en un sens quelque peu différent de celui qu'il avance.

[1499] Comme le dit très bien Bazin, « nul n'est sauvage en soi et pour soi. C'est un état relatif qu'on revêt au regard d'un autre » (*Des clous dans la Joconde*, p.53).

[1500] « Les termes qui sont opposés comme des relatifs sont ceux dont tout l'être consiste à être dit de leur opposé ou qui s'y rapporte de quelque autre façon » (Aristote, *ibid*., 11b25 ; cette traduction est celle de Tricot, qui est plus facile que celle d'Ildefonse et Lallot, et qui suffit ici pour notre propos).

[1501] Selon nous, l'opposition lévy-bruhlienne entre la « mentalité logique » et la « mentalité prélogique » doit davantage être comprise comme une opposition entre des *relatifs*, plutôt que comme une opposition entre des *contraires*. En effet, la *loi de participation*, à laquelle se soumet la « mentalité prélogique », n'est pas le contraire du *principe de non-contraction* : la « mentalité prélogique » affecte plutôt une forme d'*indifférence à la contradiction*.

[1502] Cf. *Entretiens avec Georges Charbonnier*, p.38-45, ainsi que *AS II*, p.40-41.

« froid » entraînerait une modification de notre concept de « chaud », l'on ne saurait maintenir le concept de « société chaude » si le concept de « société froide » venait à être révisé.

3.2. « Logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre »

Lévi-Strauss aurait pu dénoncer le caractère illusoire de l'antinomie lévy-bruhlienne entre la mentalité logique et la mentalité prélogique, en rejetant la validité de la description *des deux types de mentalité*. Mais il choisit plutôt d'étendre à la pensée, dans tous les états qui peuvent être les siens – pensée sauvage ou pensée domestiquée –, ce que Lévy-Bruhl attribuait à notre mentalité seulement. Autrement dit, il *généralise*, ou même, il *universalise*, l'image kantienne de la pensée : la pensée sauvage est *« logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre »*, était-il écrit dans le texte de *La Pensée sauvage*, cité ci-dessus. Le caractère logique de la pensée est une propriété que tous les types de pensée – « la nôtre », comme la pensée sauvage – ont en partage.

Contrairement à ce que prétendait Lévy-Bruhl, nous n'avons pas l'apanage de la pensée logique. Aux yeux de Lévi-Strauss, aucun type de pensée n'appartient en propre à une société ou à une civilisation : le grand partage de Lévi-Strauss diffère de celui de Lévy-Bruhl en cela, qu'il fait le départ entre des états de la pensée, et non entre des groupes d'êtres humains – sociétés ou civilisations. Autrement dit, la pensée sauvage n'est pas la pensée *des* sauvages, ou la pensée des sociétés sauvages ; la pensée domestiquée n'est pas la pensée des sociétés évoluées. « Sauvage » et « domestiqué » ne se prédiquent pas d'individus ou de groupes d'individus, mais désignent des *états* d'une même pensée, dont les conditions sont universelles[1503].

Cette distinction entre la pensée sauvage et la pensée *des* sauvages constitue la condition d'une *universalisation des conditions de la pensée*. C'est parce que Lévi-Strauss ne rattache pas tel état de la pensée à telle société, ou à telle civilisation – que la pensée logique ou rationnelle peut être comprise comme étant *universelle*. *A contrario*, la pensée logique serait particulière, et non universelle, si la logicité était la propriété de la pensée d'un groupe d'êtres humains en particulier : par exemple, si l'on identifie, comme le fait Halbwachs, la « pensée logique » à la « pensée des logiciens »[1504] – l'on peut en conclure que les membres d'une société sans logiciens ne connaissent, ni n'appliquent, les lois de la

[1503] Cf. Lévi-Strauss, *PS*, p.289 : « cette ''pensée sauvage'' qui n'est pas, pour nous, la pensée des sauvages… ». Voir, sur ce point, Keck, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, p.10-11.

[1504] C'est à une confusion de ce genre que peut conduire ce propos d'Halbwachs : « la logique formelle n'a pu prendre naissance et se préciser que dans une société de philosophes ou de logiciens » (*La Psychologie collective*, p.156).

logique ; et que donc, les lois de la logique ne sont pas universelles, puisque toutes les sociétés ne comprennent pas de logiciens. *La pensée ne doit être la pensée d'aucun groupe en particulier, si l'on veut que ses conditions soient universelles.*

*

Malgré tout, Lévi-Strauss semble bien, parfois, rattacher un type de pensée à un groupe d'êtres humains en particulier. Et notamment, quoi qu'il en dise, la « pensée logique » est comprise par lui comme une pensée qui est « la nôtre » : « la pensée sauvage est logique, *dans le même sens et de la même façon que la nôtre* ». Lévi-Strauss dit bien que la pensée sauvage est logique « dans le même sens et de la même façon que *la nôtre* » – et non qu'elle est logique « dans le même sens et de la même façon que la pensée domestiquée ». C'est la nôtre, c'est notre pensée, qui sert de modèle pour penser la logicité de la pensée sauvage. Sous ce rapport, contrairement à ce que prétend Clastres, Lévi-Strauss n'aurait peut-être pas réellement accompli de « révolution copernicienne »[1505]. Pourtant, Lévi-Strauss se défendait de prendre pour point de départ et pour modèle notre pensée, afin d'expliciter l'universalité des conditions de la pensée : « [l']ethnologue ne se sent pas obligé, comme le philosophe, à prendre pour principe de réflexion les conditions d'exercice de sa propre pensée, ou d'une science qui est celle de sa société et de son temps… »[1506]. La pensée de l'ethnologue, prétend-il, n'est pas le point de départ de sa pensée ; sa pensée, ou « notre » pensée, ne sont pas au principe de sa réflexion.

Lévi-Strauss se défendait de prendre pour point de départ et pour modèle notre pensée ; il semble, pourtant, que ce soit ce qu'il fait, avec la pensée logique – « la nôtre » – à l'aune de laquelle il caractérise la pensée sauvage.

Dès lors, l'on pourrait adresser à Lévi-Strauss un reproche similaire à celui que Deleuze adressait à Kant[1507] : de même que Kant *décalquerait* le transcendantal sur l'empirique, Lévi-Strauss *décalquerait* les opérations de la « pensée sauvage » sur celles de la « pensée domestiquée ». Cette critique est émise par Viveiros de Castro :

> « [Il] serait possible de faire à *La Pensée sauvage* une objection semblable à celle que Deleuze avait formulée contre la philosophie critique, à savoir que le champ transcendantal

[1505] Cf. Clastres, *La Société contre l'État*, p.23-24 : « [c'est] de révolution copernicienne qu'il s'agit. En ce sens que, jusqu'à présent, et sous certains rapports, l'ethnologie a laissé les cultures primitives tourner autour de la civilisation occidentale, et d'un mouvement centripète (…). [Un] renversement complet des perspectives [est] nécessaire (pour autant que l'on tienne réellement à énoncer sur les sociétés archaïques un discours adéquat à leur être et non à l'être de la nôtre) (…). Le chemin de sa conversion [*sc*. celle de l'ethnologie] lui est d'ailleurs indiqué par une pensée de notre temps qui a su prendre au sérieux celle des Sauvages : l'œuvre de Claude Lévi-Strauss… ».

[1506] *CC*, p.18-19.

[1507] Cf. Deleuze, *Différence et répétition*, p.176-177.

kantien est ‘‘décalqué’’ de la forme empirique de la représentation, en étant construit par une sorte de rétroprojection du conditionné sur la condition. Dans le cas de Lévi-Strauss, on dirait que la pensée sauvage a été décalquée de la forme la plus rationalisée de la pensée domestiquée, à savoir, la science (…), alors qu'il aurait été nécessaire, au contraire, de construire le concept d'une pensée proprement sauvage, c'est-à-dire, qui *ne ressemble en rien* à sa version domestiquée »[1508].

La logicité de la pensée sauvage serait pensée par Lévi-Strauss sur le modèle de la logicité de la pensée logique – « la nôtre » –, dont il rétroprojetterait les conditions sur la pensée sauvage.

L'on trouve trace de cette *rétroprojection* lorsque Lévi-Strauss affirme, par exemple, que dans la pensée magique, le déterminisme est « *soupçonné* et *joué*, avant d'être *connu* et *respecté* »[1509] : pour considérer que la pensée sauvage « joue » le déterminisme, il faut supposer que la conception moderne du déterminisme (la nôtre) s'y trouve déjà, de manière latente. La pensée sauvage ne peut « jouer » le déterminisme que si elle prend inconsciemment pour modèle le déterminisme – de même que pour jouer à la dînette, il faut prendre pour modèle la cuisine ; la pensée sauvage ne peut donc « jouer » le déterminisme, à moins qu'on ne la suppose *déjà*, bien qu'inconsciemment, en possession d'un modèle du déterminisme – le nôtre[1510].

Il semble ainsi y avoir, chez Lévi-Strauss, une rétroprojection des conditions kantiennes de notre représentation – en l'occurrence, des deux premières analogies de l'expérience, selon lesquelles l'expérience n'est possible qu'à la condition de se représenter un *déterminisme universel*[1511] – sur la pensée sauvage.

*

C'est donc en se fondant sur une image de la pensée – la nôtre, de type kantien – que Lévi-Strauss caractérise, de manière plus ou moins implicite, la pensée rationnelle en général, et non en se fondant sur une description de l'image de la pensée sauvage. Pour atteindre certaines formes universelles

[1508] Viveiros de Castro, *ibid.*, p.175.

[1509] *PS*, p.19. – On trouve trace de cette idée chez Bergson. Pour Bergson, « les primitifs » ont foi en la causalité naturelle (cf. *ibid.*, p.150*sq.*). Or, de même que Lévi-Strauss dit que le déterminisme est « joué » par la « pensée sauvage », Bergson dit que la philosophie des « non-civilisés » « doit être jouée plutôt que pensée » (*ibid.*, p.173).

[1510] Nous empruntons l'exemple de la dînette à Charbonnier (*La Fin d'un grand partage*, p.199). Selon lui, ce jeu est moins une imitation de la science qu'un prélude à la science, « même si une illusion rétrospective peut nous faire croire l'inverse » (*ibid.*).

[1511] Cf. CRP, A176 / B218 : « L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire de la représentation » ; et CRP, A189 / B232 : « [tous] les changements arrivent suivant la loi de liaison de la cause et de l'effet ».

de la pensée, il universalise donc l'image kantienne de la pensée – image d'une pensée dont les conditions sont comprises, par Kant, comme étant universelles[1512].

4. Une distorsion scolastique : le kantisme comme philosophie et comme sens commun

Nous avons tâché de démontrer que Lévi-Strauss et Lévy-Bruhl présupposent, tous les deux, que notre pensée peut être dépeinte comme une image kantienne de la pensée, et cette présupposition qu'ils partagent peut être comprise comme un des éléments de la *doxa* associée au champ de l'anthropologie française.

La différence entre Lévi-Strauss et Lévy-Bruhl, c'est que le premier ne réduit plus cette image kantienne de la pensée à n'être que l'image de « notre » pensée. Mais que l'image kantienne soit une image universelle, ou seulement locale, de la pensée – il reste qu'en la prenant pour image de la pensée du « Nous » dont ils font partie, ou des « Autres » qu'ils étudient, les anthropologues confondent apparemment la pensée et la théorie philosophique de la pensée. Ils commettent ainsi une « erreur scolastique » au sens que Bourdieu donne à ce terme, et que nous avons rappelé ci-dessus.

Par exemple, Lévy-Bruhl ne distingue pas, apparemment, entre le lien causal que tout un chacun peut établir entre deux événements de manière plus ou moins confuse et irréfléchie, et la catégorie kantienne de la causalité. Cela sous-entend que le commun des mortels aurait un rapport *philosophique* au monde, qu'il s'agisse de penser ou d'agir.

Pourtant, les philosophes n'ont pas un rapport au monde identique à celui du commun des mortels, parce qu'en cherchant à le connaître, ils s'en retirent. Le fait de plaquer la compréhension philosophique de la pensée sur la pensée dont on élabore la compréhension constitue une « erreur scolastique » ; c'est sur ce point que se portera finalement notre attention.

[1512] Nous avons conscience que la critique que nous venons de proposer de l'anthropologie de Lévi-Strauss – selon laquelle la logicité de la pensée sauvage est conçue par lui sur le modèle de celle de notre pensée, et que donc Lévi-Strauss universalise une image kantienne de la pensée – pourrait être contredite par de nombreux textes, tels que celui-ci : les formes de pensée étrangères à la nôtre « ne peuvent plus être décrites comme prélogiques. Elles sont autrement logiques, mais seulement dans la mesure où la pensée occidentale a été longtemps dominée par une logique trop étroite » (*AS II*, p.83). Nous avons conscience que notre critique s'est appuyée seulement sur quelques textes assez marginaux. – Cependant, nous croyons pouvoir maintenir fermement que ce qu'est « notre » pensée n'est pas thématisé, ou n'est que peu explicité par Lévi-Strauss. Raison pour laquelle nous avons soutenu que Lévi-Strauss reconduisait la caractérisation sommaire de « notre » pensée que Lévy-Bruhl esquissait. Cette absence de thématisation de « notre » pensée n'est pas propre à Lévi-Strauss : elle se retrouve, peu ou prou, chez la majorité des anthropologues que nous étudions dans ce travail.

4.1. Le kantisme de « monsieur tout-le-monde »

« Nos » habitudes de pensée, « notre » représentation, « notre » mentalité – telles que les anthropologues les décrivent ou les présupposent – réfèrent-ils au « nous » de la vie quotidienne, qui se représente les choses d'une certaine manière culturellement déterminée, ou bien au « nous » tel que « nos » philosophes – Kant en particulier – le comprennent et le décrivent ? Est-il question des facultés du commun des mortels ou de celles du philosophe ?

Dans son essai sur la philosophie de la culture de Wittgenstein, Cavell élabore la question que nous venons de poser de la manière suivante : « [de] quel point de vue conçoit-on ici l'idée d'usage, celui de la philosophie ou celui du quotidien ? Le quotidien *est-il* un point de vue ? Cette conception est-elle elle-même une déformation philosophique ? »[1513]

La question est celle de savoir si les anthropologues français distinguent le point de vue du philosophe et celui du quotidien : dans la mesure où ils se servent de la philosophie pour décrire nos façons quotidiennes de penser, ils semblent parfois opérer une confusion entre les deux – tout se passant comme si le mot employé par le philosophe était employé comme « dans le langage où il a son lieu d'origine », pour reprendre les termes de Wittgenstein[1514]. Les anthropologues considèrent-ils qu'il n'y a pas de différences entre l'*usage philosophique* et l'*usage quotidien* d'un mot – si tant est que les locuteurs de ce « langage où il a son lieu d'origine » fassent au moins une fois dans leur vie usage de locutions telles que, par exemple, « synthétique *a priori* » ?

*

Pour esquisser une réponse à ces questions, nous nous intéresserons principalement à la manière dont le « nous » est entendu par Lévy-Bruhl. Elle est, en effet, exemplaire de la confusion entre le point de vue du philosophe et celui du commun des mortels dans leur rapport quotidien et préréflexif au monde. Elle constitue, nous semble-t-il, une bonne illustration de l' « erreur scolastique ».

Après avoir compris, tout à l'heure, la description anthropologique de la pensée comme une « image de la pensée », l'hypothèse qu'il nous semble cohérent de soumettre est celle-ci : le « nous » des anthropologues renvoie à notre *sens commun*, et ce sens commun présente ceci de singulier, qu'il est commun au non-philosophe et au philosophe.

Cette mise en relation du concept d' « image de la pensée » avec celui de « sens commun » est le fait de Deleuze lui-même, qui écrit que « la pensée conceptuelle philosophique a pour présupposé

[1513] ''Décliner le déclin. Wittgenstein, philosophe de la culture'', in *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, p.51.

[1514] *Recherches philosophiques*, §116, tr.fr., p.85.

implicite une Image de la pensée, préphilosophique et naturelle, empruntée à l'élément pur du *sens commun*. »[1515] Pour Deleuze, l'image de la pensée repose sur le présupposé (philosophique) d'une continuité entre le sens commun et la pensée philosophique, qui s'y annonce.

Ainsi, selon notre hypothèse, le « nous » des anthropologues renverrait à la fois au « nous » que nous sommes *quotidiennement* et sur un mode *préréflexif*, et à la fois – ce qui est paradoxal – à cette *image kantienne de la pensée* dont nous avons esquissé la description. Il y aurait ainsi une ambiguïté dans l'usage que les anthropologues font du pronom « nous », puisqu'ils semblent opérer une confusion entre « nos habitudes mentales et l'orientation de notre esprit », pour reprendre les termes de Lévy-Bruhl, et *ce que* Kant (ou d'autres philosophes) en disent dans le cadre d'une théorie philosophique. Pour le dire autrement, *les anthropologues ne distinguent pas entre le « nous » comme point de vue et le point de vue philosophique sur le « nous »*.

Cette confusion entre le point de vue du sens commun et le point de vue philosophique a parfois été reprochée à Lévy-Bruhl.

L'argument est le suivant : si le « primitif » agit de la même manière que nous, et s'il ignore forcément la philosophie de Kant, alors, pas plus que le « civilisé », on ne peut dire qu'il se représente le monde de manière kantienne :

> « [Il] y a identité de comportement entre le primitif et le civilisé ; ni l'un ni l'autre, en tant qu'êtres agissants, n'ont une connaissance *réfléchie* des processus mentaux qui semblent commander leurs actes. Pas plus que le primitif, le civilisé ne soupçonne l'existence des catégories innées de Kant : en un mot, pour agir, pour vivre, point n'est besoin d'être philosophe. »[1516]

Par conséquent, on ne saurait confondre le sens commun avec le point de vue philosophique, car les évidences du premier sont admises sans réflexion, à la différence des propositions de la philosophie.

Dans son étude sur Lévy-Bruhl, Fondane répond à cette critique en assurant que « notre » mentalité, à laquelle Lévy-Bruhl compare celle des « primitifs », n'est pas celle du sens commun ou de « monsieur tout-le-monde », mais celle du philosophe :

> « Par ''nous'', il [*sc*. Lévy-Bruhl] entend donc le philosophe, par ''notre pensée'', la pensée que s'est donnée l'Occident depuis les grecs, une opération mentale régie par des lois, des structures, et fondée sur l'identique – et non une vague pensée ou une pensée du vague, telle

[1515] Deleuze, *ibid*., p.172 ; nous soulignons.

[1516] Fondane, *ibid*., p.67. Fondane rapporte ici une critique émise par O. Leroy, dans *La Raison primitive* (1928).

> qu'il arrive même à l'Européen le plus cultivé de l'exprimer, quand il ne se croit pas surveillé. »[1517]

> « [Lorsqu'il] dit ''nous'', M. Lévy-Bruhl n'a jamais en vue *monsieur tout-le-monde*, – mais le seul philosophe – et pas même le philosophe en tant qu'homme, mais les seules *structures mentales* qui font de lui un philosophe. »[1518]

On ne peut donc pas, selon Fondane, reprocher à Lévy-Bruhl de confondre le point de vue du sens commun et le point de vue du philosophe, ni tirer argument du fait que « monsieur tout-le-monde » n'a pas connaissance des catégories kantiennes qui gouvernent sa pensée. « Monsieur tout-le-monde » n'est pas un argument, parce que Lévy-Bruhl, précisément, n'a pas en vue « monsieur tout-le-monde » lorsqu'il parle de « nous ». Certes, « le primitif » et « le civilisé » ont des comportements similaires ; mais ce n'est pas à la pensée de l' « homme civilisé » en général qu'est comparée la pensée du « primitif » – mais à celle du philosophe.

*

Cependant, cette interprétation de Fondane nous semble pouvoir être discutée, car, selon nous, *Lévy-Bruhl confond effectivement, quoique involontairement, le point de vue de « monsieur tout-le-monde » et celui du philosophe*.

Cela apparaît de manière assez flagrante au sujet de la *temporalité* et de la *causalité*. Nous avons vu ci-dessus que Lévy-Bruhl se réfère à Kant lorsqu'il décrit ces concepts : « [le] lien causal tel que nous l'entendons unit les phénomènes dans le temps… »[1519]. Or, quelques pages plus loin, Lévy-Bruhl entend distinguer le point de vue de « monsieur tout-le-monde » et le point de vue de Kant sur ces concepts. Pourtant, la manière dont il caractérise la compréhension préréflexive et quotidienne de ces concepts ne nous semble pas différer beaucoup de celle de Kant. Malgré lui, Lévy-Bruhl opère donc apparemment une confusion entre les deux :

> « Car il est à penser que ni le temps ni l'espace ne sont exactement pour eux [*sc*. les ''primitifs''] ce qu'ils sont pour nous – *j'entends pour nous dans la vie quotidienne et non pas dans la réflexion philosophique*. Pouvons-nous nous représenter ce que serait notre *idée familière* du temps si nous n'étions habitués à considérer les phénomènes comme enchaînés les uns aux autres par le lien causal ? »[1520]

[1517] *Ibid*., p.41.

[1518] *Ibid*., p.67-68.

[1519] Cf. Lévy-Bruhl, *MP*, p.161.

[1520] *MP*, p.165 ; nous soulignons.

Les concepts qui servaient tout à l'heure à dessiner les contours d'une image explicitement kantienne de la pensée – la *temporalité* et la *causalité* –, sont à présent conçus comme des idées familières et quotidiennes – celles de « monsieur tout-le-monde ». Lévy-Bruhl opère ainsi une confusion entre nos *habitudes* quotidiennes de pensée et les *lois* de la pensée telles qu'elles sont établies par Kant – comme si, au fond, nous étions *naturellement* et *spontanément* kantiens, de manière *préréflexive* : notre sens commun est en accord avec la description kantienne de la représentation.

*

Nous en concluons que lorsqu'il dit « nous », Lévy-Bruhl n'a pas en vue « monsieur tout-le-monde », mais qu'il n'a pas non plus en vue les doctrines des philosophes seulement – notamment celle de Kant : il a en vue « monsieur tout-le-monde » en tant que « monsieur tout-le-monde » a des habitudes de pensée qui sont assez bien définies par les philosophes – notamment par Kant. Kantisme et sens commun sont confondus ; *« monsieur tout-le-monde » est un monsieur kantien*.

Pourtant, cette indifférenciation du sens commun et de la philosophie n'a rien d'évident ; nous pointerons, pour terminer, plusieurs distinctions qui la rendent contestable, et qui justifient que l'on qualifie d' « erreur scolastique » cette indifférenciation.

4.2. Différences entre le sens commun et la philosophie

Manifestement, les propriétés du sens commun et celles de la philosophie ne se recouvrent pas. Pour étayer cette affirmation, nous pouvons nous appuyer sur la théorie qu'élabore Geertz du sens commun, dans son article ‘‘Le sens commun en tant que système culturel’’ (1975). La plupart des propriétés que Geertz attribue au sens commun permettent de distinguer celui-ci de la théorie philosophique :

> « ‘‘Naturel’’, ‘‘esprit pratique’’, ‘‘minceur’’, ‘‘absence de méthode’’ et ‘‘accessibilité’’ sont les propriétés quelque peu inhabituelles que je veux attribuer au sens commun en général, en tant que forme culturelle qu'on trouve partout. »[1521]

Présentons, en un tableau, les différences entre le sens commun et la philosophie, avant d'entrer dans le détail de l'analyse de celles-ci – ce tableau n'ayant pas la prétention à l'exhaustivité :

[1521] Geertz, ‘‘Le sens commun en tant que système culturel’’, in *Savoir local, savoir global*, p.123.

Sens commun	**Philosophie**
Se présente comme un ensemble d'évidences qu'il semble « naturel » d'admettre	Résultat d'une construction théorique
Relève de l' « esprit pratique »	Relève de l'esprit théorique
« Minceur » : les choses sont expliquées simplement, et elles n'ont pas de secrets	Défiance vis-à-vis des apparences ; différence entre le ‘‘phénomène’’ et la ‘‘chose en soi’’
« Absence de méthode »	Organisation méthodique et systématique des connaissances
Savoir spontané, irréfléchi ou préréflexif	Produit d'une réflexion
Raisonnable	Rationnel
« Accessibilité » ; pas de spécialistes du sens commun	Savoir réservé aux spécialistes, donc irréductible au savoir du sens commun

*

Tout d'abord, le sens commun, selon Geertz, présente les propositions qu'il contient comme des évidences *naturelles*, tout se passant comme s'il se contentait de décrire *la nature des choses*. Pour l'individu dont le sens commun conseille, par exemple, de manger cinq fruits et légumes par jour, c'est la nature des choses elles-mêmes – la nature des fruits et des légumes – qui dicte cette norme diététique. Or, il est évident que cette norme est culturelle – autrement dit, qu'elle n'est pas naturelle – puisque dans une société dont tous les individus feraient le double de notre poids, le sens commun enjoindrait vraisemblablement de manger le double de fruits et de légumes (non pas cinq, mais dix).

En tant que le sens commun présente ses propositions comme des évidences naturelles, il se distingue de la philosophie : l'individu qui adhère à une doctrine philosophique adhère à une doctrine dont il sait qu'elle a été *construite* par un philosophe, fût-elle une théorie du sens commun ; en revanche, en croyant qu'il faut manger cinq fruits et légumes par jour, il adhère à une injonction dont l'évidence lui semble dictée par les faits, par la nature des choses. Le sens commun prétend que ce sont les choses elles-mêmes qui lui font dire ce qu'il dit ; le philosophe, quant à lui, interpose entre lui et les choses la *théorie*, c'est-à-dire la mise en ordre systématique des choses, condition de leur intelligibilité.

Esprit pratique gouvernant le sens commun, esprit théorique gouvernant la philosophie : la différence entre le sens commun et la philosophie peut être comprise comme une différence entre l'*esprit pratique* et l'*esprit théorique*. Le sens commun et la doctrine philosophique ne répondent pas aux mêmes besoins : le sens commun répond à des besoins *pratiques* ou *concrets*, alors que la philosophie répond à des besoins *théoriques* et *intellectuels*. Sur ce point, la théorie du sens commun de Geertz se présente comme une critique de la thèse lévi-straussienne, selon laquelle la « pensée sauvage » serait animée,

d'abord et avant tout, par la passion de connaître pour connaître[1522]. Geertz admet, avec Lévi-Strauss, et contre Malinowski, que la connaissance que les indigènes ont de leur environnement n'est pas fonction seulement de l'utilité. Cependant, selon lui, les indigènes ne cherchent pas seulement à connaître pour connaître, dans une visée toute théorétique : le sens commun est un ensemble de propositions pratiques, au sens où il est *pratique* – ce qui ne veut pas dire : *utile*[1523] – de connaître l'environnement dans lequel on vit.

Contrairement à ce qu'affirme Lévi-Strauss, le sens commun ne cherche pas à connaître pour connaître, sans estimer au préalable ce qu'il serait pratique de connaître. En cela, le sens commun se distingue de la philosophie (ou de la science)[1524] : la philosophie, en effet, ne vise pas spécialement à renseigner sur l'environnement dans lequel vivent le philosophe ou son lecteur. Son orientation n'est pas pratique. Ou, plus exactement, dans le cas des philosophies pratiques, la praticité de ces philosophies ne dépend pas d'un savoir pratique sur la réalité concrète (les arbres, les animaux, etc., qui composent la faune et la flore de l'environnement concret d'une société concrète). La prudence enseignée par la philosophie pratique n'est pas équivalente à la « prudence »[1525] enseignée par le sens commun : en en

[1522] Cf. Geertz, *ibid*., p.128 : les « primitifs (…) ne distinguent pas tous ces serpents ou ne trient pas toutes ces chauves-souris du fait de quelque passion de connaître irrésistible venant de structures innées au fond de l'esprit ». – Ici, Geertz prend le contre-pied de Lévi-Strauss. Dans *La Pensée sauvage*, en effet, Lévi-Strauss écrit que « les espèces animales et végétales ne sont pas connues, pour autant qu'elles sont utiles : elles sont décrétées utiles ou intéressantes, parce qu'elles sont d'abord connues » (*PS*, p.15). Il affirme plus loin que les techniques ont été découvertes par un « esprit véritablement scientifique », qu'animait « un appétit de connaître pour le plaisir de connaître » (*ibid*., p.23).

[1523] Cf. Geertz, *ibid*., p.126 : « ce n'est pas l'esprit pratique au sens pragmatique étroit de l'utile qui est impliqué, mais au sens large d'une sagacité qui tient de la philosophie populaire. »

[1524] Il nous paraît important de relever qu'en critiquant la thèse lévi-straussienne selon laquelle la pensée sauvage cherche d'abord à connaître pour connaître, indépendamment de considérations d'ordre pratique, Geertz, selon nous, se méprend sur la théorie de Lévi-Strauss. Selon Geertz, Lévi-Strauss confondrait le sens commun et la science, en considérant que ce qui oriente la pensée sauvage, c'est, à l'instar de la science, une visée toute théorétique. Or, dans la théorie de Lévi-Strauss, la pensée sauvage n'a rien à voir avec ce que Geertz entend par « sens commun » – « sens commun » que Geertz distingue de la science et de la philosophie. Lévi-Strauss, en effet, soutient que la pensée sauvage élabore une authentique science – identique, dans ses fondements et dans ses principes, à la science de nos sociétés modernes, quoique ne s'intéressant pas au même niveau du réel. Pour Lévi-Strauss, la pensée sauvage, ou la pensée de ceux que Geertz appelle les « primitifs », n'a rien à voir avec le sens commun ; du moins, ce n'est pas le sens commun qu'il étudie dans *La Pensée sauvage*, mais la « science du concret » (cf. *PS*, chapitre 1, ''La science du concret''). Par conséquent, lorsque Geertz critique la théorie lévi-straussienne du sens commun, il se bat, selon nous, contre des moulins à vent : le chapitre 1 de *La Pensée sauvage* n'est pas une théorie du sens commun.

[1525] Sur la prudence, cf. Geertz, *ibid*., p.126.

faisant la théorie, elle la délie de la société et de l'environnement concrets en fonction desquels le sens commun, quant à lui, édicte ses préceptes.

En tant qu'il est issu de l' « esprit pratique », et non de l'esprit théorique, le sens commun se distingue donc de la philosophie. Le sens commun ne considère pas les choses de la même manière que la philosophie – ce qui n'implique pas que la représentation du monde sur laquelle il repose diffère nécessairement de celle de la philosophie. Le sens commun et la philosophie ne répondent pas aux mêmes *besoins*, et c'est en cela qu'ils se distinguent.

Cette distinction entre le sens commun et la philosophie est une condition essentielle pour considérer les « primitifs » comme des personnes tout aussi raisonnables que nous, bien qu'ils ne fassent pas de philosophie comme nous[1526]. En confondant le sens commun et la philosophie, on prive ceux qui ne pratiquent pas la philosophie à la manière des Occidentaux du sens commun. Ils deviennent alors déraisonnables, et les anthropologues les qualifient, pour cette raison, de « primitifs » : si, en effet, « les primitifs » n'élaborent pas de doctrine philosophique, et si la philosophie et le sens commun se recouvrent ou s'impliquent mutuellement, alors les « primitifs » *n'ont pas le sens commun*. Deleuze comprend le sens commun comme « norme de partage »[1527], qui permet de reconnaître les autres comme d'autres « moi », dotés comme moi d'un sens qui nous est commun ; dans un contexte anthropologique, cette « norme de partage » peut être comprise comme « norme de ''*grand* partage'' »[1528], puisqu'elle permet de distinguer entre ceux qui ont le sens commun, et ceux qui ne l'ont pas.

Or, confondre le sens commun et la philosophie, c'est, pour le dire dans les termes de Bourdieu, rendre raison de la conduite des individus en ne reconnaissant « aucune autre manière de la *fonder en raison* que de lui donner la raison pour fondement »[1529]. Les « primitifs » agissent de manière *raisonnable*, sans, pourtant, que cela implique qu'ils doivent faire de leur pratique une théorie *rationnelle*, de type philosophique. Autrement dit, les « primitifs », guidés par le sens commun, peuvent

---

[1526] Nous songeons ici à la critique formulée par Bergson à l'encontre de la thèse lévy-bruhlienne d'une différence radicale et irréductible entre la « mentalité primitive » et la nôtre. L'erreur de Lévy-Bruhl, selon Bergson, réside dans la confusion du sens commun et de la philosophie. Cf. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, p.151 : le « primitif » dont parle Lévy-Bruhl « peut ne pas se représenter explicitement cette causalité naturelle ; il n'a aucun intérêt à le faire, n'étant ni physicien ni philosophe ; mais il a foi en elle et il la prend pour support de son activité. » Ainsi, s'il y a des différences entre le « primitif » et nous, « bien plus frappante encore est la ressemblance entre la mentalité du civilisé et celle du primitif… » (*ibid*., p.152).

[1527] Deleuze, *ibid*., p.175.

[1528] La locution « grand partage » est à entendre ici dans le sens de la dichotomie fondamentale construite par les anthropologues entre « Eux » et « Nous ». Cf. Goody, *La Raison graphique*, ch. 1.

[1529] Bourdieu, *Le Sens pratique*, p.79. – On notera que Bourdieu se montre très proche de Bergson sur tous ces points, qui parle dans *Les deux sources de la morale et de la religion* d'une « logique du corps » (p.175).

agir spontanément et naturellement comme nous, sans expliciter ou thématiser philosophiquement les raisons de leur agir. La différence entre les « primitifs » et « nous » n'est pas entre deux mentalités, mais entre deux manières de se rapporter au monde :

> « La représentation que l'on se fait d'ordinaire de l'opposition entre le ‘‘primitif’’ et le ‘‘civilisé’’ vient de ce que l'on ignore que la relation qui s'établit (…) entre l'observateur et l'observé est un cas particulier de la relation entre le connaître et le faire, entre l'interprétation et l'utilisation, entre la maîtrise symbolique et la maîtrise pratique, entre la logique logique, c'est-à-dire armée de tous les instruments accumulés de l'objectivation, et la *logique universellement prélogique de la pratique*. »[1530]

La philosophie, en tant que théorie de la connaissance ou de la pratique, et le sens commun, en tant que savoir pratique, doivent être distingués. La philosophie consiste en un ensemble de propositions résultant de la *thématisation*, ou de l'*explicitation*, des conduites et des pensées. Les propositions de la philosophie sont réfléchies, ou explicitées, alors que le sens commun englobe plutôt un ensemble de *dispositions*, n'ayant, la plupart du temps, fait l'objet d'aucune thématisation[1531]. Le sens commun ne saurait donc être confondu avec la philosophie.

Mais il y a plus. Outre qu'une telle réduction ne paraît pas admissible, il semble étrange de comparer la connaissance philosophique, qui repose sur la réflexion, aux évidences du sens commun, admises de manière spontanée et préréflexive. Dans ses entretiens avec Descola, P. Charbonnier lui en fait la remarque : « vous utilisez beaucoup la philosophie, c'est-à-dire une forme de réflexivité sur notre ontologie spontanée, alors que pour le reste du monde, vous vous appuyez sur les formes de l'expérience ordinaire. »[1532] Lorsque les anthropologues se livrent à des comparaisons frontales entre « eux » et « nous », notre pensée est souvent réduite à nos connaissances philosophiques et scientifiques, comme si nous n'avions pas, comme « eux », des façons de penser autres, et des connaissances d'un autre genre[1533], issues de l'expérience ordinaire.

[1530] Bourdieu, *ibid*., p.37.

[1531] Nous nous inspirons ici de certaines objections soulevées par Paternotte à l'encontre de la réductibilité du *sens commun* à la *connaissance commune* (‘‘Sens commun et connaissance commune’’, p.564). Il répond à ces objections p.571*sq*.

[1532] *La Composition des mondes*, p.281.

[1533] À ce sujet, notons que la sociologie de la connaissance semble souvent plus attentive que l'anthropologie à la diversité des types de connaissance. Sur le concept de « connaissance » dans la sociologie de la connaissance, cf. Berger et Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, p.58 : « [la] sociologie de la connaissance doit s'intéresser à tout ce qui est considéré comme ‘‘connaissance’’ dans une société » ; or la connaissance théorique n'est « qu'une partie de la somme de ce qui est considéré comme ‘‘connaissance’’ ». – « Nos » habitudes de pensée que décrivent les anthropologues

L'on ne saurait donc ni confondre la philosophie et le sens commun, ni même, peut-être, comparer l'un à l'autre.

*

Le caractère *raisonnable* des préceptes du sens commun se distingue du caractère *rationnel* des propositions de la philosophie par deux aspects : d'une part, par ce que Geertz appelle « la minceur », et d'autre part, par « l'absence de méthode ».

La « minceur », d'abord : le sens commun explique les choses avec simplicité, considérant que les choses sont telles qu'elles sont, et que ce qu'elles sont n'a rien d'énigmatique. Du point de vue du sens commun, « [quelques-unes] des caractéristiques les plus cruciales du monde ne sont pas tenues pour cachées sous un masque d'apparences trompeuses… »[1534]. *A contrario,* la philosophie – éminemment celle qui s'inscrit dans le sillage du platonisme – a tendance à considérer que les choses ne sont pas telles qu'elles sont, et que la nature des choses n'est pas ce qu'elle paraît être : il faut commencer par se défier des apparences. Ce que sont les choses en elles-mêmes, nous n'en pouvons rien savoir ; nous avons seulement accès à l'apparence, ou à l'apparaître – c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Kant, aux *phénomènes*, et non à la *chose en soi*.

D'autre part, le sens commun se caractérise, selon Geertz, par une « absence de méthode » : ses propositions ne sont pas organisées de manière systématique, comme le sont, en général, celles des théories philosophiques. Le sens commun est consigné dans un ensemble de proverbes, d'anecdotes, de contes, etc., plutôt que dans des théories ou des « dogmes architectoniques » rationnellement et systématiquement organisés[1535]. C'est cette absence de méthode qui rend les propositions du sens commun *accessibles*, et qui fait donc du sens commun un sens *commun* – ou, dirait Kant, « populaire »[1536]. En effet, cette absence de méthode explique le fait qu' « il n'y a pas vraiment de spécialistes reconnus du sens commun »[1537] : le sens commun n'est pas affaire d'expertise ou d'ésotérisme. *A contrario,* une doctrine philosophique se présente, en général, comme un ensemble de connaissances ou de propositions *méthodiquement* organisées. La philosophie, en tant qu'elle repose sur l'usage d'une méthode, ne peut pas être l'affaire du premier venu.

---

ne se réduisent pas à la *connaissance scientifique*, laquelle ne constitue qu'une partie de ce qu'une société convient de considérer comme *connaissance*.

[1534] Geertz, *ibid*., p.129.

[1535] Cf. Geertz, *ibid*., p.130.

[1536] Cf. *CRPr*, AK. V, 151 : « la connaissance populaire a besoin d'une *manière*, alors qu'il faut à la science une *méthode* ».

[1537] Geertz, *ibid.*, p.132.

Une doctrine philosophique ne peut donc pas être commune au même degré que le sens commun : le sens commun est commun à une communauté qui n'est autre que la société, dont les institutions scolaires enseignent le sens commun[1538]. Quant à la doctrine philosophie, elle est commune à une communauté d'une dimension bien plus restreinte – l'Académie de Platon, le Lycée d'Aristote, le Jardin d'Épicure, etc.

En tant qu'il n'est pas organisé méthodiquement, le sens commun se laisse mieux décrire, selon Geertz, comme un ensemble de « traits stylistiques »[1539], qui permettent de distinguer le sens commun d'une époque ou d'un milieu, de celui d'une autre époque ou d'un autre milieu – plutôt que comme un *système* du genre de ceux que la philosophie enfante. C'est parce que le sens commun correspond à un « style »[1540] de pensée, ou à un ensemble de traits stylistiques, que la différenciation peut être faite entre les sociétés. Et cette pluralité des styles, ou cette diversité des sens communs, impliquent de distinguer les propriétés du sens commun de celles de la philosophie. Une philosophie n'est pas propre à une civilisation, à une société ou à un groupe social – elle fait partie des représentations collectives qui « peuvent voyager », pour reprendre un les mots de Mauss[1541] –, alors que le sens commun est propre à un groupe, à une société ou à une culture.

En effet, le « sens commun » peut être compris dans une acception *communautaire*, en cela qu'il est non seulement propre à un groupe, mais *constitutif* de l'identité de ce groupe[1542]. Il « nous » *distingue*

[1538] Cf. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p.142 : « [le] sens commun est en grande partie national parce que la plupart des grands principes de division sont inculqués ou renforcés par les institutions scolaires qui ont pour mission majeure de construire la nation comme population dotée des mêmes ''catégories'', donc du même sens commun. »

[1539] Geertz, *ibid.*, p.122.

[1540] Mauss propose de décrire la manière dont chaque société se distingue des autres au moyen du concept de « style ». Cf. ''Divisions et proportions des divisions de la sociologie'', in *Œuvres 3*, p.202 : « c'est dans le kaléidoscope de leurs dispositions [*sc*. les phénomènes sociaux] toujours changeantes que réside le secret de ce mélange qui est particulier, à telle société, à tel moment, qui lui donne un aspect et, à chacune de ses époques, pour ainsi dire, un style, un aspect spécial ». Cf. également *ME*, p.149. – Au sujet de cette notion de « style », on relève que Douglas fait converger la notion de *style de pensée* élaborée par Fleck et celle de *représentations collectives* de Durkheim. Voir ce qu'elle appelle « le programme Durkheim-Fleck », in *Comment pensent les institutions*, p.40*sq*. – Enfin, au sujet de cette notion de « style », on ne peut pas ne pas évoquer également les analyses de Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques* (ch. XX, ''Une société indigène et son style'') : l' « ensemble des coutumes d'un peuple est toujours marqué par un style ; elles forment des systèmes… » (*TT*, p.205). Cela n'est pas contradictoire avec notre affirmation, inspirée de Geertz, selon laquelle le sens commun n'est pas organisé de manière systématique, à la différence d'une théorie philosophique : c'est justement la tâche que s'assigne l'anthropologie structurale – que d'organiser de manière systématique un ensemble d'éléments qui ne se présentent pas immédiatement sous forme de système.

[1541] Mauss, ''Les civilisations, éléments et formes'', in *Œuvres 2*, p.471.

[1542] Sur le sens commun au sens *communautaire*, cf. Paternotte, *ibid*., p.559-561.

des « autres » et « nous » sert de critère pour apprécier les manières de penser et d'agir des « autres »[1543]. Par conséquent, il ne peut pas « voyager ». C'est la raison pour laquelle les évidences du sens commun, n'étant admises que *localement*, ne sont ni universelles ni nécessaires – à la différence des vérités philosophiques, qui, du moins, ont cette prétention.

*

En conclusion, le sens commun ne saurait être confondu avec la philosophie. La congruence postulée, ou tacitement admise, par les anthropologues français, entre la théorie kantienne, ou, plus généralement, philosophique, de la pensée, et la pensée dans ce qu'elle a de plus quotidien, préréflexif et spontané – relève de ce que Bourdieu appelle une « erreur scolastique ». Cette « erreur scolastique » est évitable, à la condition que ce « nous » que « nous » sommes et dont l' « autre » diffère, fasse l'objet, de la part des anthropologues, d'une objectivation ou d'une description plus abouties. En effet, c'est parce que ce « nous » que nous sommes est insuffisamment thématisé, que l'image kantienne de la pensée est admise comme une image de « notre » pensée – « notre » pensée, c'est-à-dire : cette pensée dont l'anthropologie n'a pas assez dessiné l'image.

[1543] Comme le dit, par exemple, Stoczkowski, « [est] récurrente chez Durkheim la référence au bon sens occidental » (*La Science sociale comme vision du monde*, p.289).

CONCLUSION GÉNÉRALE ET PERSPECTIVES

1. L'œuvre philosophique de l'anthropologie française : la fin des grands partages kantiens

La première conclusion qui s'impose à nous, au terme de ce travail, est celle-ci, que l'anthropologie française s'est méthodiquement employée sinon à effacer, du moins à redéfinir les frontières que Kant avait tracées entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, entre l'analytique et le synthétique, entre l'intuition et le concept, etc. – bref, à réviser les grands partages que Kant avait thématisés dans la *Critique de la raison pure*, notamment. Même lorsque l'anthropologie a maintenu certains des grands partages kantiens – notamment celui entre le donné et l'ordonné – elle les a pensés à nouveaux frais, de telle sorte que ces grands partages ont alors pu menacer la validité de la doctrine kantienne : d'un point de vue anthropologique, en effet, le donné pouvant être ordonné de diverses manières, c'est l'universalité kantienne des conditions de la représentation que l'anthropologie révoque en doute.

Ce travail de révision des grands partages kantiens, c'est, d'une part, sous la houlette du néocriticisme de Renouvier et d'Hamelin que l'anthropologie française l'a mené : le refus néocriticiste de la distinction kantienne entre l'intuition et le concept ouvre la voie, en effet, à une analyse socio-anthropologique des catégories. D'autre part, la révision anthropologique des grands partages kantiens doit beaucoup au conventionnalisme de Poincaré et de Boutroux, notamment : si, en effet, l'on considère les catégories comme des conventions, alors elles ne sont ni *a priori* ni *a posteriori*, ou bien elles sont les deux à la fois. Enfin, Lévi-Strauss a poursuivi l'effort de ses prédécesseurs, mais sur le fondement de principes théoriques différents : c'est la théorie holistique de la signification élaborée par la linguistique structurale de Saussure, puis de Jakobson, qui le conduit à rejeter le grand partage kantien entre l'analytique et le synthétique, et les grands partages afférents à celui-ci.

Voilà, donc, en quoi a consisté l'œuvre philosophique des anthropologues français que nous avons étudiés tout au long de ce travail : *résorber les grands partages conceptuels sur lesquels la théorie kantienne de la connaissance et de l'expérience se fonde*.

*

La résorption des grands partages kantiens devrait, en toute rigueur, conduire les anthropologues à abandonner la philosophie kantienne, à rompre toute espèce de lien avec elle, à la laisser aux frontières du champ de l'anthropologie. Les anthropologues ne devraient avoir cure d'une philosophie à l'effondrement de laquelle ils ont œuvré : quelle utilité des ruines pourraient-elles avoir ? Qu'en faire, sinon s'en débarrasser ? Les anthropologues, donc, à l'instar de nombreux philosophes, qui formulent les mêmes critiques qu'eux des grands partages kantiens, devraient se récrier : « goodbye Kant ! »[1544].

[1544] Tel est le titre de l'ouvrage de Ferraris, dans lequel il consigne la plupart des critiques qui ont été émises à l'encontre de la *Critique de la raison pure*. Cf. *Goodbye Kant !, ce qu'il reste aujourd'hui de la Critique de la raison pure*.

Mais non ; ils ne le font pas ; Kant n'est jamais définitivement congédié par eux. Bien plutôt, une fois actée la résorption des grands partages kantiens, le transcendantal est pensé à nouveaux frais – *au prisme de l'anthropologie*. Plus exactement, *c'est parce que l'anthropologie française récuse les grands partages kantiens que l'on voit de nouvelles théories du transcendantal y émerger*. Les grands partages de Kant sont au fondement de sa théorie du transcendantal ; leur résorption est au fondement de théories nouvelles du transcendantal.

Ainsi, avons-nous établi, Durkheim refuse la dichotomie kantienne entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, afin d'élaborer une théorie du transcendantal dans laquelle les catégories sont comprises comme des représentations collectives et *a priori* (par rapport à l'individu) et *a posteriori* (quant à leur contenu). Hubert et Mauss, dans le sillage de Durkheim et du conventionnalisme, conçoivent les jugements synthétiques *a priori* comme des quasi-conventions, qui reposent sur des concepts, et sur des liaisons entre des concepts, *a priori* (la catégorie de « mana ») et *a posteriori* (c'est-à-dire : guidés, dans leur élaboration, par l'expérience).

*

Abandon des grands partages kantiens, tels que Kant les avait conçus. Mais non abandon du kantisme : malgré les critiques que l'anthropologie française ne peut pas ne pas faire du kantisme, elle conserve avec lui, comme nous avons tâché de le démontrer, une certaine affinité – et même, avons-nous dit, une *affinité profonde*. Dès lors, la question qui se pose est celle de la cohérence : si la théorie kantienne de la connaissance et de l'expérience repose sur ces grands partages – si, même, *elle n'est rien d'autre qu'une théorie de ces grands partages*, aucune affinité ne saurait être décelée entre les anthropologues qui rejettent ces grands partages et le kantisme. Pour le dire très simplement : il semble délicat de ne pas jeter bébé (le kantisme) avec l'eau du bain (les grands partages).

Ce qui, néanmoins, rend le kantisme de certains anthropologues français philosophiquement consistant et cohérent, c'est le maintien qu'ils opèrent du grand partage kantien fondamental entre l'*activité* de l'esprit et sa *passivité*. C'est parce que Kant concède à l'esprit un rôle *actif* dans l'élaboration de sa représentation de la *nature* – qui elle-même ne consiste en rien d'autre qu'en un ensemble de *phénomènes*, c'est-à-dire de représentations de l'esprit –, que l'anthropologie française présente avec lui une affinité profonde. *Le principe kantien selon lequel l'activité de l'esprit consiste à introduire de l'ordre dans le donné est admis par les anthropologues français (Durkheim et Lévi-Strauss notamment) – lesquels peuvent donc, pour cette raison, être qualifiés de « kantiens »*.

Certes, ces « anthropologues kantiens » conçoivent, et même constatent, que l'*ordre* et la *régularité* (au sens de la *règle*) que l'entendement introduit activement dans le donné sont variables selon les sociétés, selon les cultures et selon les époques. Ils sont donc en désaccord, sur ce point, avec Kant. En effet, pour Kant, l'esprit reçoit de l'intuition un divers qu'il met synthétiquement en ordre, grâce à ses catégories, dont il fait usage pour ordonner, ou rendre représentable, ce divers. Mais selon

Kant, il n'existe vraisemblablement qu'une seule façon de mettre en ordre le divers, du moins « pour nous autres hommes » ; il n'y a qu'une seule table des catégories – celle que Kant expose dans la ''Logique transcendantale'' de la première *Critique*. *A contrario*, l'anthropologie fait fond sur la concevabilité et sur la possibilité de constater ethnographiquement des variations, des évolutions, des différences, dans les manières dont les sociétés se sont représenté le monde. Pour autant, cette *variabilité* est toujours pensée par les « anthropologues kantiens » de manière fondamentalement kantienne : il s'agit toujours, pour l'esprit, d'introduire un *ordre* dans le *donné*. *Le transcendantal, au prisme des « anthropologues kantiens », est ajusté aux exigences des données ethnographiques.*

Le principe kantien d'une distance infranchissable entre le donné et l'ordonné est au fondement d'une théorie de l'activité de l'esprit, construite en opposition aux théories empiristes ou associationnistes – que rejettent, pour des raisons similaires, Kant et les « anthropologues kantiens ». Ainsi, la résorption des grands partages kantiens n'interdit pas l'adhésion à une théorie de l'esprit de type kantien.

Un seul grand partage kantien – qui est peut-être le plus important, puisqu'il est au fondement de toutes les théories transcendantales de la représentation, lesquelles commencent par l'assomption selon laquelle les choses doivent être données à l'esprit afin de pouvoir être pensées par lui – résiste au travail de sape des anthropologues français : le grand partage entre le donné et l'ordonné.

*

Tout se passe alors *comme si le kantisme contenait en lui-même les conditions de son propre dépassement par l'anthropologie, ou de la rénovation qu'elle lui ferait subir et qui le rendrait méconnaissable*. Disons-le en citant Durkheim : « [les] réalités nouvelles étaient, en un sens, dans les anciennes »[1545].

En effet, cette *activité*, dont Kant pourvoie l'esprit dans l'élaboration de ses représentations, rend concevable l'idée que les conditions de la représentation de la nature pourraient n'être pas *nécessaires*, non plus qu'*universelles*. L'activité de l'esprit compromet l'universalité et la nécessité des catégories, qui sont au fondement de cette activité. Plus précisément, la compréhension kantienne de la *nature* comme *produit d'une activité de l'esprit*, c'est-à-dire comme *ensemble de phénomènes*, préjudicie l'*universalité* et la *nécessité* que Kant attribue aux catégories – ce qu'il justifie par le fait de comprendre la nature comme autre chose qu'une *chose en soi*[1546].

[1545] *Pragmatisme*, p.146. Cette phrase, qui, au demeurant, ne paraît guère conforme à la théorie émergentiste du social de Durkheim, est ici quelque peu sortie de son contexte.

[1546] Cf. *CRP*, A 128 : « [si] les objets auxquels notre connaissance a affaire étaient des choses en soi, nous n'en pourrions avoir de concepts *a priori*. D'où en effet les prendrions-nous ? ».

Or, c'est parce que la nature « n'est pas une chose en soi »[1547], mais bien le produit de l'activité synthétique de l'esprit, qu'il n'est alors pas inconcevable, contrairement à ce que prétend Kant, que notre représentation de la nature n'ait rien de nécessaire ni d'universel. En effet, si l'esprit est actif dans l'élaboration de ses représentations, il doit pouvoir mettre au jour différents productions, c'est-à-dire différents systèmes de représentation. Il n'y a d'activité qu'à la condition que des choses diverses et différentes puissent être produites : prétendre, à la manière de Kant, que l'esprit produit toujours et partout les mêmes représentations, en se fondant sur une table des catégories inaltérable et éternelle – c'est prétendre, au fond, que l'esprit n'est pas véritablement actif. Bien plutôt, l'esprit ne fait alors que reproduire imperturbablement une représentation de la nature identique chez tous les hommes, et en se fondant sur des catégories qu'il n'a pas choisies, qu'il n'a pas le choix d'utiliser ou non, et dont la forme et le contenu lui sont imposés inéluctablement. *L'activité que Kant attribue à l'esprit n'est pas une véritable activité : c'est une reproduction mécanique du même.*

Les anthropologues français rejettent cette conclusion, à laquelle mène la compréhension kantienne de l'activité de l'esprit. En effet, nos analyses nous ont conduit à affirmer que les anthropologues français conçoivent l'activité de l'esprit sous le signe du conventionnalisme ; or, le conventionnalisme permet de penser la possibilité de différences dans les manières d'ordonner les représentations. Le conventionnalisme hérite de Kant le principe d'une activité de l'esprit dans la production des connaissances, mais cette thèse lui sert de fondement pour opérer un dépassement des grands partages kantiens entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, et entre le synthétique et l'analytique : la compréhension conventionnaliste des axiomes de la géométrie vise, en effet, à les arracher à la tripartition kantienne des jugements. Les conventions font l'objet d'un *choix*, et il n'y a de choix que si plusieurs choix sont possibles.

Le conventionnalisme pense donc avec Kant, contre Kant : d'une part, en opposition aux empiristes et aux associationnistes, il attribue à l'esprit un rôle actif dans la production de ses connaissances. Mais, d'autre part, cette activité n'équivaut pas à une reproduction mécanique du même : elle repose sur un ensemble de choix, desquels peuvent naître divers systèmes de convention. Autrement dit, le conventionnalisme récuse l'*unicité* et l'*universalité* que Kant attribuait aux représentations de l'espace et du temps, qui les assimilait à des formes de l'intuition pure.

C'est du conventionnalisme que l'anthropologie française hérite cette thèse d'une variabilité des catégories : on ne se représente pas l'espace et le temps de la même manière partout, quelles que soient les sociétés et quelles que soient les époques. L'activité de l'esprit consiste à opérer des choix, et les choix ne sont des choix que si plusieurs choix sont possibles. L'approche conventionnaliste des phénomènes sociaux et culturels repose donc sur l'assomption selon laquelle il est possible, il est

[1547] Cf. *CRP*, A 114 : « … cette nature n'est rien en soi qu'un ensemble de phénomènes, (…) par conséquent elle n'est pas une chose en soi… ».

concevable, il est même, finalement, constaté, que l'esprit – auteur de ses représentations – n'ordonne pas ses représentations de la même manière partout. Pour les « anthropologues kantiens », *partout l'esprit est actif ; mais le produit de son activité n'est pas le même partout*. L'esprit des aborigènes d'Australie construit activement, à l'instar du nôtre, le système de ses représentations et de ses classifications ; mais le produit de son activité n'est pas le même que le nôtre : nous ne nous représentons pas le monde de la même manière.

La thèse kantienne de l'activité de l'esprit permet donc aux anthropologues, sous l'égide du conventionnalisme, de penser la différence.

*

Si, malgré la résorption qu'ils opèrent des grands partages kantiens, nous persistons à qualifier Durkheim, les durkheimiens, Mauss ou Lévi-Strauss d' « anthropologues kantiens », c'est en raison du fait qu'ils conservent le principe kantien d'une distance entre le donné et l'ordonné, sans pour autant le reproduire *ne varietur*.

Par conséquent, tout anthropologue qui rejette ce grand partage fondamental de Kant doit être qualifié d'anthropologue « non kantien », ou d'anthropologue « anti-kantien ». Tel est le cas, avons-nous observé, de Lévy-Bruhl – lequel se refuse à projeter sur la « mentalité prélogique » ou « primitive » cette assomption transcendantale d'une distance infranchissable entre *le donné* et *l'ordonné*. Selon Lévy-Bruhl, ce serait là le propre de « notre » mentalité, c'est-à-dire d'une mentalité conçue sur le modèle de la description *transcendantale* kantienne de la représentation et de son objet. *Le transcendantal, au prisme de l'anthropologie de Lévy-Bruhl, subit une diffraction telle qu'il se décompose et finit par disparaître*.

2. Les embarras de l'universel

Les lignes suivantes de la conclusion de notre travail reviennent sur la profonde remise en question du kantisme à laquelle cette thèse de l'anthropologie de Lévy-Bruhl conduit – le problème étant celui de *l'universalité des conditions de la pensée*.

Nous élargissons ensuite le propos, en montrant que l'anthropologie française a toujours éprouvé d'importantes difficultés pour concevoir cette universalité : si elle ne la rejette pas, à la manière de la Lévy-Bruhl, son explication de l'universalité n'est pas facile à mener, puisqu'elle repose sur des principes qui contredisent ceux dont elle se sert pour expliquer les phénomènes sociaux et culturels. En voulant attribuer une espèce d'universalité kantienne aux catégories, les « anthropologues kantiens » contreviennent à leurs propres principes. L'alternative est donc la suivante : ou bien rejeter l'universalité kantienne des conditions de la pensée, à la manière de Lévy-Bruhl ; ou bien sauver l'universalité

kantienne, en la regardant à travers le prisme de l'anthropologie – mais, ce faisant, se mettre dans l'embarras.

Nous analysons enfin la solution lévi-straussienne au problème de l'universalité – dans quelle mesure elle permet de sortir de cette impasse.

2.1. La prétention à l'universalité comme particularisme

En analysant l'anthropologie française comme un *champ disciplinaire*, au sens bourdieusien du terme, nous avons établi que c'était entre les positions des « anthropologues kantiens » et celles des anthropologues lévy-bruhliens, que la distance était maximale : l'anthropologie de Lévi-Strauss est à l'exact opposé de celle de Lévy-Bruhl, et elle a, en partie, été construite en opposition à celle-ci.

Une des divergences les plus importantes que l'on ait pu relever entre ces deux positions a trait à l'universalité – à la question de savoir s'il convient ou non d'accorder une universalité aux conditions de la pensée.

Lévi-Strauss considère que la pensée obéit partout aux mêmes lois – seuls diffèrent les objets qu'elle pense ; ainsi, puisque notre pensée fonctionne de manière kantienne, Lévi-Strauss *universalise la description kantienne de la pensée*. À l'inverse, Lévy-Bruhl prive ceux qu'il appelle les « primitifs » de cette mentalité de type kantien : les « primitifs » ne pensent pas comme nous. Dès lors, *les conditions de la pensée que Kant prétendait universelles deviennent locales* : ces conditions de la pensée sont les nôtres, et les nôtres seulement. Ainsi, par exemple, pour les « anthropologues kantiens », toute pensée consiste à ordonner un donné ; pour Lévy-Bruhl, seule notre pensée repose sur ce principe kantien : pour la « mentalité primitive », ce sont les participations elles-mêmes qui sont données.

Lévy-Bruhl ne rejette pas, purement et simplement, le kantisme : il l'enclot. Il y voit l'image de *notre* pensée seulement. Toute la construction lévy-bruhlienne de la « mentalité prélogique » peut être comprise comme une réflexion sur l'impossibilité d'*universaliser* les conditions kantiennes de possibilité de *notre* représentation. Le kantisme est une description adéquate de la pensée, mais valable pour notre mentalité seulement. Or, faire du kantisme une théorie locale de la pensée – cela ne revient-il pas, au fond, à le nier ? Considérer que la description kantienne de la pensée ne convient qu'à la nôtre, n'est-ce pas dévoyer profondément le kantisme ?

Ce kantisme, devenu *local*, est, en effet, éminemment paradoxal : enclore ainsi le kantisme revient, en effet, à attribuer des conditions *universelles* de la représentation à une mentalité *qui n'est pas universelle*, et dont les conditions *ne sont pas universelles*. Les catégories sur lesquelles repose notre représentation sont universelles ; mais elles sont les catégories universelles d'une mentalité qui, par définition, est propre à une société, ou à une civilisation, seulement.

Ce paradoxe d'une mentalité *particulière*, mais aux prétentions *universelles*, a été plusieurs fois souligné – nous citons ici, à titre d'exemples, Valéry, puis Dumont. Le contexte est différent, mais le fond du propos est le même :

> « Je termine en vous résumant en deux mots mon impression personnelle de la France : notre particularité (…), c'est de nous croire, de nous sentir universels – je veux dire : *hommes d'univers*… Observez le paradoxe : avoir pour spécialité le sens de l'universel. »[1548]

> « [Nous-mêmes] sommes renvoyés à *notre propre culture et société moderne comme à une forme particulière d'humanité*, qui est exceptionnelle en ce qu'elle se nie comme telle dans l'universalisme qu'elle professe. »[1549]

Lévy-Bruhl approuve, de concert avec les « anthropologues kantiens », le grand partage kantien entre le donné et l'ordonné. Cependant, il considère ce grand partage comme une condition idiosyncratique, et non universelle, de notre pensée : l'universalité des conditions de la représentation devient un particularisme culturel ou civilisationnel – et Kant, pour le dire *ex abrupto*, un écrivain régional.

Il faut bien prendre la mesure de la radicalité de cette lecture lévy-bruhlienne du kantisme : il ne s'agit pas seulement d'affirmer, à l'instar des « anthropologues kantiens », que d'autres sociétés peuvent mettre en ordre le donné autrement que nous, se représenter le monde autrement que nous, etc. Il s'agit d'affirmer, bien plus radicalement, que la « mentalité primitive » ne repose pas sur le principe d'une distance entre le donné et l'ordonné. Elle ne met pas en ordre le donné autrement que nous : ses représentations, si tant est que l'on puisse employer ce terme, ne résultent tout simplement pas d'une mise en ordre du donné. Ses catégories ne sont pas différentes des nôtres : elle n'a pas de catégories – du moins si l'on entend le concept de « catégorie » de manière kantienne.

*

L'universalité que Kant attribue aux conditions *a priori* de la représentation doit alors être comprise comme un *fait de civilisation* : ce que nous considérons comme universel, ce sont, en fait, les éléments de la pensée que notre civilisation a en commun.

Or, l'anthropologie française éprouve des difficultés à expliquer les faits de civilisation : que l'intention soit de nier l'universalité kantienne, à la manière de Lévy-Bruhl, ou de la sauver, à la manière des durkheimiens – l'assimilation de l'universel au civilisationnel menace toujours l'universel, en le rendant inexplicable ou inintelligible.

[1548] Valéry, *Pensée et art français*, cité par Derrida (in *L'autre cap*, p.73).

[1549] Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p.221.

2.2. L'universel, le commun, le civilisationnel

L'universalité que Kant attribue aux catégories se voit contenue, chez les anthropologues français, dans les limites de notre *civilisation*. Ce sont, en effet, des civilisations que Lévy-Bruhl compare – la « mentalité prélogique » s'opposant à « la nôtre, c'est-à-dire à celle des sociétés issues de la *civilisation méditerranéenne*, où se sont développées la philosophie rationaliste et la science positive »[1550]. Les anthropologues français comprennent le caractère *collectif* des catégories comme la marque de leur nature et de leur origine *civilisationnelles*. C'est ce que pointe Durkheim, par exemple, au sujet de la catégorie du « temps » : « [ce] n'est pas *mon temps* qui est ainsi organisé ; c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'*une même civilisation*. »[1551] Ailleurs, Durkheim parle de « civilisation intellectuelle »[1552]. Une civilisation se distingue d'une autre par l'agencement de ses concepts : « chaque civilisation a son système organisé de concepts qui la caractérise »[1553].

Considérer les catégories comme des faits de civilisation permet à Lévy-Bruhl de rejeter l'universalité que Kant leur attribue. La visée n'est pas la même pour les « anthropologues kantiens » : l'assimilation de l'universel au civilisationnel permet d'attribuer aux concepts un semblant d'*universalité* – une universalité présentant un air de famille avec celle de Kant.

Or, pour conférer aux catégories cette propriété d'être *universelles*, les « anthropologues kantiens » – surtout Durkheim et Mauss – sont, apparemment, contraints de désapprouver certains de leurs principes fondamentaux. Exposons alors trois raisons pour lesquelles il leur est difficile d'expliquer les faits de civilisation, et donc d'assimiler l'universel au civilisationnel.

*

Premièrement, si l'explication des faits sociaux commence par une description *morphologique* des sociétés, on ne peut pas prendre le même point de départ pour expliquer les faits de civilisation. C'est ce dont rendent compte Durkheim et Mauss au début de leur ''Note sur la notion de civilisation'' (1913) : les faits de civilisation « n'ont pas des cadres aussi nettement définis » que les autres faits sociaux ; « ils passent par-dessus les frontières politiques et s'étendent sur des espaces moins facilement déterminables. »[1554] Les frontières d'une société sont nettes et précises (même si elles peuvent être contestées, pour des raisons politiques) ; *a contrario*, celles d'une civilisation sont indéterminées, dans

[1550] Lévy-Bruhl, *FMSI*, p.20-21 ; nous soulignons.

[1551] *FEVR*, p.14 ; les mots « une même civilisation » sont soulignés par nous.

[1552] *EPF*, p.26.

[1553] *FEVR*, p.622.

[1554] Mauss, *Œuvres 2*, p.451.

l'espace comme dans le temps. Quelles sont les frontières de la civilisation occidentale, jusqu'où s'étend-elle et quand a-t-elle commencé ? La réponse est difficile.

L'on ne peut donc pas faire la morphologie des civilisations comme l'on fait celle des sociétés. Or, pour les durkheimiens, l'explication des catégories se fonde primordialement sur la description morphologique des sociétés : par exemple, c'est parce que les clans sont répartis de telle ou telle manière sur le sol, que la représentation collective que cette société se forge de l'espace a tel ou tel contenu. Mais si l'universalité des catégories s'explique par le fait que les catégories sont des faits de civilisation, une explication morphologique n'en est plus possible. *L'attribution d'une universalité aux catégories comprises comme faits de civilisation se paye donc au prix du reniement de la morphologie sociale*, qui constitue pourtant la base de toute la sociologie d'obédience durkheimienne.

*

Deuxièmement, les faits de civilisation contredisent manifestement ce principe fondamental de la sociologie durkheimienne de la connaissance, que Lévy-Bruhl proclame également, selon lequel « [à] des types sociaux différents correspondront des mentalités différentes »[1555]. Autrement dit, une société aux « institutions » et aux « mœurs »[1556] différentes de celles d'une autre, n'aura pas la même mentalité que celle-ci. La démonstration la plus frappante en la matière est celle que fait Mauss dans son ‘‘Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos’’ (1904) : les sociétés eskimos ont deux types, selon que l'on est en hiver (saison marquée par une extrême concentration sociale) ou en été (saison où les groupes se disséminent). Or cette variation de la morphologie de la société, et donc du type social, « affecte aussi profondément les idées, les représentations collectives, en un mot toute la mentalité du groupe »[1557].

Or, ce principe d'une dépendance, ou d'une correspondance entre le type social et la mentalité, perd sa validité lorsque l'on considère les faits de civilisation. En effet, les faits de civilisation sont tels qu'à des types sociaux *différents*, appartenant à une civilisation *identique*, peut correspondre une mentalité *identique* ; par exemple, la société allemande n'est pas tout à fait du même type que la société française, mais la mentalité des deux est la même : elles ont, entre autres, une représentation collective de l'espace et du temps homogène. Inversement, à des types sociaux *identiques*, mais appartenant à une civilisation *différente*, peuvent correspondre des mentalités *différentes*. Les exemples abondent dans l'œuvre de Descola : des sociétés de type identique (par exemple des sociétés sans écriture, vivant de la

[1555] Lévy-Bruhl, *FMSI*, p.19.

[1556] *Ibid.*

[1557] Mauss, *SA*, p.447-448.

chasse, matrilinéaires, etc.) peuvent avoir une « ontologie », ou une « cosmologie » différentes, dès lors qu'elles ne font pas partie de la même civilisation[1558].

Si l'universalité des catégories s'explique par le fait qu'elles sont des faits de civilisation, la sociologie durkheimienne de la connaissance, ou l'anthropologie comparative de Lévy-Bruhl, doivent alors renoncer à leur principe explicatif fondamental : *l'attribution d'une universalité aux catégories comprises comme faits de civilisation se paye au prix du reniement du principe de la dépendance, ou de la correspondance, entre les façons de penser et les types sociaux*.

*

Troisièmement, enfin, la compréhension des catégories comme faits de civilisation se fonde sur la négation même du caractère *social* des représentations collectives, ou, plus précisément, du rôle joué par les *sociétés* dans l'élaboration de leur contenu.

De deux choses l'une, en effet : ou bien les faits de civilisation résultent de l'*internationalisation* de faits sociaux nationaux, ou bien, les faits sociaux nationaux résultent de la *particularisation* de faits de civilisation. Si le mouvement va, pour ainsi dire, de bas en haut (internationalisation), les catégories ne peuvent pas être considérées comme *universelles* : l'usage s'en est seulement *généralisé* – les sociétés s'empruntant les unes aux autres certaines représentations collectives. En revanche, si le mouvement va de haut en bas (particularisation), les catégories peuvent être considérées comme étant (plus ou moins) *universelles*, et non plus seulement comme le produit d'une généralisation.

Sur la question de savoir si les faits de civilisation résultent de l'internationalisation des faits sociaux nationaux, ou si les seconds résultent de la particularisation des premiers – les durkheimiens, manifestement, hésitent.

D'un côté, la première solution semble la plus convaincante, car l'on conçoit mal que des faits de civilisation puissent exister indépendamment, et antérieurement aux sociétés qui fournissent aux civilisations les sols et les populations. Mauss semble partisan de la thèse de l'*internationalisation* :

[1558] La correspondance postulée par les durkheimiens entre les types sociaux et les mentalités, que Lévi-Strauss critiquait déjà (cf. sa remise en cause du « primat du social sur l'intellect », in *TA*, p.121), est également rejetée par Descola, au profit d'une explication *intellectuelle* des différences dans les manières de se représenter le monde : « les différentes formes combinées de l'identification et de la relation suffisent à rendre compte des principes de base de la plupart des ontologies et des cosmologies connues » (Descola, *Par-delà nature et culture*, p.208). – L' « identification » désigne le schème par lequel l'individu établit des ressemblances et des différences entre lui et les autres existants ; la « relation » désigne les rapports qu'il entretient avec ceux-ci. Sur la base de la combinaison de ces deux schèmes, Descola distingue quatre types d' « ontologie » (*i.e.* de « systèmes de propriétés des existants », *ibid.*, p.220) auxquelles sont liées quatre types de « cosmologie » (*i.e.* de « modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité », *ibid.*). Cf. les tableaux récapitulatifs qu'il dresse dans son livre (*ibid.*, p.221 et p.403).

certains faits sociaux, écrit-il, « dépassent *d'eux-mêmes* pour ainsi dire, les limites d'une société donnée, limites d'ailleurs elles-mêmes souvent difficiles à terminer »[1559]. De même, Durkheim explique l'universalité des concepts et des lois de la logique par leur internationalisation. C'est donc de la société que naissent les concepts et les lois de la logique ; ils deviennent *ensuite* et *progressivement* internationaux, ou civilisationnels – c'est-à-dire qu'ils progressent vers une certaine universalité :

> « Si la pensée logique tend de plus en plus à se débarrasser des éléments subjectifs et personnels qu'elle charrie encore à l'origine (…), c'est (…) parce qu'une vie sociale d'un genre nouveau s'est de plus en plus développée. Il s'agit de cette vie internationale qui a déjà pour effet d'universaliser les croyances religieuses. À mesure qu'elle s'étend, l'horizon collectif s'élargit ; la société cesse d'apparaître comme le tout par excellence, pour devenir la partie d'un tout beaucoup plus vaste, aux frontières indéterminées et susceptibles de reculer indéfiniment. Par suite (…), l'organisation logique se différencie de l'organisation sociale et devient autonome. »[1560]

Mais d'un autre côté, les durkheimiens soutiennent, à l'inverse, que les faits sociaux nationaux résultent de la *particularisation* des faits de civilisation. Ainsi Mauss affirme-t-il que c'est « sur un fond de phénomènes internationaux que se détachent les sociétés. C'est sur des fonds de civilisations que les sociétés se singularisent, se créent leurs idiosyncrasies, leurs caractères individuels. »[1561] Durkheim développe une approche similaire des faits de civilisation : retraçant, dans l'*Évolution pédagogique en France*, l'histoire de la civilisation européenne, il décrit l'Europe, de l'époque carolingienne jusqu'au XVIe siècle, comme une *civilisation sans sociétés* – du moins sans sociétés fortement constituées et différenciées[1562]. Les sociétés n'avaient alors pas de « civilisation propre » ou « nationale » ; c'est le christianisme qui leur servait de « civilisation commune »[1563]. Les moines, les clercs, les professeurs circulaient comme s'il n'y avait pas de frontières, et « cette espèce de cosmopolitisme du monde chrétien »[1564] explique qu'une civilisation commune à toute l'Europe ait pu naître.

Sous ce rapport, l'universalité dont Durkheim et Mauss dotent les catégories s'explique par l'origine civilisationnelle de celles-ci : les faits de civilisation précèdent, logiquement et chronologiquement, les faits sociaux *particuliers*, qui les *particularisent*. Les différences

---

[1559] Mauss, ''Les civilisations, éléments et formes'' (1929), in *Œuvres 2*, p.459 ; nous soulignons.

[1560] *FEVR*, p.634-635.

[1561] Mauss, *ibid*., p.462.

[1562] Cf. Durkheim, *EPF*, p.199 : « [alors] qu'il n'y avait au Moyen Age qu'une Europe, qu'un monde chrétien, un et homogène, de grandes individualités collectives existent maintenant [*sc*. au XVIe siècle], qui ont leur physionomie intellectuelle et morale. »

[1563] *Ibid*., p.49.

[1564] *Ibid*., p.80 ; cf. également p.101.

morphologiques et physiologiques que l'on constate entre les sociétés européennes ne contredisent pas le fait que les catégories soient universelles, en cela qu'elles leur sont communes : leurs différences ne résultent jamais que d'un processus de différenciation, à partir d'un fond commun de civilisation.

Par conséquent, *l'attribution d'une universalité aux catégories comprises comme faits de civilisation se paye au prix du reniement du principe selon lequel les catégories ont une origine sociale, et que c'est la société qui leur sert de modèle*.

*

L'universalité que Kant attribue aux catégories, et, plus généralement, aux conditions de la pensée, est donc problématique, dès lors que l'anthropologie l'explique par le civilisationnel.

2.3. L'universel hors-sol

Les civilisations *généralisent*-elles certaines manières socialisées de penser ou d'agir – leur conférant ainsi une généralité dont l'extension ne sera pourtant jamais égale à celle de l'universalité, inatteignable par cette voie-là ? Ou bien les sociétés *particularisent*-elles certaines manières civilisationnelles de penser ou d'agir – approche qui permet de concevoir l'universel comme étant autre chose que le produit d'une généralisation, mais qui borne malgré tout cet universel – universel qui n'en est donc pas réellement un ?

Ce dilemme provient de ce que l'universel est rattaché, par les anthropologues d'obédience durkheimienne, à un groupe social – à une société, à une civilisation, etc. « Une des règles que nous suivons ici est, tout en étudiant les phénomènes sociaux en eux-mêmes et pour eux-mêmes, *de ne pas les laisser en l'air…* »[1565].

Pour échapper à ce dilemme, il semble alors nécessaire de délier l'universel du civilisationnel : il faut considérer l'universalité comme une *universalité hors-sol*. Les sociétés ne particularisent pas des faits de civilisation, pas plus que les civilisations ne généralisent des faits de société. Mais sociétés et civilisations particularisent, c'est-à-dire *actualisent*, des possibles inconscients dont le répertoire est universel. Telle est la solution avancée par Lévi-Strauss :

> « En faisant l'inventaire de toutes les coutumes observées, de toutes celles imaginées dans les mythes, celles aussi évoquées dans les jeux des enfants et des adultes, les rêves des

[1565] Durkheim et Mauss, ''Note sur la notion de civilisation'', in Mauss, *Œuvres 2*, p.451 ; nous soulignons. – Ne pas laisser les phénomènes sociaux « en l'air » est une condition essentielle pour en faire la science : dans *Les Règles de la méthode sociologique*, Durkheim explique que « *considérer les faits sociaux comme des choses* », c'est considérer comme illusoire l'impression causée par les faits sociaux « de ne tenir à rien et de flotter dans le vide » (*RMS*, p.119).

> individus sains ou malades et les conduites psycho-pathologiques, on parviendrait à dresser une sorte de tableau périodique comme celui des éléments chimiques, où toutes les coutumes réelles ou simplement possibles apparaîtraient groupées en familles, et où nous n'aurions plus qu'à reconnaître celles que les sociétés ont effectivement adoptées. »[1566]

L'universalité, telle que la thématise l'anthropologie structurale, diffère *et* de l'universalité des durkheimiens, *et* de l'universalité kantienne. Elle est hors-sol, c'est-à-dire qu'elle ne fleurit pas sur le terreau d'une société ou d'une civilisation : en cela, elle est une authentique universalité, puisqu'elle n'a pas de bornes.

Mais si cette universalité est hors-sol, elle n'est pas, pour autant, nulle part : elle est une propriété interne à la nature de cette *chose* que Lévi-Strauss appelle « esprit ». L'universalité est immanente à l'esprit, considéré comme une chose parmi les choses. C'est « l'universalité de la nature humaine »[1567] – la « nature humaine » n'étant pas un concept abstrait. La nature humaine est une nature – une partie de la nature obéissant aux mêmes lois, universelles et nécessaires, que les éléments de la nature.

*

Considérée ainsi, l'universalité de l'anthropologie structurale n'est pas la même que celle de Kant. Elle est dans la matière : l'universalisme de Lévi-Strauss est un « universalisme plein », par opposition à l' « universalisme vide » de Kant[1568]. L'universalité n'est pas posée *a priori*, mais découverte comme un fait. Il ne s'agit pas de l'universalité des conditions de la pensée, mais de l'universalité des conditions *possibles* de la pensée. Elle n'est pas démontrée par une ‘‘déduction transcendantale’’, mais obtenue par la compilation et la comparaison des travaux des ethnographes. Elle n'est donc pas gravée dans le marbre d'une *table* des catégories, mais inventoriée dans un *tableau* comparable au tableau périodique des chimistes[1569].

Si donc nous devions résumer en quelques mots ce qu'il advient du transcendantal lorsqu'il est regardé à travers le prisme de l'anthropologie structurale, nous dirions ceci : la *table* kantienne des

---

[1566] *TT*, p.205.

[1567] *AS II*, p.35.

[1568] Nous empruntons ces termes à Renaut : Kant « ouvre l'humain (…) à la véritable universalité (qui n'est pas une universalité pleine, au sens de celle qui consisterait dans le partage d'une essence ou d'une nature, mais doit se penser au contraire comme une universalité vide) » (*Kant aujourd'hui*, p.352). « Universalisme vide », au sens où l'homme n'est en rien définissable ou déterminable par sa nature, mais seulement par ce qu'il fait de lui-même. L'homme « n'est que ce que l'éducation fait de lui » (Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Introduction, tr.fr., p.98).

[1569] Remarque inspirée à Lévi-Strauss par les développements de la phonologie structurale, laquelle pourrait obtenir « une sorte de tableau périodique des structures linguistiques, comparable à celui des éléments dont la chimie moderne est redevable à Mendeleïev » (*AS*, p.73).

catégories – table exhaustive de concepts *a priori*, purs, universels, nécessaires, invariables, fixes – devient un *tableau* des concepts – *a posteriori*, impurs, variables, changeants – que l'esprit produit sous le coup de lois dont l'universalité ne se découvre qu'*a posteriori*, par l'observation d'*invariances*. *Au prisme de l'anthropologie, une table devient un tableau*.

*

Les anthropologues français ont donc proposé plusieurs solutions très différentes, et plus ou moins convaincantes, au problème de l'universalité. Ces divergences sont loin d'être les seules.

Prenons alors, pour terminer, un peu de hauteur, en nous posant la question suivante : qu'est-ce qui fait *l'unité du champ de l'anthropologie française*, quand les théories des anthropologues français présentent entre elles autant de divergences ?

3. Unité du champ de l'anthropologie française

Dans la troisième partie de notre travail, nous avons décrit l'anthropologie française comme un « champ », au sens bourdieusien du terme. Nous l'avons décrite comme *un* champ ; or, dans quelle mesure est-on fondé à lui attribuer une telle unité ?

Ce ne peut être pour la simple raison que les anthropologues français sont français et écrivent, la plupart du temps, en français ; c'est là une condition nécessaire, mais non suffisante. Ce n'est pas non plus parce qu'ils appartiendraient à une même école, ou parce qu'ils revendiqueraient entre leurs œuvres une continuité : nous avons relevé, par exemple, que Lévi-Strauss s'est d'abord trouvé « en état d'insurrection ouverte contre Durkheim »[1570], et *a fortiori*, pour d'autres raisons, contre Lévy-Bruhl.

Les divergences entre les anthropologues français sont nombreuses et profondes. Divergences entre les « anthropologues kantiens » (Durkheim et Lévi-Strauss notamment) et les anthropologues anti-kantiens (Lévy-Bruhl). Divergences entre les anthropologues conventionnalistes (Mauss, notamment) et ceux qui combattent la thèse de l'arbitraire des phénomènes culturels (Lévi-Strauss et Durkheim). Divergences, enfin, quant à la manière de concevoir l'universalité et la nécessité des catégories.

Or, tous ces désaccords présupposent un accord sur les sujets de désaccords. Nous avons notamment soutenu que les anthropologues français se montrent d'accord sur le fait que *le rapport entre le continu et le discontinu* constitue un sujet d'accord – ou de désaccord – majeur. C'est cet accord au sujet des points d'accord ou de désaccord qui, d'une part, fait l'unité du champ de l'anthropologie française.

[1570] *TT*, p.63.

D'autre part, les divergences entre les anthropologues français se jouent dans l'enceinte du champ de l'anthropologie ; mais dès lors que les anthropologues sortent de leur champ disciplinaire, pour livrer bataille, par exemple, contre les philosophes, ils font bloc. Cette adversité, qui peut prendre la forme d'une lutte aux frontières, consolide l'unité du champ de l'anthropologie française, même s'ils s'y livrent une guerre interne. Pour illustrer ce point, nous citons Mauss, qui s'adresse à des philosophes, auxquels il expose les raisons de ses désaccords avec les théories de Lévy-Bruhl :

> « Je remercie la *Société de philosophie* de l'honneur qu'elle m'a fait de m'avoir admis parmi ses membres. Peut-être me le fait-elle déjà payer en se donnant tout de suite le spectacle de deux sociologues se dévorant l'un l'autre. Cependant, de même que les chiens esquimaux se combattent vigoureusement à l'intérieur du ''pack'', de l'attelage, mais sont fort méchants pour les chiens étrangers à la meute, de même il faut prendre garde que les sociologues pourraient faire front, et fortement, contre les philosophes. »[1571]

Union sacrée des anthropologues, même s'ils ne sont pas d'accord entre eux, contre les philosophes, qui fait l'*unité* du champ de l'anthropologie française.

Le ton de Mauss est martial. La guerre entre les anthropologues et les philosophes est une guerre de terrain : les philosophes s'ingèrent dans les affaires des anthropologues, franchissent illégitimement la frontière entre leur discipline et la leur. Mais les anthropologues observent la même attitude : menacés d'être phagocytés par la philosophie, ils menacent à leur tour de la phagocyter :

> « J'irai même jusqu'à dire que l'anthropologie complète pourrait remplacer la philosophie, car elle comprendrait précisément cette histoire de l'esprit humain que la philosophie *suppose*. »[1572]

*

La philosophie en général, et Kant en particulier, *supposent*, seulement, ce que l'anthropologie, quant à elle, veut *décrire* précisément.

Du point de vue des anthropologues, en effet, Kant *suppose* l'universalité et la nécessité des catégories ; il *suppose* que les catégories sont « de cette espèce et de ce nombre »[1573] ; il *suppose* que les conditions de la représentation sont *a priori* ; il *suppose* qu'une distance infranchissable sépare le donné de l'ordonné. Les anthropologues ne veulent pas de cette universalité kantienne, « hypothétique et virtuelle »[1574] ; ils ne veulent pas de cette nécessité kantienne, hypothétique et virtuelle ; ils veulent les

---

[1571] ''Mentalité primitive et participation'' (1923), in Mauss, *Œuvres 2*, p.125-126.

[1572] Mauss, *ibid*., p.127-128 ; nous soulignons.

[1573] *CRP*, B145-146.

[1574] Lévi-Strauss, *CC*, p.19.

penser concrètement, en observant les faits ethnographiques, tout comme ils veulent théoriser la diversité concrète des conséquences du principe kantien de la distance entre le donné et l'ordonné. En un mot, ils envisagent le transcendantal kantien au prisme de l'anthropologie. Ce prisme ne laisse jamais intact le transcendantal ; et le prisme des anthropologues que nous avons qualifiés de « kantiens » réfracte le transcendantal autrement que celui des anthropologues « non kantiens » ou « anti-kantiens ».

In fine, le *spectre du kantisme*, dont nous parlions au tout début de l'introduction de ce travail, est à entendre au double sens du mot « spectre ». D'une part, comme la présence d'une espèce de fantôme que l'anthropologie française chasse, mais qui continue de la hanter. D'autre part, comme une image produite par la décomposition du kantisme, opérée par le prisme de l'anthropologie. Cette diffraction du kantisme par le prisme de l'anthropologie rend le kantisme méconnaissable : le spectre du kantisme ne ressemble pas au kantisme, dont il n'est pas l'image fidèle – mais spectrale et déformée. Après tout, c'est bien cela qu'est un spectre : non pas seulement le témoin d'un vivant passé, mais aussi le *revenant*, c'est-à-dire ce qui vient *de nouveau*[1575]. Chassé du champ de l'anthropologie, le spectre de Kant revient de nouveau – « de nouveau » au sens de la répétition, du retour insistant d'une présence dont on cherche à se défaire, et « de nouveau » au sens de la différence, ou du renouveau. *Réfraction* et *réfection* du transcendantal, au prisme de l'anthropologie.

[1575] Comme l'écrit Derrida, « [le] propre du spectre, s'il y en a, c'est qu'on ne sait pas s'il témoigne en revenant d'un vivant passé ou d'un vivant futur… » (*Spectres de Marx*, p.162).

BIBLIOGRAPHIE

CORPUS PRIMAIRE

KANT

– *Dissertation de 1770* (1770), tr.fr. A. Pelletier, Paris, Vrin, 2007

– *Des différentes races humaines* (1775), in Kant, *Opuscules sur l'histoire*, tr.fr. S. Piobetta, Paris, Flammarion, 2014

– *Critique de la raison pure* (1781 ; 2de éd. 1787), tr.fr. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980

– *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783), tr.fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1993

– *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784), in Kant, *Opuscules sur l'histoire*, tr.fr. S. Piobetta, Paris, Flammarion, 2014

– ''De l'illégitimité de la contrefaçon des livres'' (1785) in Kant, *Vers la paix perpétuelle*, tr.fr. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 2006

– ''Que signifie : s'orienter dans la pensée ?'' (1786), in Kant, *Vers la paix perpétuelle*, tr.fr. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 2006

– *Critique de la raison pratique* (1788), tr.fr. J.-P. Fussler, Paris, Flammarion, 2003

– *Critique de la faculté de juger* (1790), tr.fr. A. Renaut, Paris, Aubier, 1995

– *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (1798), tr.fr. M. Foucault, Paris, Vrin, 2017

– *Logique* (1800), tr.fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2007

– *Réflexions sur l'éducation* (1803), tr.fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2004

– *Vers la paix perpétuelle*, tr.fr. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 2006

– *Opuscules sur l'histoire*, tr.fr. S. Piobetta, Paris, Flammarion, 2014

DURKHEIM

– *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF,1930

– *Les Règles de la méthode sociologique* (1895), Paris, PUF, 1999

– *Le Suicide* (1897), Paris, PUF, 1930

– *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 1960

– *Éducation et sociologie* (1922), Paris, PUF, 1995

– *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1924

– *L'Éducation morale* (1925), Paris, PUF, 1992

– *L'Évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1938

– *Journal sociologique*, Introduction de J. Duvignaud, Paris, PUF, 1969

– *Textes 1. « Éléments d'une théorie sociale »*, Présentation de V. Karady, Paris, Minuit, 1975

– *Textes 2. « Religion, morale, anomie »*, Présentation de V. Karady, Paris, Minuit, 1975

– *Textes 3. « Fonctions sociales et institutions »*, Présentation de V. Karady, Paris, Minuit, 1975

DURKHEIM ET MAUSS

– ''De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives'' (1903), in Mauss, *Œuvres 2. « Représentations collectives et diversité des civilisations »*, Présentation de V. Karady, Paris, Minuit, 1974, p.13-89

MAUSS

– *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950

– *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1967 (réimpression 2002)

– *Œuvres 1. « Les fonctions sociales du sacré »*, Présentation de V. Karady, Paris, Minuit, 1968

– *Œuvres 2. « Représentations collectives et diversité des civilisations »*, Présentation de V. Karady, Paris, Minuit, 1974

– *Œuvres 3. « Cohésion sociale et divisions de la sociologie »*, Présentation de V. Karady, Paris, Minuit, 1969

MAUSS ET HUBERT

– ‘‘Esquisse d’une théorie générale de la magie’’ (1902), in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p.1-141

LÉVY-BRUHL

– *L’Idée de responsabilité*, Paris, Hachette, 1884

– *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Félix Alcan, 1910

– *La mentalité primitive* (1922), Paris, Flammarion, 2010

– *L’âme primitive* (1927), Paris, PUF, 1996

– *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), Paris, PUF, 1963

– *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, Félix Alcan, 1935

– *L’expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938), Paris, Dunod, 2014

– *Carnets* (1949), Paris, PUF, 1998

LÉVI-STRAUSS

– *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), Paris, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 2017

– « Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss », in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950

– *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955

– *Anthropologie structurale* (1958), Paris, Plon, 1974

– *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962

– *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962

– *Mythologiques*, t. I : *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964

– *Mythologiques*, t. II : *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1967

– *Mythologiques*, t. III : *L'Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968

– *Mythologiques*, t. IV : *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971

– *Anthropologie structurale deux* (1973), Paris, Plon, 1996

– *La Voie des masques* (1975), Paris, Pocket, 2004

– *Le Regard Eloigné*, Paris, Plon, 1983

– *Paroles données*, Paris, Plon, 1984

– *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985

– *Histoire de Lynx*, Paris, Pocket, 1991

CORPUS SECONDAIRE :

ALLEN N.J., *Categories and Classifications. Maussian Reflections on the Social*, New York, Berghahn Books, 2000

ALTHABE G., FABRE D., LENCLUD G., *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996

AMAT M., MAIGNÉ C., *Philosophie de la culture. Formes de vie, valeurs, symboles. Textes réunis par M. Amat et C. Maigné*, Paris, Vrin, 2021

ARISTOTE, *Catégories*, tr.fr. Ildefonse F. et Lallot J., Paris, Seuil, 2002

– *Seconds Analytiques*, tr.fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 2012

ARON R., *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973

AUBENQUE P., *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962

AUSTIN J. L., *Quand dire, c'est faire*, tr.fr. G. Lane, Paris, Seuil, 1970

BANDINI A., *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*, Paris, PUF, 2012

BAZIN J., *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008

BENIT B., *Deleuze. La pensée sans image*, Thèse soutenue à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2017

BENVENISTE É., *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Gallimard, 1966

BENOIST J., '' « Le mythe du donné » et les avatars du kantisme analytique'', *Revue de métaphysique et de morale*, 2004/4 n°44, p.511-529, Paris, PUF

– ''Mythe du donné, mythe de la pensée'', *Revue de métaphysique et de morale* 2012/4 n°103, p.515-531, Paris, PUF

– ''Anthropo-logique et nécessité *a posteriori*'', *Fenomenologia e società*, 2008, p. 18-38, [consultation en ligne, avec numérotation des pages de 1 à 23]

BENSA A., *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 2006

BERGER P. et LUCKMANN Th., *La Construction sociale de la réalité*, tr.fr. P. Taminiaux, Paris, Armand Colin, 2014

BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, PUF, 1927

– *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932

BERTHELOT J.-M., *1895. Durkheim. L'avènement de la sociologie scientifique*, Presses universitaires du Midi, 1995

BLOCH M., *L'Anthropologie et le défi du cognitif*, Paris, Odile Jacob, 2013

BORLANDI M., ''Durkheim et la psychologie'', in BOUDON (dir.), *Durkheim fut-il durkheimien ?*, Paris, Armand Colin, 2011, p.55-80

BORLANDI M. et MUCCHIELLI L. (dir.), *La Sociologie et sa méthode. Les* Règles *de Durkheim un siècle après*, Paris, L'Harmattan, 1995

BOUDON R. (dir.), *Durkheim fut-il durkheimien ?*, Paris, Armand Colin, 2011

BOURDEAU M. et CHAZEL F., *Auguste Comte et l'idée de science de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2002

BOURDIEU P., *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979

– *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980

– *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984

– *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000

– *Science de la science et réflexivité. Cours au Collège de France (2000-2001)*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2001

– *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003

– *Sociologie générale I. Cours au Collège de France (1981-1983)*, Paris, Seuil, 2015

BOURIAU C., *Le « Comme si ». Kant, Vaihinger et le fictionalisme*, Paris, Cerf, 2013

BOUTROUX É., *De la Contingence des lois de la nature* (1874), Paris, Félix Alcan, 1921

– *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines. Cours de M. Émile Boutroux professé à la Sorbonne en 1892-1893* , Paris, Félix Alcan, 1895

– *La Philosophie de Kant. Cours de M. Émile Boutroux professé à la Sorbonne en 1896-1897*, Paris, Vrin, 1968

– *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Flammarion, 1947

BOUVERESSE J., *La Force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Paris, Minuit, 1987

BRAVERMAN Ch., *Kant, épistémologue français du XIXème siècle*, Paris, Garnier, 2020

BRENNER A., *Les Origines françaises de la philosophie des sciences*, Paris, PUF, 2003

BRUNSCHVICG L., *Les Étapes de la Philosophie mathématique*, Paris, Félix Alcan, 1912

CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950

– *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1967

CANDEA M., ''De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale'', tr.fr. F. Lemonde, *L'Homme*, 218, 2016, p.183-218

CAPEILLÈRES F., ''Généalogie d'un néokantisme français à propos d'Émile Boutroux'', Revue de Métaphysique et de Morale, n°3, juillet-septembre 1998, p.405-442

CARNAP R., *La Construction logique du monde*, tr.fr. Th. Rivain et É. Schwartz, Paris, Vrin, 2002

CAVAILLÈS J., *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 2008

CAVELL S., *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, tr.fr. Ch. Fournier et S. Laugier, Paris, Gallimard, 2009

CHANGEUX J.-P. (dir.), *La Vie des formes et les formes de la vie*, Paris, Odile Jacob, 2012

CHARBONNIER P., *La Fin d'un grand partage. Nature et société, de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS Éditions, 2015

CHÂTELET F. (dir.), *Histoire de la philosophie, tome VIII. Le XXe siècle*, Paris, Hachette, 1973

CHAUVIER S., ''Concevabilité et possibilité : Kant ou Kripke'', Les Études philosophiques, n°84, 2008, p.7-28

– *Qu'est-ce qu'un jeu ?*, Paris, Vrin, 2007

CHENET F.-X., *L'Assise de l'ontologie critique. L'Esthétique transcendantale*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1994

CHERKAOUI M., *Naissance d'une science sociale. La sociologie selon Durkheim*, Genève, Droz, 1998

CLASTRES P., *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 2011

COLLINS S., ''Remarques sur l'origine philosophique des catégories chez Mauss et Durkheim'', in FRADIN B., QUÉRÉ L. et WIDMER J., *L'Enquête sur les catégories*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1994

COMTE A., *Cours de philosophie positive* (1830-1842), Paris, Hermann, 2t., 1975

– ''Discours sur l'esprit positif'' (1844) in *Philosophie des sciences.* Présentation, choix de textes et notes par Juliette Grange, Paris, Gallimard, 1996, p.127-225

– *Système de politique positive* (1851-1854), Paris, Anthropos, 4vol., 1970

– *Correspondance générale*, vol.1, Paris, Vrin, 1973

CROCCO G., ‘‘Méthode structurale et systèmes philosophiques’’, Revue de Métaphysique et de Morale, 2005/1, n°45, p.69-88

DE LARA Ph., *Le Rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses, 2005

DÉLÉAGE P., *Lettres mortes. Essai d'anthropologie inversée*, Paris, Fayard, 2017

– *L'autre-mental. Figures de l'anthropologue en écrivain de science-fiction*, Paris, La Découverte, 2020

DELEUZE G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968

– *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969

– *Nietzsche et la philosophie* (1962), Paris, PUF, 1994

– ‘‘À quoi reconnaît-on le structuralisme ?’’, in Châtelet F., *Histoire de la philosophie, tome VIII. Le XXe siècle*, Paris, Hachette, 1973, p.299-335

DELIÈGE R., *Une histoire de l'anthropologie. Écoles, auteurs, théories*, Paris, Seuil, 2013

DELRUELLE E., *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1989

DEPREZ S., *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, Rennes, PUR, 2010

DERRIDA J., *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967

– *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991

– *Spectres de Marx*, Galilée, 1993

DESCOLA Ph., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005

– ‘‘Formes naturelles et classifications symboliques’’, in CHANGEUX J.-P. (dir.), *La Vie des formes et les formes de la vie*, Paris, Odile Jacob, 2012, p.67-90

– ‘‘Les deux natures de Lévi-Strauss’’, in IZARD M. (dir.), *Lévi-Strauss*, *Cahiers de l'Herne*, réédition partielle, Paris, Flammarion, 2014, p.261-286

– *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2017

DESCOMBES V., *La Denrée mentale*, Paris, Minuit, 1995

– *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996

– *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013

– *Le parler de soi*, Paris, Gallimard, 2014

DÉSVEAUX E., *Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine*, Paris, Aux lieux d'être, 2007

DOSSE F., *Histoire du structuralisme*, t.1 : *Le Champ du signe*, Paris, Le Livre de Poche, 1995

DOUGLAS M., *Comment pensent les institutions*, tr.fr. A. Abeillé, Paris, La Découverte, 2004

DUHEM P., *La Théorie physique, son objet, sa structure* (1906), Paris, Vrin, 2007

DUMONT J.-P., *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991

DUMONT L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983

DURKHEIM É. and MAUSS M., *Primitive Classification*, tr.br. by R. Needham, London, Cohen & West Limited, 1963

EHRSAM R., *Le Problème du langage chez Kant*, Paris, Vrin, 2016

ELIADE M., *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965

ENGEL P., *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard, 1996

EVANS-PRITCHARD E.E., *Des Théories sur la religion des primitifs*, tr.fr. M. Matignon, Paris, Payot, 2001

FABIAN J., *Le Temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, tr.fr. E. Henry-Bossonney et B. Müller, Toulouse, Anacharsis, 2006

FABIANI J.-L., *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988

FEDI L., *Le Problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, Paris, L'Harmattan, 1998

– *Kant, une passion française 1795-1940*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2018

FERRARIS M., *Goodbye Kant !, ce qu'il reste aujourd'hui de la Critique de la raison pure*, tr.fr. J.-P. Cometti, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'éclat, 2009

FICHANT M., ''Espace esthétique et espace géométrique chez Kant'', Revue de Métaphysique et de Morale, 2004/4, n°44, p.530-550

FŒSSEL M., *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS Éditions, 2008

FONDANE B., *Lévy-Bruhl ou le métaphysicien malgré lui*, Éditions de l'éclat, 2019

FORTINO M., ''Kant et la question des fondements de la géométrie dans la doctrine conventionnaliste'', in GRAPOTTE S., LEQUAN M. et RUFFING M., *Kant et les sciences. Un dialogue philosophique avec la pluralité des savoirs*, Paris, Vrin, 2011, p. 97-105

FOUCAULT M., *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966

– *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969

– *Dits et Écrits, I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001

– *Dits et Écrits, II.1976-1988*, Paris, Gallimard, 2017

– ‘‘Introduction à l’*Anthropologie*’’ in KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr.fr. M. Foucault, Paris, Vrin, 2008

FOURNIER M., *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994

– *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard, 2007

FRADIN B., QUÉRÉ L. et WIDMER J. (dir.), *L’Enquête sur les catégories*, Paris, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 1994

FRAZER J. G., *Le Rameau d’or* (1911-1915), vol.1 : *Le Roi magicien dans la société primitive* ; *Tabou et les périls de l’âme*, tr.fr. N. Belmont et M. Izard, Paris, Robert Laffont, 1984

GEERTZ C., *The Interpretation of Cultures*, New-York, Basic Books, Inc., 1973

– *Savoir local, savoir global*. *Les lieux du savoir*, tr.fr. D. Paulme, Paris, PUF, 1986

GENETTE G., *Seuils*, Paris, Seuil, 1987

GODELIER M., *Lévi-Strauss*, Paris, Seuil, 2013

GOODY J., *La Raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*, tr.fr. J. Bazin et A. Bensa, Paris, Minuit, 1979

– *Pouvoirs et savoirs de l’écrit*, tr.fr. C. Maniez, Paris, La Dispute, 2007

GRANDJEAN A., *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin, 2009

– *La Philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 2016

GRAPOTTE S., LEQUAN M. et RUFFING M. (dir.), *Kant et les sciences. Un dialogue philosophique avec la pluralité des savoirs*, Paris, Vrin, 2011

GURVITCH G., *Les Cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF, 1966

– ‘‘Le Problème de la conscience collective dans la sociologie de Durkheim’’, in *La Vocation actuelle de la sociologie*, t. II, Paris, PUF, 1969

HALBWACHS M., *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris, PUF, 1952

– *Morphologie sociale* (1938), Paris, Armand Colin, 1970

– *La Mémoire collective* (1950), Paris, Albin Michel, 1997

– *La Psychologie collective*, Paris, Flammarion, 2015

HAMELIN O., *Le Système d’Aristote*, Paris, Félix Alcan, 1920

– *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925

HEGEL G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, tr.fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2012

HEIDEGGER M., *Kant et le problème de la métaphysique*, tr.fr. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953

HÉNAFF M., *Claude Lévi-Strauss et l’anthropologie structurale*, Paris, Belfond, 1991

HIRSCH M., *Le Temps des sociétés. D’Émile Durkheim à Marc Bloch*, Paris, Éditions EHESS, 2016

HUIZINGA J., *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, tr.fr. C. Seresia, Paris, Gallimard, 1951

HUME D., *Traité de la nature humaine, Livre I. L’entendement* (1739), tr.fr. Ph. Baranger et Ph. Saltel, Paris, Flammarion, 1995

– *Traité de la nature humaine, Livre III. La morale* (1740), tr.fr. Ph. Saltel, Paris, Flammarion, 1993

– *Enquête sur l’entendement humain* (1748), tr.fr. A. Leroy, Paris, Flammarion, 2006

ILDEFONSE F., LALLOT J., ‘‘Présentation, traduction et commentaires’’ in ARISTOTE, *Catégories*, Paris, Seuil, 2002

ISAMBERT F. A., ‘‘De la définition, réflexions sur la stratégie durkheimienne de détermination de l’objet’’, *Année sociologique*, 32, 1982, p.163-192

IZARD M. (dir.), *Lévi-Strauss*, *Cahiers de l’Herne*, réédition partielle, Paris, Flammarion, 2014

JAKOBSON R., *Essais de linguistique générale I. Les fondations du langage*, tr.fr. N. Ruwet, Paris, Minuit, 1963

– ‘‘Principes de phonologie historique’’, in TROUBETZKOY N. S., *Principes de phonologie*, tr.fr. J. Cantineau, Paris, Klincksieck, 1964, p.315-341

– *Essais de linguistique générale II. Rapports internes et externes du langage*, Paris, Minuit, 1973

– *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, Minuit, 1976

– *La Charpente phonique du langage*, tr.fr. A. Kihm, Paris, Minuit, 1980

JAKOBSON R., LÉVI-STRAUSS C., *Correspondance 1942-1982*, Paris, Seuil, 2018

JOUSSE M., *L’Anthropologie du Geste*, Paris, Gallimard, 1974

KAMBOUCHNER D., ‘‘Le règne de la réflexion. Lévi-Strauss et le problème du relativisme’’, in IZARD M. (dir.), *Lévi-Strauss*, *Cahiers de l’Herne*, réédition partielle, Paris, Flammarion, 2014, p.307-328

KARSENTI B., *L’Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997

– ‘‘Présentation’’, in LÉVY-BRUHL, *Carnets*, Paris, PUF, 1998, p. V-XXXVII

KECK F., *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, Paris, PUF, 2004

– ‘‘Fiction, folie, fétichisme. Claude Lévi-Strauss, entre Comte et la Comédie humaine’’, *L’Homme, Revue française d’anthropologie*, 2005, p.203-218

– *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, Paris, CNRS Éditions, 2008

– *Préparer l’imprévisible. Lévy-Bruhl et les sciences de la vigilance*, Paris, PUF, 2023

KECK F. et PLOUVIEZ M., *Le vocabulaire d’Émile Durkheim*, Paris, Ellipses, 2008

KOYRÉ A., *Du Monde clos à l’univers infini*, tr.fr. R. Tarr, Paris, Gallimard, 1973

KRIPKE S., *La Logique des noms propres*, tr.fr. P. Jacob et F. Recanati, Paris, Minuit, 1982

LAFONTAINE C., *L’empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004

LALANDE A., ‘‘Le langage philosophique et l’unité de la philosophie’’, in *Revue de métaphysique et de morale*, septembre 1898

LALANDE A. (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926

LEBRUN G., *Kant sans kantisme*, Paris, Fayard, 2009

LEENHARDT M., *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (1947), Paris, Gallimard, 1971

LEIBNIZ G., *Nouveaux essais sur l’entendement humain* (1765), Paris, Flammarion, 1990

LE JALLÉ É., ‘‘La convention : ce que Lewis doit (ou non) à Hume’’, Klesis, Revue philosophique, 2012 : 24, p.239-271

LENCLUD G., ‘‘Le grand partage ou la tentation ethnologique’’, in ALTHABE G., FABRE D., LENCLUD G., *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1996, p.14-34

LENTACKER A., *La Science des institutions impures. Bourdieu critique de Lévi-Strauss*, Paris, Éditions Raisons d'Agir, 2010

LEQUAN M., *La Philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001

LEVINAS E., ''Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine'' (1957), in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p.49-63

– ''La ruine de la représentation'' (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2006, p.173-188

LLOYD G., *Pour en finir avec les mentalités*, tr.fr. F. Regnot, Paris, La Découverte, 1996

LOCKE J., *Essai sur l'entendement humain* (1689), tr.fr. P. Coste, Paris, Librairie Générale Française, 2009

LONGUENESSE B., *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF, 1993

LOYER E., *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion, 2015

LUKES S., *Émile Durkheim. His Life and Work : A Historical and Critical Study*, London, Penguin Books, 1973

MAKOWIAK A., *Kant, l'imagination et la question de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009

MALABOU C., *Avant demain. Épigénèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014

MANIGLIER P., *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, Léo Scheer, 2006

MARTINET A., *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1991

MERLLIÉ D., ‘‘Durkheim, Lévy-Bruhl et la ‘‘pensée primitive’’ : quel différend ?’’, in *L’Année sociologique* 2012/2, vol.62, p.429-446

MICHAUD Y., *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983

MICHON P., *Marcel Mauss retrouvé. Origine de l’anthropologie du rythme*, Paris, Les Éditions Rhuthmos, 2010

MONTAIGNE M. de, *Essais II*, Paris, Gallimard, 2009

MOUNIN G., *Les Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963

– *Introduction à la sémiologie*, Paris, Minuit, 1970

MUCCHIELLI L., *La Découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Paris, La Découverte, 1998

NAMER G., *Court traité de sociologie de la connaissance*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985

NEEDHAM, ‘‘Introduction’’, in Durkheim & Mauss, *Primitive Classification*, tr.br. by R. Needham, London, Cohen & West Limited, 1963, p. viii-xxxii

NYE ‘‘The Boutroux Circle and Poincaré’s Conventionalism’’, Journal of the History of Ideas, Vol. 40, No. 1 (Jan. - Mar., 1979), p.107-120

PAOLETTI G., ‘‘Durkheim et le problème de l’objectivité : une lecture des *Formes élémentaires de la vie religieuse*’’, Revue française de sociologie, 2002, 43-3, p.437-459

– *Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social*, Paris, Garnier, 2012

PARODI D., ‘‘La critique des catégories kantiennes chez Charles Renouvier’’, *Revue de Métaphysique et de Morale*, T.12, n°3 (Mai 1904), p.605-620

– *La Philosophie contemporaine en France. Essai de classification des doctrines*, Paris, Félix Alcan, 1919

PATERNOTTE C., ‘‘Sens commun et connaissance commune’’, *Les Études philosophiques*, 2017/4, n°123, p.555-578

PAVEL Th., *Le Mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle*, Paris, Minuit, 1988

PETIT A., ‘‘De Comte à Durkheim : un héritage ambivalent’’, in BORLANDI M. et MUCHIELLI L. (dir.), *La Sociologie et sa méthode. Les* Règles *de Durkheim un siècle après*, Paris, L’Harmattan, 1995, p.49-71

– ‘‘Conflits et renouveau de la psychologie comtienne’’, in BOURDEAU M. et CHAZEL F., *Auguste Comte et l’idée de science de l’homme*, Paris, L’Harmattan, 2002, p.85-110

PHILONENKO A., *L’Œuvre de Kant I*, Paris, Vrin, 1996

PIAGET J., *Le Structuralisme*, Paris, PUF, 1968

PICKERING W.S.F. (éd.), *Durkheim and Representations*, London, Routledge, 2000

PINTO L., *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Albin Michel, 2002

POINCARÉ H., *La Science et l’hypothèse* (1902), Paris, Flammarion, 1968

– *La Valeur de la science* (1905), Paris, Flammarion, 1970

– *Dernières pensées*, Paris, Flammarion, 1913

PRADES J. A., *Persistance et métamorphose du sacré*, Paris, PUF, 1987

PROCHASSON C., « Philosopher au XXe siècle : Xavier Léon et l'invention du "système R2m" (1891-1902) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 98(1/2), 1993, p. 109-140

QUINE W.O., *Du point de vue logique* (1953), tr.fr. S. Laugier (dir.), Paris, Vrin, 2003

– *Le mot et la chose* (1960), tr.fr. J. Dopp et P. Gauchet, Paris, Flammarion, 1977

– *Les Voies du paradoxe et autres essais* (1976), tr.fr. S. Bozon et S. Plaud (dir.), Paris, Vrin, 2011

RAVAISSON F., *La Philosophie en France au XIXème siècle* (1867), in *De l'habitude*, Paris, Fayard, 1984, p.51-320

RAWLS A. W., *Epistemology and Practice. Durkheim's* The Elementary Forms of Religious Life, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

RECANATI F., *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, Paris, Gallimard, 2008

RENAUT A., *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1997

RENOUVIER Ch., *Essais de critique générale. Vol. 1. Traité de logique générale et de logique formelle* (1854-64), Paris, Armand Colin, 1912

– *Essais de critique générale. Vol.2. Traité de psychologie rationnelle* (1854-64), Paris, Armand Colin, 1912

– *Critique de la doctrine de Kant*, Paris, Félix Alcan, 1906

RICŒUR P., *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969

– *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986

RORTY R., *L'Homme spéculaire*, tr.fr. Th. Marchaisse, Paris, Seuil, 1990

SALMON G., *Les Structures de l'esprit*, Paris, PUF, 2013

– ''Foucault et la généalogie de la sociologie'', *Archives de philosophie*, 2016/1, Tome 79, p.79-102

SANCHEZ P., *La Rationalité des croyances magiques*, Paris, Droz, 2017

SAUSSURE F. DE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995

SCHLICK M., *Théorie générale de la connaissance* (1918), tr.fr. Ch. Bonnet, Paris, Gallimard, 2009

SCHMAUS W., *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge. Creating an Intellectual Niche*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994

– *Rethinking Durkheim and His Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

SPERBER D., *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974

STEDMAN JONES S., ''Representation in Durkheim's masters: Kant and Renouvier'', in PICKERING W.S.F. (ed.), *Durkheim and Representations*, London, Routledge, 2000, p.37-79

STOCZKOWSKI W., ''Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne. Un essai d'anthropologie réflexive'', *L'Homme*, 2007/2 (n°182), p.7-51

– *La Science sociale comme vision du monde. Émile Durkheim et le mirage du salut*, Paris, Gallimard, 2019

TORT P., *La Raison classificatoire*, Paris, Aubier, 1989

TROUBETZKOY N. S., *Principes de phonologie*, tr.fr. J. Cantineau, Paris, Klincksieck, 1964

TYLOR E., *Primitive culture*, vol.1, London, John Murray, 1871

VAN GENNEP A., *Les Rites de passage*, Paris, Émile Nourry, 1909

VERLEY X., *Poincaré ou le renouveau de la philosophie naturelle*, Paris, Les Belles Lettres, 2009

VIVEIROS DE CASTRO E., *Métaphysiques cannibales*, tr.fr. O. Bonilla, Paris, PUF, 2009

WAGNER H., ‘‘Principe de charité’’, in *Anthropopen, Le dictionnaire francophone d’anthropologie ancré dans le contemporain*, 2020

– ‘‘Indétermination de la traduction’’, *L’Encyclopédie philosophique*, 2021

WEBER F., *Brève histoire de l’anthropologie*, Paris, Flammarion, 2015

WINDELBAND W., ‘‘Philosophie de la culture et idéalisme transcendantal’’ (1910), in AMAT M. et MAIGNÉ C., *Philosophie de la culture. Formes de vie, valeurs, symboles*. *Textes réunis par M. Amat et C. Maigné*, Paris, Vrin, 2021, p. 107-124

WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), tr.fr., G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993

– *Recherches philosophiques* (1953), tr.fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris, Gallimard, 2004

WORMS F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004

– *La Philosophie en France au XXème siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009