

Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss

Le thème de la dissolution du sujet est un des grands thèmes du structuralisme des années soixante. Michel Foucault l'a repris dans les dernières pages des *Mots et les choses* sous le nom de « mort de l'homme », ouvrant le champ d'étude de la multiplicité des formes de vie, de travail et de langage, dont l'homme occidental moderne est seulement un pli singulier. Ce thème, qui reprend les attaques de Spinoza contre le finalisme, a une dimension éthique : la critique du sujet est la condition d'un rapport plus attentif et plus respectueux aux êtres et aux choses. Reste à comprendre en quoi, comme chez Spinoza, le geste négatif de la dissolution rend possible une prise de conscience positive. Lévi-Strauss s'est parfois référé au bouddhisme pour expliquer en quoi la dissolution du sujet, en tant qu'elle est la négation d'une illusion, ouvre comme tel à une véritable positivité – selon une version renouvelée de la dialectique où ce qui est nié à un niveau est affirmé à un autre niveau. Mais ces reprises du bouddhisme et de la dialectique restent extérieures à son œuvre, et il reste à comprendre comment, de l'intérieur du mouvement de pensée effectué par Lévi-Strauss, s'opère ce renversement de la négation.

Je montrerai que ce thème de la dissolution du sujet doit être lié chez Claude Lévi-Strauss à sa réflexion constante sur la nature, et plus précisément au thème, de plus en plus affirmé dans sa pensée, de la catastrophe écologique. Je voudrais également montrer que ce lien s'opère de deux façons différentes, dans *La pensée sauvage* et dans les *Mythologiques*, ouvrant à deux pensées possibles de la catastrophe écologique depuis la diversité des formes de la pensée sauvage. Qu'il n'y ait de sujet que comme catastrophe dans la nature, ou comme une discontinuité dans la continuité du donné, c'est une des intuitions les plus profondes de Lévi-Strauss¹ ; que cette existence catastrophique implique une responsabilité éthique et politique que l'on peut proprement appeler écologique, c'est une des leçons qu'il nous laisse à méditer, et dont le sens n'est pas stabilisé. On peut donc lier dissolution du sujet et catastrophe écologique de deux façons : soit en considérant l'apparition du sujet moderne comme une catastrophe, liée à d'autres catastrophes écologiques, soit en décrivant la dissolution comme une façon de répondre subjectivement à une catastrophe en cours². C'est du passage d'un sens à l'autre de l'expression « catastrophe écologique » qu'il sera question dans cette nouvelle méditation sur la dissolution du sujet. Car il faut bien à nouveau interroger le sens de la dissolution du sujet, non plus pour réaffirmer l'objectivité des sciences humaines contre une philosophie trop subjectiviste, mais pour faire face aux défis d'une catastrophe écologique qui caractérise de plus en plus notre présent³.

Si le thème de la dissolution du sujet est au cœur de *La pensée sauvage*, celui de la catastrophe écologique est au cœur de *Tristes tropiques*. Que les tropiques soient tristes, cela signifie que le monde ne tourne plus rond, qu'il n'est plus possible de passer de l'Ancien Monde au Nouveau Monde en traçant sur une ligne continue le déploiement d'une subjectivité conquérante. « Je hais les voyages et les explorateurs » : cette déclaration liminaire s'adresse moins aux anthropologues qu'aux conquérants qui promènent partout leur subjectivité en vue de la montrer au retour, dans leurs photographies de voyage, gonflée de

¹ Cf. L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*, Paris, Odile Jacob, 1998. Scubla éclaire la « formule canonique du mythe » de Lévi-Strauss par la « théorie des catastrophes » de Thom.

² La fameuse distinction entre sociétés froides et sociétés chaudes, tant critiquée parce qu'elle supposait des sociétés sans histoire, est réévaluée par Lévi-Strauss dans un texte paru en 1998 comme une différence entre « les attitudes subjectives que les sociétés adoptent vis-à-vis de l'histoire » (« Retours en arrière » in *Les temps modernes*, n°598, p. 67)

³ Cf. le dossier d'*Esprit*, auquel j'ai et l'honneur de contribuer, intitulé « Le temps des catastrophes », Avril 2008.

toutes les expériences accumulées⁴. L'anthropologue voyage non plus pour unifier le monde mais parce que son propre monde s'est brisé : « si l'Occident a produit des ethnographes, c'est qu'un bien puissant remords devait le tourmenter, l'obligeant à confronter son image à celle de sociétés différentes dans l'espoir qu'elles réfléchiront les mêmes tares ou l'aideront à expliquer comment les siennes se sont développées en son sein. »⁵

Tristes tropiques affirme dans le même temps que la catastrophe des années 1940 – qui contraint Lévi-Strauss à l'exil aux Etats-Unis – est le point de départ de la subjectivité moderne et la conséquence d'autres catastrophes, beaucoup plus radicales, qui ont séparé l'Ancien Monde du Nouveau Monde – ce qui lui donne à la fois un caractère de témoignage au cœur du vingtième siècle et la décale profondément à l'égard des préoccupations de ce siècle⁶. Le récit s'ouvre à la fois sur le départ au Brésil en 1934 et sur l'exil à New York en 1941, l'anthropologue et les indigènes s'identifiant provisoirement comme survivants d'une catastrophe en cours. Ce qui est commun au savant et aux sauvages, leur permettant de communiquer par-delà leurs différences de cultures, c'est une commune manière de se subjectiver pour survivre à une catastrophe menaçant de détruire les êtres et les choses. Si Lévi-Strauss reconnaît avoir « l'intelligence néolithique »⁷, ce n'est pas au sens d'une intelligence arriérée, restée dans les émotions de l'enfance, mais au contraire une intelligence « porteuse d'une dévorante ambition symbolique », capable de quitter un terrain conquis lorsque la famine ou la sécheresse menacent, et de survivre en bricolant avec les mêmes outils dans des milieux différents : non une intelligence de la vie primitive mais une intelligence de la survie en milieu sauvage.

La pensée sauvage est écrit comme le pendant scientifique de la méditation littéraire de *Tristes tropiques*. La mélancolie de l'ethnologue revenant sur sa propre expérience est renversée en joie de l'anthropologue accédant à l'intelligence commune à toutes les sociétés. La catastrophe inaugurale de la modernité est transformée en rencontre entre les sociétés sauvages, pour lesquelles tous les phénomènes sont des signes, et les savants modernes, qui considèrent les signes comme des phénomènes. L'ouvrage se clôt sur cette phrase : « C'est donc rester encore fidèle à l'inspiration de la pensée sauvage que de reconnaître que l'esprit scientifique, sous sa forme la plus moderne, aura contribué, par une rencontre qu'elle seule eût su prévoir, à légitimer ses principes et à la rétablir dans ses droits. »⁸ Lévi-Strauss vise à trouver un langage commun entre la pensée sauvage, qui saisit chaque phénomène sur plusieurs niveaux de détermination, et la pensée scientifique, qui assigne à chaque phénomène un seul niveau de détermination. L'anthropologie est ce langage commun, puisqu'elle montre que chaque phénomène est perçu différemment selon les systèmes de classification en vigueur dans un milieu social et naturel donné. *Tristes tropiques* est revenu sur la logique kaléidoscopique à travers laquelle se constitue la mémoire par accumulation désordonnée de couches de perceptions, *La pensée sauvage* se présente comme la théorie de cette « logique

⁴ Cf. V. Debaene, *L'adieu aux voyages*, Paris, Gallimard (à paraître)

⁵ *Œuvres*, p. 417. Je cite les *Œuvres* de Lévi-Strauss en Bibliothèque de la Pléiade et commence l'examen de sa pensée par *Tristes tropiques*, respectant ainsi sa volonté de donner par ce volume au lecteur une nouvelle entrée dans son œuvre.

⁶ Ce point a bien été souligné dans les compte rendus de *Tristes tropiques* par Maurice Blanchot dans « L'homme au point zéro », paru dans la *Nouvelle Nouvelle Revue Française* en 1956, et Raymond Aron dans « L'ethnologue entre les primitifs et la civilisation » paru dans le *Figaro littéraire* du 24 décembre 1955. « L'idée d'une route qui mène à la civilisation européenne, souveraine, triomphante » n'est plus de mise, écrit Aron, dès lors que « le point d'arrivée est pour le moins compromis par les fours crématoires d'Auschwitz. » Lévi-Strauss fait lui-même référence lorsqu'il se décrit dans le Capitaine Paul-Lemerle sur lequel il embarque à Marseille comme un « gibier de camp de concentration » - Auschwitz étant donc pour lui moins un point d'arrivée qu'un nouveau point de départ.

⁷ *Œuvres*, p. 41.

⁸ *Ibid.*, p. 849

des qualités sensibles », qui élabore des signes à même le sensible au lieu de projeter sur lui des catégories abstraites.

Mais cette description de la pensée sauvage n'était possible que par la critique des illusions de la subjectivité – comme le retour de l'anthropologue sur les conditions de la civilisation dans *Tristes tropiques* n'était possible que par la critique préalable des illusions des explorateurs. Dans le cas de la pensée sauvage, cette illusion du sujet prend deux formes : en ethnologie, l'illusion du totémisme ; en philosophie, l'illusion de l'événement – et c'est pourquoi il faudra deux livres à Lévi-Strauss en 1962 pour critiquer cette illusion.

Le totémisme aujourd'hui dissout l'illusion d'un sujet collectif, la société, à travers lequel prendrait sens l'ensemble des organisations sociales, des prohibitions alimentaires et des systèmes de croyance affirmant l'identité des humains et des non-humains. Lévi-Strauss vise ici la théorie de Durkheim, exposée dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, selon laquelle le totem est l'emblème à travers lequel la société se représente dans ses moments d'effervescence collective. Il s'appuie sur l'empirisme britannique pour renverser un tel idéalisme sociologique en montrant la dispersion des faits ethnographiques qu'il prétend rassembler en une théorie unifiante. Cependant, de façon très kantienne, il ne donne pas raison à l'empirisme mais trouve dans le fait de la structure dualiste un phénomène universel permettant d'aller « vers l'intellect ». L'intellect devient, selon le fort pressentiment de Durkheim dans la préface aux *Règles de la méthode sociologique*, un champ de phénomènes dans lequel s'observent des corrélations structurales d'un genre nouveau : un kantisme sans sujet transcendantal, selon l'expression de Ricoeur, ou un empirisme transcendantal, selon celle de Deleuze⁹. Et les classifications observées dans les sociétés sauvages deviennent le lieu où se manifeste primitivement ce champ de l'intellect, suivant la piste indiquée par Durkheim et Mauss dans leur « Essai sur quelques formes primitives de classification ».

Si la dissolution du sujet en ethnologie passait par la critique du totémisme et la réfutation de Durkheim, elle passait en philosophie par la critique de l'événement et la réfutation de Sartre. Sans doute Sartre avait-il, dans « La transcendance de l'ego », posé les bases d'une telle exploration d'un champ transcendantal sans sujet, à partir d'une forte lecture de Husserl. Mais la formulation des thèses de l'existentialisme à partir de *L'être et le néant* conduit à faire de la prise de conscience de sa propre liberté comme néantisation du donné l'événement fondateur de la subjectivité. Et la distinction faite, dans la *Critique de la raison dialectique*, entre raison dialectique, capable d'accéder au mouvement de l'histoire par l'événement d'une *praxis* révolutionnaire, et la raison analytique, incapable d'une telle ressaisie du fait de son maintien dans le practico-inerte, conduisait à dénier aux sociétés sauvages une telle pensée de l'événement¹⁰. C'est pourquoi toute la démonstration de *La pensée sauvage* vise à réfuter une telle opposition, en montrant qu'il existe dans les sociétés sauvages une raison dialectique capable de totaliser le donné à partir d'un événement. « Nous pensons que, dans cet intransigeant refus de la pensée sauvage que rien d'humain (et même de vivant) puisse lui demeurer étranger, la raison dialectique découvre son vrai principe. Mais nous nous faisons d'elle une idée très différente que Sartre. »¹¹ C'est contre l'humanisme de Sartre que Lévi-Strauss écrit la formule célèbre : « le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre. »¹²

⁹ Cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, et G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1969

¹⁰ Cf. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego* (1934), Paris, Vrin, 2003 ; *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1940 ; *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

¹¹ *Œuvres*, p. 822.

¹² *Ibid.*, p. 824

Toute la démonstration de *La pensée sauvage* vise donc à répondre à la question posée par Sartre : comment une pensée qui prend un tel plaisir à décomposer les phénomènes en vue de les insérer dans des systèmes de classification peut-elle faire une place à l'événement, puisque celui-ci se définit comme ce qui vient de l'extérieur et force à penser autrement ? À cet effet, Lévi-Strauss reprend à Sartre une de ses notions principales : celle de totalisation. Cette notion est en effet une des plus intéressantes dans la *Critique de la raison dialectique*, car elle permet de décrire comment apparaissent des totalités dans l'expérience sans supposer de sujet préalable effectuant de façon synthétique cette totalisation. Selon Sartre, c'est un événement qui effectue ces processus de totalisation, du fait qu'il fait prendre conscience d'une rareté des phénomènes : la prise de la Bastille en 1789, productrice d'un sujet révolutionnaire, est liée à la famine des années précédentes, mais aussi aux scandales de la vie de cour. L'événement qui bouleverse le champ de l'expérience à travers toutes ses dimensions : non seulement l'expérience politique, mais aussi économique, sociale, affective... Lévi-Strauss remarque cependant que toutes ces dimensions de l'expérience ne coïncident pas nécessairement, mais peuvent s'enrayer, à la manière dont, en passant d'une vitesse à une autre sur une bicyclette, on ne va pas nécessairement plus vite mais on peut enrayer la chaîne. Chaque totalisation à un niveau, dit Lévi-Strauss, s'accompagne d'une détotalisation à un autre niveau, et ces différentes totalisations effectuées sur plusieurs niveaux ne s'additionnent pas, mais au contraire s'annulent. La pensée historique ne consiste donc pas à réchauffer l'événement en revenant à sa fécondité originelle, mais au contraire à le refroidir en montrant qu'il peut être perçu à plusieurs niveaux. C'est pourquoi la pensée mythique des sociétés modernes, qui explique les phénomènes en revenant à un conflit originel en parcourant l'ensemble des êtres et des choses signifiants pour la société, n'est pas fondamentalement différente de la pensée historique des sociétés modernes, lorsqu'elle n'est pas effectuée par des philosophes soucieux de fonder une nouvelle subjectivité mais par des historiens respectueux de la richesse empirique des archives¹³. C'est pourquoi Lévi-Strauss peut écrire sans ironie que « le problème posé par la *Critique de la raison dialectique* peut être ramené à celui-ci : à quelles conditions le mythe de la Révolution française est-il possible ? »¹⁴ L'erreur de Sartre n'est pas d'avoir analysé la Révolution Française comme une forme de totalisation, mais d'en avoir fait la source d'un nouveau Cogito, et d'avoir ainsi décrit la diversité des êtres et des choses avec « cette étroitesse par quoi on se plaît traditionnellement à reconnaître les sociétés closes »¹⁵

On peut dire que l'opération effectuée par Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage* revient à décrire la Révolution Française non comme un événement originel mais comme une catastrophe, à condition d'ôter au mot catastrophe sa connotation morale négative pour ne garder que le sens mathématique d'une discontinuité dans la continuité. La méthode structurale consiste en effet à analyser les diverses procédures par lesquelles l'esprit humain perçoit la continuité phénoménale à travers des grilles discontinues en reconstituant ainsi une continuité proprement mentale. Il faudrait relire l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », sans doute le texte le plus audacieux et le plus spéculatif de Lévi-Strauss, pour montrer que la première catastrophe, celle dont toutes les autres découlent, est peut-être l'apparition du langage et le décrochage qu'elle a opéré entre le signifiant et le signifié. Ce qui nous intéresse ici est la conséquence qu'en tire Lévi-Strauss pour la critique de la « prétendue continuité totalisatrice du moi »¹⁶ et la mise en place d'une méthode historique qui met en rapport les catastrophes pour produire du sens. Selon l'analyse de Lévi-Strauss, en

¹³ Voir l'analyse des archives dans *Œuvres*, p. 819-820 : « Les archives sont l'être incarné de l'événementialité. »

¹⁴ *Ibid.*, p. 832.

¹⁵ *Ibid.*, p. 827.

¹⁶ *Ibid.*, p. 835

effet, il n'y a aucune raison de faire de la Révolution Française le fondement d'une nouvelle subjectivité, car un tel événement prend une signification différente selon les grilles à travers lesquelles il est décrit : comme un ensemble d'agitations physico-chimiques, comme le résultat de causes économiques, comme l'effet de slogans politiques. A chacun de ces niveaux où l'événement est mis en rapport avec d'autres événements, il prend un sens différent, et « *ce sens n'est jamais le bon.* »¹⁷ Il n'y a donc pas de catastrophe en soi, portant son propre sens moral, mais seulement une série de catastrophes éclairant les unes par les autres le rapport de l'esprit humain au milieu dans lequel il vit et pense, ce rapport étant le produit d'arrangements toujours locaux.

Si l'on accepte cette interprétation du dernier chapitre de *La pensée sauvage*, on peut alors relire l'ensemble de la démonstration de l'ouvrage, en vue d'y retrouver une incertitude. L'analyse de Lévi-Strauss montre que les systèmes classificatoires permettent de résoudre une contradiction entre deux phénomènes perçus comme opposés, en introduisant entre ces deux termes opposés un terme intermédiaire, qui prend sens dans toute une classification où il est en rapport avec d'autres êtres¹⁸. Autrement dit, dans une situation vécue par un individu ou un groupe comme catastrophique (comme celle du chasseur Hidatsa qui doit attraper des aigles en se cachant dans un piège), la pensée sauvage vient atténuer la catastrophe en montrant qu'elle prend sens dans une taxinomie stabilisée (par exemple en mettant en rapport le carcajou et les règles féminines chez les Hidatsa). Mais la taxinomie peut s'orienter dans des directions différentes : vers les espèces naturelles, comme dans les classifications totémiques, ou vers les fonctions culturelles, comme dans les systèmes à castes¹⁹. L'opposition entre nature et culture a seulement une valeur « méthodologique »²⁰ : il n'y a pas de catastrophe naturelle ou de catastrophe culturelle mais seulement une orientation de la pensée des catastrophes vers la nature ou vers la culture. De même, l'opposition entre l'universel et le particulier ne tient pas pour l'analyse de la pensée sauvage : elle est fonction du degré auquel la classification s'ouvre à des entités de plus en plus abstraites ou au contraire se resserre vers des êtres de plus en plus concrets²¹. La pensée sauvage est une dynamique classificatoire qui se déploie sur plusieurs niveaux, de la nature à la culture et du particulier à l'universel. Nature et culture, concret et abstrait sont les deux axes horizontaux et verticaux sur lesquels se déplace « l'intention classificatrice »²², saisissant les êtres comme des dualités pour les mettre en rapport avec d'autres dualités à des niveaux différents.

« En effet, tous les niveaux de classification offrent un caractère commun: quel que soit celui que la société considérée met en avant, il faut qu'il autorise — et même qu'il implique — le recours possible à d'autres niveaux, analogues d'un point de vue formel au niveau privilégié, et qui ne diffèrent que par leur position relative au sein d'un système global de référence opérant au moyen d'une paire de contrastes: entre général et spécial d'une part, entre nature et culture d'autre part.

L'erreur des tenants du totémisme fut de découper arbitrairement un niveau de classification: celui formé par référence aux espèces naturelles, et de lui donner la valeur d'une institution. Mais comme tous les niveaux, celui-ci n'est qu'un parmi d'autres, et il n'y a aucune raison de le déclarer plus important, disons, que le niveau de classification opérant à l'aide de catégories abstraites, ou que celui utilisant des classes nominales. Le fait significatif est moins la présence — ou l'absence — de tel ou tel niveau, que l'existence d'une

¹⁷ *Ibid.*, p. 831

¹⁸ Voir l'analyse du rite de la chasse aux aigles chez les Hidatsa dans *Œuvres*, p. 611-615.

¹⁹ Voir le chapitre IV, « Totem et caste ».

²⁰ *Ibid.*, p. 824 n. 1.

²¹ Voir le chapitre V, « Catégories, éléments, espèces, nombres »

²² *Ibid.*, p. 790

classification “à pas variable”, donnant au groupe qui l'adopte, sans changer d'instrument intellectuel, le moyen de se mettre “au point” sur tous les plans, du plus abstrait au plus concret, et du plus culturel au plus naturel. »²³

L'erreur des ethnologues est d'avoir pris pour une institution stable – le totémisme – ce qui se situait au point d'« enflure »²⁴ de la dynamique classificatoire : un mixte de nature et de culture, d'abstrait et de concret assez stable pour qu'en lui un sujet puisse être fondé. Mais la pensée sauvage ne s'intéresse pas à ce qui se passe au centre, où les réseaux sont denses ; elle vise à aller aux marges, où les catastrophes arrivent. La pensée sauvage procède à l'inverse du fonctionnement du langage décrit par Saussure : elle ne va pas de l'arbitraire à la motivation, mais de la motivation à l'arbitraire²⁵. C'est parce que des catastrophes arrivent toujours de l'extérieur du système de classification que celui-ci doit sans cesse étendre son maillage pour stabiliser le réel tout entier. Mais cette extension indéfinie de la classification s'arrête à des limites : celles où la pensée ne peut plus classer mais seulement montrer. Il y a là un élément de réel à l'état pur, dans cette rencontre de la pensée sauvage avec des éléments qui lui résistent, qu'elle ne peut inclure dans son ordre qu'en les définissant précisément comme ce qu'elle ne peut inclure. Le réel, pour Lévi-Strauss, ne se situe pas au cœur de la pensée classificatoire, dans le vis-à-vis d'un sujet et d'un objet, mais à sa limite, dans cette rencontre avec une catastrophe qui ne peut prendre sens à l'intérieur de la classification stabilisée.

Il faut donc tenir la conséquence suivante : il y a du réel au pôle le plus concret mais aussi au pôle le plus abstrait. « La puissance logique de l'opérateur spécifique (...) permet d'intégrer au schème classificatoire des domaines très différents les uns des autres, offrant ainsi aux classifications un moyen de dépasser leurs limites: soit en s'étendant à des domaines extérieurs à l'ensemble initial, par universalisation; soit, par particularisation, en prolongeant la démarche classificatrice au-delà de ses bornes naturelles, c'est-à-dire jusqu'à l'individuation. » Ce qui est étonnant, c'est que Lévi-Strauss consacre très peu d'analyses au pôle d'universalisation, se contentant de signaler qu'il se met en scène lors d'apparition de maladies ou de nouvelles formes d'humanité. Il consacre en revanche beaucoup plus d'analyses au pôle de particularisation, où apparaissent de nouveaux individus qui n'ont pas encore de place dans le système de classification. Lévi-Strauss consacre deux chapitres à ce problème de l'individuation, en déployant une analyse brillante du système des noms propres qui a suscité l'intérêt de commentateurs avisés comme Jacques Derrida ou Edmund Leach²⁶. Mais ses analyses sur l'universalisation n'ont jamais été reprises²⁷ alors qu'elles sont d'une grande fécondité.

Pourquoi Lévi-Strauss laisse-t-il de côté les formes d'universalisation de la pensée sauvage au profit des formes de particularisation ? Sans doute pour préparer le terrain de la polémique avec Sartre sur l'événement. L'analyse des noms propres permet en effet de décrire comment les sociétés sauvages réagissent à l'événement de la naissance. « Seuls les nouveaux venus, c'est-à-dire les enfants qui naissent, posent un problème: ils sont là. Or, n'importe quel système qui traite l'individuation comme une classification (...) risque de voir sa structure remise en cause, chaque fois qu'il admet un membre nouveau. »²⁸ La solution adoptée par ces sociétés consiste à séparer le nouveau-venu en deux éléments : l'individu, qui est ce qui reste en-dehors du système de classification comme un résidu irréductible, et la

²³ *Ibid.*, p. 699.

²⁴ *Ibid.*, p. 730.

²⁵ *Ibid.*, p. 724.

²⁶ Cf. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, et E. Leach, *Lévi-Strauss*, Paris Seghers, 1970

²⁷ À l'exception notable d' Etienne Balibar dans la conférence intitulée « Une culture mondiale ? », prononcée en 1997 à la Documenta de Kassel, et reproduite dans *Droit de cité*, La Tour d'Aigues, L'aube, 1998, p. 145-169.

²⁸ *Œuvres*, p. 767.

personne, qui est comme le masque présenté par l'individu sur la scène sociale pour se faire connaître et reconnaître²⁹. La naissance du sujet moderne, c'est donc le moment où individu et personne coïncident dans une seule entité : au lieu d'apparaître comme ce qui résiste à la classification sociale, il se présente comme fondateur de la connaissance de tous les phénomènes. « Tout se passe comme si, dans notre civilisation, chaque individu avait sa propre personnalité pour totem: elle est le signifiant de son être signifié. »³⁰ En somme, par un étonnant renversement, au lieu que ce soit l'individu qui soit le plus difficile à connaître pour la société, c'est la société qui est devenue la plus difficile à comprendre pour l'individu : ce que montrent bien les difficultés rencontrées par Husserl pour rendre compte de la socialité à partir de l'intersubjectivité, ou celles de Sartre pour penser le collectif à partir de la série³¹.

Cette analyse, pour brillante qu'elle soit, me semble faire perdre une des dimensions du thème de la dissolution du sujet. L'apparition du sujet moderne peut bien être conçue comme une catastrophe en ce qu'elle a bouleversé les rapports entre la connaissance et le monde, obligeant la connaissance à tourner autour du sujet au lieu de rayonner autour de lui. Sans doute cette révolution intellectuelle a-t-elle eu lieu dans une période de « renaissance » lorsque la nouveauté, au lieu d'apparaître comme un phénomène redoutable risquant d'ôter ses moyens à la pensée classificatrice, a été valorisée comme la source de toute pensée. Mais en se présentant ainsi comme « anti-moderne », le thème de la dissolution du sujet perd sa dimension critique, et risque d'apparaître comme profondément conservateur – en somme, d'encourager à penser comme un sauvage plutôt que comme un moderne. La leçon proposée par Lévi-Strauss est différente : la catastrophe n'est pas tant dans l'invention du sujet moderne à partir de la valorisation de la nouveauté pour elle-même, mais dans les conséquences de cette valorisation pour le milieu dans lequel vivent les sociétés. Il faudrait alors chercher cette catastrophe non au pôle de particularisation, où la pensée sauvage rencontre de nouveaux individus qui se présentent comme des personnes, mais au pôle d'universalisation, où elle rencontre de nouvelles formes d'humanité qui se présentent comme des maladies. Il y aurait alors là place pour une seconde modernité : non pas celle de l'Occident qui a renversé le cours de la connaissance en inventant le sujet moderne, mais celle des sociétés amérindiennes qui ont survécu à la rencontre avec les conquérants occidentaux³². Tout se passe alors comme si, en laissant vacant le pôle d'universalisation, Lévi-Strauss avait ouvert la place à une analyse des formes de subjectivation propres aux sociétés amérindiennes, telle qu'il va la proposer dans les *Mythologiques*. Devient alors possible une autre interprétation du thème de la dissolution du sujet, à partir du finale de *L'homme nu*.

Une différence de méthode sépare *La pensée sauvage* et les *Mythologiques* : alors que le livre de 1962 compare des sociétés d'Australie, d'Océanie, d'Afrique et d'Amérique selon les besoins de sa démonstration philosophique, la tétralogie étudie des sociétés d'Amérique du Nord et du Sud entre les mythes desquelles elle montre des transformations³³. La conséquence en est que Lévi-Strauss passe de sociétés totémiques à des sociétés que Philippe

²⁹ Cette analyse, qui reprend celles de Mauss sur le genèse de la catégorie de personne, a récemment connu de nouveaux développements par Luc Boltanski dans *La condition fœtale, Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 2004

³⁰ *Œuvres*, p. 788.

³¹ Pour une analyse comparable, cf. V. Descombes, *Le complément de sujet, Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2005.

³² Pour une analyse de la survivance aux catastrophes écologiques, en termes davantage matériels que psychologiques, cf. J. Diamond, *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*, Los Angeles, Norton, 1997.

³³ Pour une reprise de cette méthode, cf. E. Désveaux, *Quadratura americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg, 2001, et *Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine*, Paris, Aux lieux d'être, 2007.

Descola qualifie d'animistes, avec des problèmes de subjectivation différents : alors que le problème pour le sujet totémique est de rattacher l'individu à un sujet collectif à travers un ensemble de qualités différenciellement distribuées, le problème pour le sujet animiste est de percevoir la continuité des âmes à travers la discontinuité des corps³⁴. Les analyses de *La pensée sauvage* culminent dans la représentation du churinga, objet sacré à travers lequel l'individu se relie à ses ancêtres³⁵ ; celles des *Mythologiques* commencent par le récit d'un dénicheur d'oiseaux qui parcourt les territoires séparés par le feu de cuisine. Alors que *La pensée sauvage* analyse les problèmes de classification et de nomination, les *Mythologiques* analysent des problèmes de gastronomie, de bonnes manières, de bonne distance entre les êtres. La catastrophe écologique dans *La pensée sauvage* est l'invention d'une pensée d'ingénieur qui impose ses idées à la nature au lieu de bricoler avec les signes qu'elle envoie, alors que dans les *Mythologiques* c'est l'arrivée de conquérants qui abolissent les bonnes distances entre les êtres longuement élaborées au cours de transformations millénaires. Toute la démonstration de *l'Origine des manières de table* s'achève sur cette réflexion : « Au lieu, comme nous pensons, de protéger la pureté interne du sujet contre l'impureté externe des êtres et des choses, les bonnes manières servent chez le sauvage, à protéger la pureté des êtres et des choses contre l'impureté du sujet »³⁶. Le sujet n'est plus ce stade de l'histoire au cours duquel la pensée sauvage devient plus étroite, il est cette « impureté » contre laquelle les mythes doivent se protéger.

Cette différence modifie la signification du thème de la dissolution du sujet dans le finale de *L'homme nu*. Certes il s'agit à nouveau d'un texte polémique, dirigé à la fois contre des philosophes qui, comme Ricoeur, lui reprochent de ne pas accorder assez de place au sujet dans son analyse des mythes et contre des ethnologues qui, comme Leach, lui reprochent de négliger les rites et l'affectivité. Mais le statut de ce texte est très différent de celui du dernier chapitre de *La pensée sauvage*. Alors que toute la démonstration de *La pensée sauvage* visait à réfuter Sartre sur la question de l'événement, le parcours des *Mythologiques* pourrait se continuer indéfiniment sans s'interrompre sur un « finale ». L'analyse structurale des mythes doit en effet se produire de façon purement immanente en suivant les transformations de mythes qui « se pensent entre eux »³⁷, alors qu'ici Lévi-Strauss semble prendre de la hauteur par rapport à cette série de transformations pour poser la question du sujet qui a pensé ces transformations. Mais c'est précisément pour « ramener le sujet à ce que, dans une telle entreprise, il devait essayer d'être pour autant qu'il ne le soit pas toujours et partout : le lieu insubstantiel offert à une pensée anonyme afin qu'elle s'y déploie, prenne ses distances vis-à-vis d'elle-même, retrouve et réalise ses dispositions véritables et s'organise eu égard aux contraintes inhérentes à sa propre nature. »³⁸. On comprend que ce texte est une des nombreuses digressions que Lévi-Strauss s'autorise pour commenter les mythes, reprendre ses analyses, ajouter ces étranges épigraphes ouvrant chaque chapitre, qui ne brisent pas le fil continu des transformations de mythes, mais constituent plutôt un espace où les mythes se replient sur eux-mêmes, passent à la verticale d'eux-mêmes, et délivrent à cette occasion la signification dont leurs différences sont chargées. Il constitue, dit Lévi-Strauss, « une libre rêverie à quoi le sujet s'abandonne durant le court moment où, délivré de sa tâche, il ne sait encore dans laquelle il lui adviendra de se dissoudre »³⁹.

³⁴ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

³⁵ *Œuvres*, p. 813-818.

³⁶ C. Lévi-Strauss, *l'Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968, p. 419.

³⁷ C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p.20. Rappelons que la notion de transformation vient du biologiste d'Arcy Thompson, et oriente ainsi l'analyse structurale vers la vie des formes. Cf. J. Petitot, « La généalogie morphologique du structuralisme », *Critique*, 620-621, 1999

³⁸ C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p.559

³⁹ *ibid.*, p. 619. Le terme de « rêverie » fait ici référence à Rousseau et aux *Rêveries du promeneur solitaire*.

Le thème de la dissolution du sujet invite ici à dépasser les apories de l'intersubjectivité et de l'altérité. Il ne s'agit pas du rapport entre deux subjectivités, car le propre de la pensée mythique est qu'elle est sans sujet : qu'il soit issu d'une œuvre individuelle ou d'une tradition orale collective, un mythe a toujours pour trait distinctif de venir de plus loin que le sujet, de cette « nébuleuse » de mythes qui exerce sur l'individu récitant un mythe particulier une contrainte structurale. « On aperçoit ainsi, écrit Lévi-Strauss, en quoi l'effacement du sujet représente une nécessité d'ordre méthodologique : il obéit au scrupule de ne rien expliquer du mythe que par le mythe, et d'exclure en conséquence le point de vue de l'arbitre inspectant le mythe par le dehors et enclin de ce fait à lui trouver des causes extrinsèques. »⁴⁰. Ce n'est donc pas à un autre sujet que le sujet anthropologue a affaire. Mais ce n'est pas non plus un objet autre demeurant inaccessible, dans une optique lacanienne que Lévi-Strauss récuse implicitement. Certes, écrit Lévi-Strauss, « ce qu'après Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure et Freud, cherche à accomplir le structuralisme, c'est dévoiler à la conscience un *objet autre* (...) Mais cette prise de conscience demeure d'ordre intellectuel, c'est-à-dire qu'elle ne diffère pas substantiellement des réalités auxquelles elle s'applique, qu'elle est ces réalités mêmes accédant à leur propre vérité. Il ne peut donc s'agir de réintroduire subrepticement le sujet. (...) En mettant à la place du moi, d'une part un autre anonyme, d'autre part un désir individualisé, on ne réussirait pas à cacher qu'il suffirait de les recoller l'un à l'autre et de retourner le tout pour reconnaître à l'envers ce moi dont, à grand fracas, on aurait proclamé l'abolition »⁴¹. Il ne faut donc pas non plus concevoir le sujet comme porté par le désir vers une altérité qui lui échapperait toujours. Lumière sur ombre, participant à un régime d'objectivité dans lequel il prend visage, le sujet émerge sur fond d'autre chose que lui-même, qu'il a toujours été sans le savoir. Il est l'ensemble du réel prenant conscience de lui-même en un mouvement toujours infini. Lévi-Strauss parle à ce propos du sujet comme « foyer virtuel », où viennent se croiser les rayons constitutifs du réel pour y prendre figure⁴².

On comprend alors qu'un « finale », au sens musical, soit la forme la plus adéquate pour traiter de cette dissolution du sujet, plutôt qu'une « conclusion ». C'est qu'il ne s'agit pas de retrouver un sujet clos sur lui-même et constituant l'analyse, mais de constater l'arrêt momentané de cet effacement du sujet et la présence irréductible d'un résidu, ce que Lévi-Strauss appelle un moi. « S'il est un temps où le moi puisse réapparaître, écrit Lévi-Strauss, c'est seulement celui où, ayant achevé son ouvrage qui l'excluait de bout en bout, il peut et doit en prendre une vue d'ensemble. »⁴³. C'est donc seulement l'interruption du livre qui fait cesser la dissolution du sujet, qui pourrait peut-être le conduire à sa perte. Le sujet comme foyer virtuel de rayons venus d'ailleurs devient momentanément un moi réel. L'orchestre cède la place à l'individu empirique qui le dirige, et qui n'a été jusque là que la somme de ses résonances. Le sujet n'est rien d'autre que l'ensemble des résonances affectives qui passent par un même organisme.

Le risque de cette forme musicale est cependant de rétablir une figure du sujet empirique clos sur lui-même. La seule garantie de l'unité des *Mythologiques* est en effet que les transformations entre les mythes passent par un même esprit, celui de l'anthropologue, considéré comme lieu d'expérimentation où se croisent des pensées qui ne se sont peut-être jamais rencontrées empiriquement⁴⁴. Le sujet prend ici la forme d'un trajet. Les discontinuités entre les mythes s'abolissent dans la continuité d'un moi éprouvant, sous la forme de

⁴⁰ *L'homme nu*, p. 562.

⁴¹ *Ibid.* p. 563

⁴² *Le cru et le cuit*, p. 19

⁴³ *L'homme nu*, p. 563.

⁴⁴ C'est l'objection adressée à Lévi-Strauss par Dan Sperber dans *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.

l'émotion musicale, les transformations. « Ce qui, dans l'émotion musicale, suscite des pleurs de joie, c'est un trajet réellement accompli par l'œuvre, et réussi en dépit des difficultés (telles seulement pour l'auditeur) que le génie inventif du compositeur, son besoin d'explorer les ressources de l'univers sonore, lui a fait amasser en même temps que les réponses qu'il leur donnait⁴⁵. » Les catastrophes se ramènent ici à de simples « difficultés » éprouvées par le mythologue à reconstituer le sens des mythes. D'où la difficulté des lecteurs des *Mythologiques* à dissocier l'extraordinaire expérience mentale produite par l'ouvrage de l'expérimentation menée par Lévi-Strauss sur son propre esprit. Lévi-Strauss le confie lui-même dans le finale : « un ouvrage que je sais pétri de sens se réduit pour d'autres au déploiement d'une forme vide de sens.⁴⁶ »

Le finale parvient à contourner cette impasse du sujet empirique en recourant à une hypothèse audacieuse sur le passage du mythe à la musique. La musique prend le relais du mythe lorsque celui-ci a épuisé ses possibilités formelles ; c'est pourquoi elle culmine avec Wagner, qui a retrouvé par l'opéra musical la puissance de la mythologie. Mais alors il n'est plus besoin de passer par un sujet empirique qui totalise en lui les transformations mythologiques : il suffit de laisser le silence qui clôt l'écoute musicale exprimer la puissance des formes passées et la catastrophe qui les a abolies. Lévi-Strauss semble hésiter au cours de ce Finale, écrivant que la musique, à la différence des mathématiques, parvient à donner aux formes vides une incarnation dans un sujet. Mais les dernières pages du Finale reviennent à cette forme vide, capable de témoigner par elle-même que « quelque chose s'est réellement passé »⁴⁷ malgré les catastrophes destructrices de civilisation. « Avec la disparition inéluctable [de l'homme] de la surface d'une planète elle aussi vouée à la mort, ses labeurs, ses peines, ses joies, ses espoirs et ses œuvres deviendront comme s'ils n'avaient pas existé, nulle conscience n'étant plus là pour préserver fût-ce le souvenir de ces mouvements éphémères sauf, par quelques traits vite effacés d'un monde au visage désormais impassible, le constat abrogé qu'ils eurent lieu, c'est-à-dire rien. »⁴⁸ Dans un pastiche à la fois de Gobineau et de Mallarmé, qui rappelle les dernières pages des *Mots et les choses* de Foucault, Lévi-Strauss signale que les œuvres, formes vides, sont « ce qui a eu lieu » : le sujet n'est que la trace que ces formes ont laissée sur une planète vouée à la destruction.

Le Finale des *Mythologiques* hésite ainsi entre deux modèles du sujet : un sujet témoin de la catastrophe, capable d'intégrer en lui les formes qu'elle a laissées, et un sujet produit par la catastrophe, ouvert à la pluralité des êtres et des choses. C'est que Lévi-Strauss reste pris dans le cadre du « transcendantalisme sans sujet » : passant de la logique des qualités sensibles à la logique des formes et à la logique des propositions (qui occupent chacune les trois premiers volumes des *Mythologiques*), il aboutit à la forme vide d'un « Je » qui « accompagne toutes les représentations », selon la formule kantienne. « Dans la conscience que j'ai de moi-même dans la pensée pure, je suis l'être même ; mais par là rien de cet être ne m'est donné à penser », écrit Kant dans la *Critique de la raison pure*⁴⁹. En étendant ce sujet kantien à l'ensemble de la pensée humaine telle qu'elle est mise en œuvre dans des sociétés différentes, Lévi-Strauss referme le gouffre que Kant avait creusé entre l'œuvre critique et l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, entre le sujet transcendantal et le sujet empirique. Il déplace en outre la localisation du sujet de sa ressaisie comme « je pense » à sa production dans le jeu des différences, de façon très proche de Kant dans la *Critique de la*

⁴⁵ *L'homme nu*, p. 589.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 620.

⁴⁷ C'est la dernière phrase de *Regarder écouter lire* in *Œuvres*, p. 1606.

⁴⁸ *L'homme nu*, p. 621.

⁴⁹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980, p. 370.

faculté de juger. Mais il reste pris dans le cadre du kantisme, qui informe puissamment la pensée occidentale du sujet, en lui imposant une singulière torsion.

Dans *Histoire de Lynx*, qui apparaît à bien des égards comme le double de *L'homme nu* dans les « Petites Mythologiques »⁵⁰, c'est à Montaigne, et non plus à Kant, que Lévi-Strauss réfère sa pensée de la dissolution du sujet⁵¹. « Nous n'avons aucune communication à l'être », cette phrase de Montaigne est plus radicale encore que la pensée kantienne de l'être comme forme vide⁵². C'est que Montaigne est le véritable témoin de la catastrophe inaugurale de la modernité, au lieu, comme Kant, de l'intérioriser dans la forme d'un sujet pur. Sa pensée est « la première réplique d'une humanité qui se croyait pleine et entière, mise du jour au lendemain devant cette évidence : du genre humain, elle ne formait qu'une moitié. »⁵³ Elle critique radicalement la possibilité pour la raison d'absorber d'autres formes de pensée, et en tire une écriture ascétique sous la forme de l'essai et du fragment. « J'ai moins fait mon livre que mon livre ne m'a fait » : cette phrase de Montaigne s'applique aisément à Lévi-Strauss.

La référence à Montaigne dans *Histoire de Lynx* suit une nouvelle critique de la philosophie du sujet. Cette fois, Lévi-Strauss critique la recherche de la mythologie générale, qui trouve dans un sujet pur les formes universelles de la pensée mythique. « Quand la comparaison des mythes relevant de cultures particulières risque de devenir trop générale, rien n'est perdu, mais à la condition d'être conscient que ce mouvement réduit progressivement la pensée mythique à sa forme. Il n'est plus question de savoir ce que les mythes disent, mais de comprendre comment ils disent, même si, saisis à ce niveau, ils disent de moins en moins. On attendra alors de l'analyse structurale qu'elle éclaire le fonctionnement – à l'état pur, pourrait-on dire – d'un esprit qui, en émettant un discours vide et parce qu'il n'a rien d'autre à offrir, dévoile et met à nu le mécanisme de ses opérations. »⁵⁴ Un esprit humain à l'état vide, un « homme nu », ce n'est plus un sujet d'opérations formelles, mais le produit d'une ascèse, d'un travail pour se mettre à bonne distance de soi. Ce travail implique de restituer chaque mythe dans son contexte ethnologique, il s'apparente à une promenade dans la nature.

Surtout, *Histoire de Lynx* montre que le continent amérindien n'est pas clos sur lui-même – « la terre des mythes est ronde », affirmait Lévi-Strauss dans les *Mythologiques* – mais qu'il s'ouvre sur une altérité, ce qui l'inscrit bien dans « l'histoire ». Reprenant sa réflexion initiale sur les organisations dualistes en la mêlant à l'analyse du thème du brouillard et du vent, Lévi-Strauss souligne que le dualisme caractéristique de la pensée amérindienne – même s'il le retrouve au Japon – repose sur un déséquilibre fondamental qui laisse la place pour de nouveaux êtres. Il interprète ainsi certains mythes canadiens comme issus du contact avec les premiers explorateurs européens. Au lieu de commencer sur une catastrophe originelle - l'apparition du feu de cuisine, motif du mythe du dénicheur d'oiseaux – auquel répond le reste de l'ouvrage en reconstituant une subjectivité mythologique, *Histoire de Lynx* commence par une impossible subjectivité – à travers le récit des jumeaux Lynx et Coyote – et s'ouvre sur une catastrophe que la pensée amérindienne avait toujours déjà

⁵⁰ C'est ainsi que Lévi-Strauss désigne la trilogie composée par *La voie des masques*, *La potière jalouse* et *Histoire de Lynx* dans ses *Œuvres* en Pléiade.

⁵¹ Cf. E. Desveaux, « Un itinéraire de Lévi-Strauss, de Rousseau à Montaigne », *Critique*, 1991. E. Desveaux suppose que la référence au scepticisme de Montaigne implique l'abandon de l'universalisme de Rousseau. Je suggère plutôt qu'il s'agit d'une autre forme d'universalisation à partir de la subjectivation propre aux sociétés amérindiennes comme survivantes d'une catastrophe.

⁵² Pour une critique de la philosophie kantienne du sujet par une lecture brillante de Montaigne, cf. J. Benoist, « La subjectivité », in D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie II*, Paris, Gallimard, 1995.

⁵³ *Œuvres*, p. 1454. Rappelons qu'*Histoire de Lynx* a été écrit à la veille du cinq-centième anniversaire de la conquête de l'Amérique par l'Europe.

⁵⁴ *Œuvres*, p. 1429-1430.

prévue. Le sujet se dissout non plus pour faire place aux êtres et aux choses : il est dissous par l'histoire, parce qu'il laisse constitutivement une place pour l'altérité.

Le schème de la dissolution du sujet, qui commande toute la pensée de Lévi-Strauss, devient particulièrement émouvant dans la réponse à l'hommage que lui a rendu la revue *Critique* en janvier 1999. Parlant de son grand âge en référence – encore – à Montaigne, Lévi-Strauss y dit son sentiment d'être un « hologramme brisé »⁵⁵, partagé entre un moi virtuel, qui veut faire un livre, et un moi réel, qui ne peut pas. « Je sais bien, conclue-t-il, que le moi réel continue de fondre jusqu'à la dissolution ultime, mais je vous suis reconnaissant de m'avoir tendu la main, me donnant ainsi le sentiment, pour un instant, qu'il en est autrement ». Tant qu'il y a des individus qui communiquent, il y a du sujet, mais celui-ci ne fait qu'échapper pour un moment à une inexorable dissolution. La mort du corps est la catastrophe physique à laquelle l'esprit se prépare en établissant une bonne distance de soi à soi. La pensée de Lévi-Strauss montre que la catastrophe inaugurale de la modernité peut être mise en rapport avec une série d'autres catastrophes sans se clore sur la figure d'un sujet réconcilié avec lui-même. Sa réflexion constante sur la nature – lieu d'exercice de la « pensée sauvage » - et son souci des conditions écologiques souligne que la vie des formes émerge de la dissolution du sujet moderne. En cela, il permet de penser d'autres catastrophes et d'autres formes subjectives.

⁵⁵ «Montaigne dit que la vieillesse nous diminue chaque jour et nous entame, de telle sorte que, quand la mort survient, elle n'emporte plus qu'un quart d'homme ou un demi homme. Montaigne est mort à cinquante-neuf ans et ne pouvait sans doute pas avoir idée de l'extrême vieillesse où je me trouve aujourd'hui. Dans ce grand âge que je ne pensais pas atteindre, et qui constitue une des plus curieuses surprises de mon existence, j'ai le sentiment d'être comme un hologramme brisé. Cet hologramme ne possède plus son unité entière et cependant, comme dans tout hologramme, chaque partie restante conserve une image et une représentation complète du tout». Reconstitution de mémoire par R.-P. Droit dans *Le Monde* du 29 janvier 1999.