

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

05/05/2004

### “ Les Bororo sont des Araras ”

### Essai d'analyse d'un cas de “ logique primitive ”

Frédéric Keck

La thèse que j'ai soutenue en décembre 2003 est une histoire de l'anthropologie qui part de la figure de Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) pour retracer l'ensemble des liens institutionnels et conceptuels qui ont constitué les rapports entre philosophie et anthropologie en France et ailleurs aux XIXe et XXe siècles. Les résultats de cette enquête historique ne pouvant être présentés dans le cadre d'un séminaire, je présenterai ici l'hypothèse théorique qui a guidé cette enquête historique. Je ne recourrai donc pas à la méthode généalogique que j'ai utilisée dans ma thèse, mais à une méthode philosophique que j'ai plaisir à enseigner même si j'en connais les défauts et les limites : celle de la dissertation.

#### **Introduction : L'étonnement ethnologique. Von den Steinen et Lévy-Bruhl.**

La réflexion de Lévy-Bruhl sur la “ mentalité primitive ” - qui s'est déroulée en sept ouvrages parus entre 1910 et 1949 – part d'un cas observé par le baron Von den Steinen lors de son voyage au Brésil dans les années 1890 : les Bororo, tribu du centre de l'Amazonie, lorsqu'on les interroge sur le perroquet Arara qui leur sert de totem, et dont ils portent l'emblème sur la partie la plus intime de leur corps sous la forme d'un étui pénien décoré de plumes, disent qu'ils *sont* des Arara. Cet énoncé, pris en tant que tel, ne peut manquer d'étonner le voyageur occidental, car il défie ce qu'il identifie à la logique : dire que “ Les Bororo sont des Araras ”, c'est ignorer en effet le principe de non-contradiction selon lequel on ne peut pas dire que “ A est non-A ”. On peut bien dire, en bonne logique, que les Bororo sont des hommes, ou qu'ils sont mortels, mais on ne peut pas dire qu'ils sont des Arara, car rien dans le concept de Bororo n'indique qu'il puisse recevoir le prédicat Arara. Pour résoudre ce paradoxe, Von den Steinen a demandé aux indigènes s'ils utilisaient cet énoncé de façon métaphorique, en signifiant par là que les Bororo étaient “ comme des Araras ”, ou modale, en signifiant qu'ils “ deviendraient ” des Araras après leur mort ; mais ceux-ci étaient “ formels ” : c'est bien une identité essentielle entre le Bororo et son totem qu'ils affirmaient :

“ Les Trumai (tribu du Nord du Brésil) disent qu'ils sont des animaux aquatiques. Les Bororo (tribu voisine) se vantent d'être des araras (perroquets rouges)". Cela ne signifie pas seulement qu'après leur mort ils deviennent des araras, ni non plus que les araras sont des Bororo métamorphosés, et doivent être traités comme tels. Il s'agit de bien autre chose. "Les Bororo, dit M. Von den Steinen, qui ne voulait pas le croire, mais qui a dû se rendre à leur affirmation formelle, les Bororo donnent froidement à entendre qu'ils *sont actuellement* des araras, exactement comme si une chenille disait qu'elle est un papillon." (K. von den Steinen, *Unter der Naturvölker Zentralbräsiens*, Berlin, Verlagsbuchhandlung, Dietrich Reiner, 1894, p. 305-306). Ce n'est pas un nom qu'ils donnent, ce n'est pas une parenté qu'ils proclament. Ce qu'ils veulent faire entendre, c'est une identité essentielle.” (L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910, p. 77-78).

Lévy-Bruhl, à travers le cas rapporté par Von den Steinen, est ainsi le témoin d'une mutation dans le discours philosophique : l'étonnement philosophique ne commence pas par le fait qu'il y a un monde (Aristote) ou que le monde est pensé par moi (Descartes) mais par le fait que ce monde est pensé différemment par les hommes qui en parlent – ce qu'on a appelé ensuite le tournant linguistique en philosophie, et que l'on pourrait appeler également le tournant ethnologique. Mais la réflexion philosophique ne se contente pas de l'étonnement du voyageur : elle tente de donner sens au paradoxe en déployant un ensemble de concepts et de théories. C'est ainsi que Lévy-Bruhl construit sa théorie de la “ mentalité primitive ” pour répondre au paradoxe d'énoncés qui semblent échapper à notre logique alors qu'ils prennent sens pour des hommes vivant dans des sociétés étrangères à la nôtre.

Pour prendre la mesure de la théorie philosophique construite par Lévy-Bruhl, on peut la comparer à la solution ethnologique donnée par Von den Steinen. Celui-ci est un représentant de la *Völkerpsychologie*, cette école d'étude folklorique qui, dans le sillage des travaux de Humboldt, Lazarus et Steinthal, a vulgarisé la philosophie hégélienne de l'histoire en la ramenant à l'étude des “ esprits des peuples ” formant des totalités culturelles. La logique sur laquelle s'appuie implicitement Von den Steinen est donc celle de Hegel : un peuple ne s'élève au concept que s'il dispose du principe de contradiction ; un peuple qui ignore ce principe est donc pris dans la certitude sensible, il n'est pas une “ culture ” mais un “ peuple de la nature ” (*Naturvolk*), ce qui le condamne à rester hors de l'histoire, selon les fameuses analyses de Hegel sur l'Afrique dans *La raison dans l'histoire*. Bien plus, les Bororo, en affirmant qu'ils sont des Arara, ignorent ce qui caractérise l'humanité en propre, c'est-à-dire la conscience de soi : ils ne sont pas de véritables sujets, puisqu'ils affirment leur identité substantielle avec autre chose qu'eux-mêmes (le perroquet Arara), sans percevoir la contradiction entre eux et cette chose. Bref, ils ignorent la logique selon laquelle un sujet est autre chose que son prédicat, un homme autre chose qu'un animal, et ils restent pris dans une confusion naturelle de tous les êtres, nuit obscure dans laquelle toutes les vaches sont grises et tous les Bororo sont des Arara.

Le raisonnement de Lévy-Bruhl est radicalement différent : il affirme non pas que les Bororo ignorent la logique parce qu'ils ne se soumettent pas au principe de non-contradiction, mais qu'ils pensent selon une autre logique, tout aussi rigoureuse et soumise à un autre principe : ce que Lévy-Bruhl appelle la logique de la participation. Selon cette logique, un sujet peut être autre chose que lui-même, au sens où

il participe effectivement à cette chose, par un ensemble de relations affectives avec cette chose. Lorsque les Bororo disent qu'ils sont des Arara, ils affirment en effet leur attachement à leur totem, c'est-à-dire à la représentation d'un ancêtre sous la forme d'un Arara, auquel ils se sentent liés en permanence. La logique de la participation est donc une logique sociale : c'est parce qu'ils vivent en société que les Bororo sont amenés à penser qu'ils sont autre chose qu'eux-mêmes, en sorte qu'ils ne peuvent se replier sur leur identité de sujets possédant un ensemble d'attributs en propre. " Les Bororo sont des Araras " signifie que le concept de Bororo " participe " du concept d'Arara, c'est-à-dire qu'un Bororo peut être à la fois tout ce qu'implique le concept de Bororo (homme, mortel, doté d'un cœur et de reins...) et tout ce qu'implique le concept d'Arara (rouge, volant, fier...) ; autrement dit, la logique de la participation tolère que A puisse être non-A. C'est pourquoi Lévy-Bruhl affirme, d'un terme ambigu auquel il renoncera finalement, que la mentalité primitive est " prélogique ", ce qui signifie seulement qu'elle ne se soumet pas aux principes de notre logique.

Pour mettre en lumière cette logique de la participation, Lévy-Bruhl recourt à une méthode empirique consistant à éclairer l'énoncé qui pose problème (" Les Bororo sont des Arara ") par des énoncés comparables (" Les Trumai sont des animaux aquatiques ") : si chaque énoncé, pris en lui-même, est illogique, la logique qui régit implicitement ces énoncés apparaîtra dans le rapport de ces énoncés entre eux. La méthode comparative de Lévy-Bruhl est ainsi proche de celle adoptée par deux penseurs qui lui sont contemporains : Max Weber, dans sa définition d'un " idéal-type " de l'esprit du capitalisme qui s'éclaire par comparaison avec l'éthique protestante, et Wittgenstein, dans ses *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, qui propose d'établir un " tableau synoptique " permettant de faire varier tous les usages d'un énoncé apparemment illogique. La " mentalité primitive " n'est donc pas une forme de pensée propre aux primitifs mais une construction théorique, un " type ", permettant d'éclairer par comparaison les énoncés apparemment illogiques relevés dans les sociétés dites primitives :

" Je m'efforcerai de constituer, sinon, un type, du moins un ensemble de caractères communs à un groupe de types voisins les uns des autres, et de définir ainsi les traits essentiels de la mentalité propre aux sociétés inférieures. Afin de mieux dégager ces traits, je comparerai cette mentalité 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. Il y a un avantage évident, pour une première ébauche, à choisir les deux types mentaux accessibles à nos investigations, entre lesquels la distance est *maxima*. C'est entre eux que les différences essentielles seront les mieux marquées et qu'elles auront par conséquent le moins de chances d'échapper à notre attention. " (*ibid.*, p. 21)

La thèse de Lévy-Bruhl selon laquelle il existe une logique propre au social, caractérisée par la participation, qui contraste avec la logique individuelle appliquée aux choses, celle de la contradiction, pose un certain nombre de problèmes. Est-il vrai que la logique sociale ignore le principe de contradiction ? Est-il vrai que la logique sociale est une logique purement affective ? Quel type de sujet est possible dans cette logique sociale ? Est-il enfin possible de parler d'une logique non soumise au principe de non-contradiction ? Autrement dit, Lévy-Bruhl n'impose-t-il pas au concept de logique une

torsion trop forte en lui ôtant la contradiction, le sujet individuel et la rigueur intellectuelle, et en l'étendant au social, à l'affectif, et à ce qu'il appelle la participation ?

Pour avancer dans la réflexion sur ces questions, je m'appuierai sur la philosophie analytique, puis sur l'anthropologie structurale, et j'essaierai de mieux définir enfin le mode d'analyse propre à Lévy-Bruhl, que j'appellerai structural en un sens différent de celui qu'il prend dans l'usage reçu de ce terme.

## **I La philosophie analytique de l'action : Quine et Davidson**

La philosophie analytique américaine a donné une nouvelle élaboration du problème posé par Lévy-Bruhl, en s'appuyant sur trois éléments qui avaient manqué à celui-ci : d'une part, une nouvelle élaboration de la logique à partir des travaux de Frege et Russell, qui remplace notamment l'analyse des rapports sujet-prédicat par une analyse des propositions et de leur signification ; d'autre part, une application de ces logiques aux problèmes soulevés par l'action, dans le sillage des analyses du dernier Wittgenstein sur la logique qui régit l'apprentissage des règles et des usages, et enfin le développement d'une ethnologie de terrain plus rigoureuse que les observations des voyageurs comme Von den Steinen, notamment dans l'anthropologie britannique après Malinowski, et dans l'anthropologie culturelle américaine après Boas.

### **1. Quine : signification et traduction**

Parmi les philosophes analytiques, Quine est sans doute celui qui a pris le plus au sérieux la théorie de Lévy-Bruhl et le défi qu'elle constitue pour toute analyse logique. Toute la philosophie logique de Quine part en effet d'un étonnement ethnologique comparable à celui de Lévy-Bruhl, en vue de critiquer une forme que l'on peut qualifier de trop occidentale de la logique. Quine s'oppose au " mythe de la signification ", qu'il relève chez Carnap, selon lequel chaque énoncé a une signification qui lui est propre, et qui lui serait attachée à la manière d'une étiquette sur une chose dans un musée. Selon Quine, il n'y a de signification logique que dans des contextes d'énonciation, c'est-à-dire dans un rapport entre plusieurs énoncés correspondant à des usages. Pour montrer cette thèse, Quine recourt à une situation très proche de celle que décrit Lévy-Bruhl, et qu'il appelle situation d'indétermination radicale de la traduction. Supposons un ethnologue qui veut établir le manuel de la langue d'une société qu'aucun ethnologue n'avait observée avant lui ; il devra alors désigner du doigt une chose en prenant un air interrogatif à l'adresse d'un indigène, qui lui donnera le nom de cette chose, et il désignera alors une autre chose pour lui similaire, en demandant à l'indigène s'il désigne cette même chose par le même mot. Il

constituera ainsi un manuel de traduction sans savoir à aucun moment si ce que l'indigène entendait par un mot est la même chose que ce qu'il traduit dans son langage.

Cette petite scène d'ethnologie est connue sous le nom de " Gavagai ", prononcé à l'apparition de ce que l'ethnologue identifie comme un lapin ; mais appliquons-la au cas observé par Von den Steinen. Plutôt que de chercher, selon la logique hégélienne du rapport sujet-prédicat, ce que sont les Bororo, et d'en conclure qu'ils sont des Arara, notre baron voyageur aurait dû d'abord d'interroger sur ce que désigne le mot Arara. Est-ce ce perroquet rouge qu'il voit sur un arbre, ou la couleur rouge qui enflamme les joues d'un Bororo en colère, ou la plume qui orne l'étui pénien du Bororo, ou l'ancêtre des Bororo dont le souvenir est rappelé par l'image d'un Arara, ou le totem Arara planté au milieu du village ? Von den Steinen aurait dû alors observer toutes les situations dans lesquelles le mot Arara est prononcé dans la vie ordinaire des Bororo : dans les situations de colère, dans les rituels religieux, lors de naissances ou de décès... Un énoncé comme " Les Bororo sont des Arara " n'est donc illogique que s'il est extrait artificiellement de son contexte : si on le replace dans les usages de la vie ordinaire où il entre en rapport avec d'autres énoncés, il prend toute sa signification. Quine appelle schème conceptuel l'ensemble de ces relations entre les énoncés qui donne sens à un énoncé particulier, selon la thèse du " holisme sémantique " qu'il emprunte à Duhem (1).

Si cette thèse de Quine s'approche de celle de Lévy-Bruhl selon laquelle un énoncé apparemment illogique ne prend sens que dans une mentalité, c'est-à-dire un tableau d'énoncés, Quine refuse cependant le point essentiel de la théorie de Lévy-Bruhl selon laquelle cette mentalité est régie par une " autre logique ". Alors que Lévy-Bruhl, constatant l'incapacité de la logique classique à rendre compte d'énoncés prenant sens dans des sociétés étrangères, tente de construire une autre logique, Quine, face au même constat, tente de " sauver la logique " en élaborant une logique plus forte, ce que l'on pourrait appeler " une logique au sens large ", à partir des principes de la logique classique. C'est pourquoi Quine refuse la thèse de Lévy-Bruhl selon laquelle la mentalité primitive ignore le principe de non-contradiction, pour une raison très simple : cette thèse, prise au sérieux, rend impossible le travail de traduction d'une langue étrangère dans la langue de l'ethnologue, car elle annule toute possibilité de dialogue entre des ethnologues et des indigènes. Tous les ethnologues qui ont lu Lévy-Bruhl lui ont fait la même objection : si la mentalité primitive ignore le principe de non-contradiction, comment pouvons-nous la comprendre, puisque nous pensons nécessairement par contradiction ? Il faut bien en effet que l'ethnologue et l'indigène s'entendent au moins sur ce que signifient " oui " et " non " pour pouvoir communiquer (ce que Quine appelle les connecteurs logiques, repérables à l'assentiment ou au dissentiment des interlocuteurs). C'est pourquoi Quine, qui cite des ethnologues de terrain comme Malinowski ou Leach, fait lui-même à Lévy-Bruhl une objection qui a pu paraître définitive : dire que la mentalité primitive ignore la logique, ce n'est pas décrire de nouvelles visions du monde, c'est mal

traduire des énoncés ordinaires. Quand Von den Steinen écrit “ Les Bororo sont des Arara ”, il n’a pas trouvé la clé ouvrant la porte à une vision du monde dans laquelle les hommes et les animaux fusionnent de façon mystérieuse, il a simplement mal traduit un énoncé mettant en rapport les Bororo et ce que les Bororo désignent par le terme Arara dans une situation particulière :

“ Ce point (...) peut être montré par une caricature de la doctrine de Lévy-Bruhl selon laquelle il y a des gens prélogiques qui acceptent certaines contradictions comme vraies. En simplifiant sans doute à outrance, supposons que l’on dise que ces indigènes acceptent comme vraie une phrase de la forme  $p$  et non- $p$ . Ou, pour ne pas trop simplifier, qu’ils acceptent comme vraie une certaine phrase païenne de la forme “ $q ka bu q$ ” dont la traduction française a la forme “ $p et non p$ ”. Mais alors cette traduction est-elle bonne, et quelle peut avoir été la méthode du lexicographe ? Si une donnée quelconque peut compter contre l’adoption de “et” et de “non” par le lexicographe comme traductions de “ka” et de “bu”, il ne fait aucun doute que l’assentiment des indigènes à “ $q bu ka q$ ” compte fortement. Nous nous retrouvons avec l’absurdité de la doctrine selon laquelle il y a des individus prélogiques ; *la prélogicit  est un trait injecté par de mauvais traducteurs.*” (W. V. O. Quine, “Carnap and Logical Truth” (1963), in *The Ways of Paradox*, Harvard, 1976, p. 109) (2)

Quine remarque bien qu’il procède ici à une “ caricature ” de la théorie de Lévy-Bruhl, ce qui indique qu’il doit beaucoup au geste qui l’a initié : la théorie de la mentalité prélogique est la forme extrême de la critique de la logique initiée par Quine, qui aboutit à renoncer au principe de non-contradiction lui-même, alors que celui-ci fonde la logique. Mais Quine ne risque-t-il pas de tomber dans une autre erreur de Lévy-Bruhl lorsqu’il affirme que l’ensemble des énoncés d’une société se totaliserait dans un schème conceptuel que l’ethnologue pourrait connaître lorsqu’il aurait constitué ainsi un manuel de traduction ? C’est la critique que lui adresse un de ses élèves, Davidson (3) .

## 2. Davidson : interprétation et croyance

La théorie de la mentalité primitive et la reprise qu’en fait Quine présentent en effet le risque de tomber dans le relativisme culturel selon lequel chaque société a sa propre forme de pensée qui est incommunicables aux autres. Cette forme extrême du geste ethnologique conduit à rendre impossible l’attribution d’un sens à des énoncés relevés dans des sociétés étrangères, sinon en invoquant des mentalités, des visions du monde ou des cultures fondamentalement obscures, que l’on ne pourrait connaître qu’en y vivant, par une démarche d’empathie.   la limite, c’est seulement en participant à la vie ordinaire des Bororo que l’on pourrait comprendre la logique de la participation. Il y a bien chez Lévy-Bruhl une telle démarche en compréhension, que l’on peut qualifier d’herméneutique, selon laquelle c’est seulement en entrant dans l’intérieur de la mentalité primitive et en évitant de projeter sur elle des cadres extérieurs que l’on pourra en éclairer le sens. Cette démarche a été critiqu e par Davidson, qui propose cependant une nouvelle théorie de l’interprétation, qui se distingue de l’herméneutique.

Selon Davidson, affirmer qu’un peuple a une mentalité radicalement différente de la nôtre est impossible, car il faut bien supposer un ensemble de principes rationnels communs entre ce peuple et l’ethnologue pour qu’ils puisse communiquer.   chaque fois que l’ethnologue pense que l’indigène a fait

un énoncé illogique, il doit donc corriger cet énoncé pour le rendre logique au maximum : c'est ce que Davidson appelle, à la suite de Wilson et Quine, le principe de charité (4). Ce principe de charité est nécessaire pour attribuer des croyances à d'autres hommes : l'ethnologue ne peut pas dire " Les Bororo croient qu'ils sont des Arara ", car cette croyance est irrationnelle (5). Dans la première philosophie de Davidson, qui est une philosophie des actions conçues comme des événements, chaque croyance est un événement qui ne peut se produire dans la tête d'un acteur que si elle est rationnellement compatible avec ses autres croyances, c'est-à-dire d'autres événements mentaux. Ainsi, les Bororo ne peuvent pas croire qu'ils sont des Arara et en même temps croire qu'ils sont des hommes : ces deux croyances sont aussi contradictoires entre elles que lorsque je dis " ceci est bon " et en même temps " ceci est mauvais ".

Pourtant, dans sa dernière philosophie, Davidson s'interroge sur ces croyances contradictoires qui gouvernent la vie humaine (dont la plus cruciale est celle de la faiblesse de la volonté : je vois le bien et je fais le mal, ce qui suppose que je crois que ceci est à la fois bon et mauvais). Il en tire une philosophie de l'interprétation qui recoupe certains points de la pensée de Lévy-Bruhl. Le psychologue n'explique pas une croyance en fonction d'un événement mental " dans la tête ", mais il interprète un événement en fonction de certaines croyances. L'événement mental qu'est une croyance peut être interprété de deux façons différentes : de façon physique, comme un état nerveux séparé des autres et relié aux autres par des rapports de causalité, et de façon psychologique, en fonction de l'ensemble des croyances et désirs de l'individu. Or il y a certains événements extraordinaires qui introduisent des croyances contradictoires avec l'ensemble des croyances : ce qui est contradictoire au point de vue physique ne l'est pas alors au point de vue mental. L'interprétation donne sens aux croyances en fonction des événements auxquelles elles correspondent, mais en tenant compte de la différence entre des événements ordinaires et des événements extraordinaires.

" Peut-être est-il en un sens irrationnel de croire en l'astrologie, aux soucoupes volantes, ou aux sorcières, mais de telles croyances peuvent avoir des explications ordinaires si elles sont fondées sur ce que ceux qui les ont considèrent comme des données fiables. Il est sensé d'essayer de trouver la quadrature du cercle si l'on ne sait pas que c'est impossible. Le type d'irrationalité qui pose un problème conceptuel ne tient pas à une incapacité qu'aurait quelqu'un à croire ou à éprouver ce que nous réputons raisonnable, mais plutôt à une absence, chez une même personne, de cohérence ou de non-contradiction dans la structure de ses croyances, de ses attitudes, de ses émotions, de ses intentions et de ses actions. "( D. Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, Paris, L'Eclat, 1991, trad. et intr. P. Engel., p. 22-23)

Davidson ne tire pas toutes les conséquences de cette découverte, parce qu'il reste dans le cadre " d'une psychologie de la décision, et refuse d'aller vers l'étude du social, ce qui était le domaine vers lequel Lévy-Bruhl et Quine se dirigeaient. Davidson semble trop préoccupé de chasser le holisme sémantique de Quine (qu'il retrouve pourtant dans sa théorie de l'interprétation) et ne sociologise pas son raisonnement : les événements, ordinaires ou extraordinaires, sont toujours des événements qui arrivent à un individu (allumer une lampe, voir des soucoupes volantes ou des sorcières). C'est finalement la notion même d'action dans la philosophie analytique qui est insuffisante, car elle décrit le plus souvent des

actions individuelles, des segments d'action dans lesquels un sujet individuel se reconnaît comme sujet. On peut donc opposer à cette notion d'action la notion post-hégélienne de pratique ou *praxis*, qui définit un champ collectif d'activité dans lequel se détermine et se découpe l'action des sujets (6). C'est ici que les analyses de Bourdieu, et plus généralement de l'anthropologie structurale, deviennent éclairantes pour poser à nouveau frais le problème de Lévy-Bruhl.

## **II Anthropologie structurale et phénoménologie de la pratique : Lévi-Strauss et Bourdieu**

Nous entrons ici dans une partie critique, ce qui convient à la deuxième partie d'une dissertation... Il faut entendre le terme critique en trois sens : d'abord au sens où la notion de pratique servira ici de critique de la notion d'action ; alors que celle-ci est utilisée dans la description des actions individuelles, le philosophe de l'action étant lui-même quelqu'un qui agit individuellement, la notion de pratique désigne l'ensemble des actions d'une société, et l'ethnologue a sur cette société un regard critique, c'est-à-dire qu'il observe cette société comme s'il n'en était pas, depuis la position de la théorie. D'où le deuxième sens de la critique : les auteurs qu'on va aborder maintenant critiquent la vision de la société qui est celle de Lévy-Bruhl, c'est-à-dire la conception républicaine de la participation des individus au tout social. La thèse de Lévy-Bruhl selon laquelle la mentalité primitive ignore la contradiction signifie en effet qu'il n'y a pas de contradiction dans la vie sociale ; c'est contre cette thèse que Lévi-Strauss et Bourdieu vont affirmer, en s'appuyant sur Marx, qu'il y a des contradictions dans la vie sociale, et que c'est pour résoudre ces contradictions que les hommes pensent. D'où un troisième sens de la notion de critique, son sens kantien : il s'agira de donner les conditions de possibilité d'un énoncé comme " Les Bororo sont des Araras " dans l'expérience pratique de la société, expérience dont l'ethnologue découvre qu'elle est fondamentalement contradictoire.

### **1. Lévi-Strauss : la critique de l'illusion totémique**

L'anthropologie structurale de Lévi-Strauss s'est construite contre l'ethnologie philosophique de Lévy-Bruhl : *La pensée sauvage* est écrit en 1962 contre *La mentalité primitive*. Que reproche Lévi-Strauss à Lévy-Bruhl ? En bon héritier de Durkheim et Mauss, il lui reproche d'ignorer le fonctionnement réel des sociétés primitives, et de s'appuyer sur une conception idéaliste de la mentalité primitive comme union substantielle des hommes avec leurs ancêtres. Ce qu'ignore Lévy-Bruhl, c'est l'organisation sociale du totémisme. " Les Bororo sont des Araras " est bien en effet un énoncé totémique : il affirme l'attachement du Bororo à son animal-totem, le perroquet Arara. Mais Lévy-Bruhl est ainsi prisonnier de ce que Lévi-Strauss appelle " l'illusion totémique " selon laquelle le totémisme est une union affective



entre les hommes et les animaux, ou entre la culture et la nature. Lévi-Strauss s'appuie sur la linguistique structurale de Saussure pour critiquer cette illusion, au nom d'une théorie de la signification comparable à celle de Quine : de même qu'un mot ne prend pas sa signification par son rapport à une chose, mais dans l'ensemble des homologies entre la série des signifiants et la série des signifiés, de même un énoncé totémique ne prend pas sa signification par la ressemblance entre l'homme et l'animal, mais par l'homologie entre la série des clans sociaux et la série des espèces animales.

“ La connexion entre le rapport de l'homme à la nature et la caractérisation des groupes sociaux, que Boas estime contingente et arbitraire, ne semble telle que parce que la liaison réelle entre les deux ordres est indirecte, et qu'elle passe par l'esprit. Celui-ci postule une homologie non pas tellement au sein du système dénotatif, mais entre les écarts différentiels qui existent, d'une part entre l'espèce x et l'espèce y, d'autre part entre le clan a et le clan b. ” (C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, 1962, p. 22)

L'analyse structurale de Lévi-Strauss permet alors de serrer de plus près l'énoncé indigène tel qu'il avait été rapporté par Von den Steinen : ce qui est important n'est pas que les Bororo affirment qu'ils sont des Arara, mais que les Bororo *se vantent* auprès des Trumai d'être des Araras, alors que ceux-ci ne sont que des animaux aquatiques (les Trumai sont une société voisine des Bororo, qui vivent près du fleuve Xingu, et qui possèdent une structure sociale moins élaborée). Autrement dit, l'énoncé en question ne comporte pas deux termes, mais quatre : “ *Les Bororo sont aux Trumai ce que les Arara sont aux animaux aquatiques.* ” Il ne prend pas sens à l'intérieur d'une société unifiée, qui se refléterait dans l'unité d'un animal-totem, mais dans la division fondamentale de l'humanité en deux clans rivaux. Il est donc faux d'affirmer que les Bororo ignorent le principe de non contradiction lorsqu'ils disent qu'ils sont des Araras, car les Bororo savent bien qu'ils ne sont pas des Trumai, et qu'il vaut mieux être un Bororo (et donc un perroquet Arara) qu'un Trumai (et donc un animal aquatique).

Cette analyse est forte, en ce qu'elle restitue le contexte social de l'énoncé, c'est-à-dire la structure de la société dans lequel cet énoncé prend sens. Mais elle pose un problème : de quelle garantie dispose l'ethnologue pour dire que les Bororo affirment leur identité d'Arara contre les Trumai (et pas contre d'autres sociétés : les Umotina, les Cauduvéó...)? Autrement dit, qu'est-ce qui garantit que la description que fait l'ethnologue depuis son “ regard éloigné ” est adéquate aux pratiques à travers lesquelles les Bororo affirment leur identité contre d'autres clans ? C'est la critique qu'adresse Bourdieu à l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, en s'appuyant notamment sur les analyses de Wittgenstein sur la description des usages : donner la règle formelle qui régit les énoncés, ce n'est pas encore décrire comment les individus utilisent la règle dans la pratique, c'est-à-dire l'ensemble des stratégies qui permettent aux individus d'incorporer et d'intérioriser les structures pour y agir. C'est pourquoi Bourdieu reprend les analyses structurales de Lévi-Strauss pour les appliquer à notre propre société, où l'opposition entre deux clans apparaît plus nettement, à travers la domination d'une classe sociale sur une autre. “ Les Bororo sont des Arara ” sera alors un énoncé du même type que “ Les bourgeois sont des amateurs de

musique classique”, énoncé qui peut paraître en lui-même contradictoire (rien dans le concept de bourgeois n’implique qu’il soit amateur de musique classique, mais seulement qu’il a un certain niveau de revenu et de propriété) mais qui ne prend sens que dans la logique de la distinction : “ *Les bourgeois sont des amateurs de musique classique comme les classes populaires sont des amateurs de variétés* ” ou “ *Les bourgeois sont aux classes populaires ce que la musique classique est aux variétés* ”. Il y a donc une logique de la pratique qui est une logique de classification et de distinction, et qui vise à masquer la contradiction fondamentale de la domination d’une classe sociale sur une autre (7).

## 2. Bourdieu : la critique du point de vue scolastique

Il est à noter que Bourdieu a une relation beaucoup plus ambiguë à la figure de Lévy-Bruhl que Lévi-Strauss : alors que Lévi-Strauss écarte radicalement la thèse d’une participation sentie et vécue au social, Bourdieu la reprend en grande partie, et critique finalement chez Lévy-Bruhl une position dont il est très proche et dont il cherche à se déprendre. C’est que Bourdieu, avant de suivre les leçons de l’anthropologie structurale, est passé par la phénoménologie de Husserl, Sartre et Merleau-Ponty, et a retenu la description de la pratique comme un “ monde vécu ” (*Lebenswelt*) antérieur au point de vue théorique du savant. Or Husserl avait lui-même reconnu dans une lettre qu’il a adressée à Lévy-Bruhl en mars 1935 que la description de la mentalité primitive correspondait étroitement avec sa conception du monde vécu. Bourdieu tente donc de concilier phénoménologie du monde vécu (ou de la *praxis*) avec l’anthropologie structurale. D’où son rapport ambigu à Lévy-Bruhl, lui-même au croisement d’une approche phénoménologique et d’une approche structurale du social.

Bourdieu fait de Lévy-Bruhl la forme extrême de l’illusion scolastique, c’est-à-dire de ce point de vue qu’adopte nécessairement le théoricien du social sur les pratiques des agents : alors que les agents suivent leurs stratégies sans se préoccuper de leur cohérence logique, le théoricien cherche à tout prix cette cohérence, et introduit de la logique là où il n’y en a pas. Ce point de vue scolastique est celui de la *scholé*, c’est-à-dire de la position de loisir du savant détaché de l’urgence de l’action, disposition qu’il a apprise sur les bancs de l’école, lorsque le maître lui a appris à chercher la cohérence des énoncés notés sur l’espace neutralisé du tableau. Le théoricien cherche donc la cohérence des pratiques dans un tableau, qu’il appellera mentalité ou structure. Selon Bourdieu, il n’y a pas lieu de formaliser la logique des pratiques, car il s’agit justement de ce qu’il appelle une “ logique pratique ”, une logique qui ne fonctionne qu’en pratique, avec tous les à-peu-près et les bricolages que s’autorise la pratique.

Pourtant, au moment où il critique le plus sévèrement Lévy-Bruhl, Bourdieu en est paradoxalement très proche. En effet, Bourdieu oppose de façon tranchée deux rapports au monde, le rapport pratique et le rapport théorique, de la même façon que Lévy-Bruhl opposait deux mentalités, la

mentalité primitive et la mentalité civilisée : l'un est affectif, c'est une participation vécue à l'ordre social, l'autre est intellectuel, c'est une représentation théorique de l'ordre social. Tout le problème, pour Bourdieu comme pour Lévy-Bruhl, est de décrire le rapport pratique au monde dans le langage du rapport théorique. Il y a là une contradiction dans laquelle le savant est enfermé, et dont il ne peut sortir que parce que les ethnologues appellent de façon paradoxale l'observation participante (8) : si la pratique ignore la contradiction, et si nous ne pouvons parler de la pratique que depuis un langage théorique qui y introduit la contradiction, il faut que le savant participe au monde social alors qu'il en voit toutes les contradictions. Lévy-Bruhl est peut-être pour Bourdieu cette figure du savant intellectuel dont il ressent cruellement la contradiction, séparé d'un monde pratique qu'il désespère de rejoindre. La différence entre les deux mentalités passe donc pour Bourdieu à l'intérieur du savant entre sa pensée pratique, qu'il a en quelque sorte refoulée, et sa pensée théorique, qui l'empêche de décrire la pratique de façon adéquate :

“ L'ethnologue enfermé dans son ethnocentrisme scolastique peut apercevoir une différence entre deux "mentalités", deux natures, deux essences, comme Lévy-Bruhl – et d'autres, plus discrètement après lui, là où il a affaire en réalité à deux modes, socialement construits, de construction et de compréhension du monde : le premier, scolastique, qu'il constitue tacitement en norme, le second, pratique, qu'il a en commun avec des hommes ou des femmes en apparence très éloignés dans le temps et l'espace social, et dans lequel il ne sait pas reconnaître le mode de connaissance pratique (souvent magique, syncrétique, en un mot prélogique) qui est aussi le sien dans les actes ordinaires de la vie. ” P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, p. 65.

Bourdieu se tire de cette difficulté par un saut dans la pratique qui ressemble à un acte de foi : il postule qu'au terme d'une analyse scientifique le sociologue pourra se réapproprier théoriquement l'ensemble des pratiques sociales, sur lequel il acquiert une sorte de vision synoptique, en sorte qu'il aura réconcilié la pratique et la théorie dans un sujet sociologue (qui peut être un collectif d'intellectuels) revenu au principe de sa propre action (9). La logique du social n'est plus alors une “ logique pratique ”, une logique de l'à-peu-près et du bricolage, mais une “ logique de la pratique ”, c'est-à-dire une formalisation des conditions auxquelles toute pratique est possible, dans une démarche transcendantale qui fait retrouver le sujet kantien au niveau le plus spéculatif. Les tableaux statistiques auxquels Bourdieu a consacré une grande part de son activité de sociologue apparaissent alors comme de nouvelles tables de vérité, qui donnent les conditions auxquelles tout jugement de classification sociale est possible. À ce point où il sait qui il est par rapport à l'ensemble des positions possibles dans la société, où il est à la fois bourgeois et ouvrier, savant et travailleur, comme le Bororo est à la fois Bororo et Arara, le sujet sociologue se réapproprie son propre corps et sa propre pratique :

“ Le mouvement qui conduit de la règle à la stratégie est le même qui mène de la pensée "prélogique" ou "sauvage" au corps géomètre, corps conducteur de part en part traversé par la nécessité du monde social : celui qui porte à se situer au principe même de la pratique pour la saisir, comme dit Marx, "en tant qu'activité humaine concrète, en tant que pratique, de façon subjective." On peut entendre que, dans la mesure où il surmonte la distance distante qui institue la pratique comme un *objet*, posé devant l'observateur comme un corps étranger, ce mode de pensée permet de se faire le *sujet théorique* de la pratique des autres ou de la sienne propre, mais tout autrement que ne le croient les chantres du "vécu". Cette *appropriation* suppose tout le travail nécessaire pour objectiver d'abord les structures objectives ou incorporées, pour surmonter ensuite

la distance inhérente à l'objectivation, et pour se faire ainsi le sujet de tout ce qui est autre, en soi et dans les autres. ” (P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, 1981, p. 246)

On peut considérer que dans cette réappropriation de la pratique par le sujet théorique, Bourdieu est allé beaucoup plus loin que Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss ; mais on peut aussi considérer qu'il est allé trop loin, dans une position qui est selon Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss impossible, celle dans laquelle le sujet a totalement éclairé sa part la plus obscure, et où toute contradiction est résolue dans une adéquation du sujet à l'ensemble de ses prédicats possibles. S'il y a bien une leçon à tirer des analyses de Lévy-Bruhl et de Lévi-Strauss, c'est que l'analyse de la pratique est interminable, au sens où le sociologue ne sort jamais de la contradiction qui consiste à imposer à des pratiques un langage théorique qu'elles ne parlent pas. Quand nous agissons, la plupart du temps, nous n'avons pas besoin de parler ; et pourtant il faut bien que le sociologue parle pour décrire ces actions silencieuses.

Le passage par la critique a donc permis de mettre en doute l'unité affective de la société idéalisée par Lévy-Bruhl, mais elle risque de conduire à un autre idéalisme, celui d'un sujet coïncidant avec l'ensemble des pratiques sociales, et résolvant pour lui-même les contradictions qui déchirent la société. C'est pourquoi nous quitterons à présent le cadre de l'anthropologie structurale qui se donne la fiction d'un sujet revenant au principe de toute action sociale – ce que Bruno Karsenti a appelé, en reprenant le mot de Mauss, un “ homme total - et nous proposerons une analyse structurale qui ne débouche sur aucun sujet mais qui éclaire de façon toujours partielle et provisoire le sens des énoncés d'une société. Nous revenons ainsi à la leçon d'une “ philosophie analytique ”, sans pour autant renoncer à la démarche synthétique du structuralisme, mais en repoussant le moment où l'analyse se termine dans la synthèse. C'est pourquoi nous ne reprendrons pas le terme d'action, trop analytique, mais nous ne retiendrons pas non plus la notion de pratique, trop synthétique, et nous parlerons plutôt d'événements pour désigner ces moments rares dans lesquels la vie sociale devient plus claire et parvient à énoncer de façon fragmentaire sa propre logique.

### **III L'analyse structurale des événements : Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss et Deleuze**

#### **1. Lévy-Bruhl : accidents et participation**

Il est temps d'exposer le fond de la pensée de Lévy-Bruhl. Nous avons présenté jusque là ce que Quine appelait “ une caricature de Lévy-Bruhl ”, c'est-à-dire une reconstruction de sa pensée en fonction des visées polémiques de chacun de ceux qui en ont repris la figure. Mais la thèse de Lévy-Bruhl est plus subtile que la simple affirmation d'une mentalité affective ignorant le principe de non-contradiction. Au fur et à mesure qu'il élabore sa réflexion, Lévy-Bruhl affirme que la mentalité primitive est une disposition mentale présente en tout homme qui entre en action lors d'événements extraordinaires ou

accidents. Un accident est ce qui arrive en-dehors du cours ordinaire des événements, suspend ce que Hume appelait les transitions aisées de l'habitude, et conduit à réagir d'une façon non ordinaire. Un accident se présente comme une causalité extérieure à l'ordre des causalités naturelles, c'est-à-dire littéralement comme une causalité surnaturelle. La thèse de Lévy-Bruhl est que face à un accident, la mentalité primitive perçoit non la cause naturelle de l'accident (par exemple, si un indigène chute sur un souche d'arbre, l'action de la souche sur le pied) mais la cause surnaturelle (la volonté de vengeance d'un ancêtre qui a placé la souche sur le chemin où l'indigène a l'habitude de passer ordinairement). C'est en ce sens que la mentalité primitive ignore le principe de non-contradiction : l'indigène perçoit deux choses à la fois, la souche d'arbre et la volonté de l'ancêtre qui l'a placée sur son chemin. Et c'est en ce sens que le savant ne pense pas de façon primitive : il a remplacé l'ordre des volontés surnaturelles par un ordre des lois naturelles qui explique que la souche soit présente à ce point du chemin où elle croise l'existence de l'indigène.

“ Nous avons un sentiment continu de sécurité intellectuelle si bien assis que nous ne voyons pas comment il pourrait être ébranlé ; car, en supposant même l'apparition soudaine d'un phénomène tout à fait mystérieux et dont les causes nous échapperaient d'abord entièrement, nous n'en serions pas moins persuadés que notre ignorance n'est que provisoire, que ces causes existent et que tôt ou tard elles pourront être déterminées. Ainsi, la nature au milieu de laquelle nous vivons est, pour ainsi dire, intellectualisée d'avance. Elle est ordre et raison, comme l'esprit qui la pense et s'y meut. Notre activité quotidienne, jusque dans ses plus humbles détails, implique une tranquille et parfaite confiance dans l'invariabilité des lois naturelles. Bien différente est l'attitude d'esprit du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un tout autre aspect. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques : c'est elles qui en font la contexture et l'ordre. ” (L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Alcan, 1922, p. 17)

“ Ce qui nous semble accidentel, à nous Européens, est toujours en réalité la manifestation d'une puissance mystique qui se fait sentir ainsi à l'individu ou au groupe. Pour cette mentalité, d'une façon générale, il n'y a pas de hasard, et il ne peut pas y en avoir. Non pas qu'elle soit persuadée du déterminisme rigoureux des phénomènes ; bien au contraire, comme elle n'a pas la moindre idée de ce déterminisme, elle reste indifférente à la liaison causale, et à tout événement qui la frappe, elle attribue une origine mystique. Les forces occultes étant toujours senties comme présentes, plus un événement nous paraîtra fortuit, plus il sera significatif pour la mentalité primitive. Il n'y a pas à l'expliquer, il s'explique de lui-même : il est une révélation. ” (*ibid.*, p. 28)

On peut alors comprendre le sens de l'énoncé “ Les Bororo sont des Araras ” pour Lévy-Bruhl.

Ce n'est pas une affirmation éternelle sur l'identité des Bororo, mais un énoncé qui, comme on l'a vu avec Quine, doit être replacé dans le contexte de l'action où il prend sens. Or ce contexte est selon Lévy-Bruhl un accident qui fait percevoir les Bororo comme des Arara ; par exemple, au moment où un Bororo se met en colère et devient rouge comme un Arara, il sera perçu comme habité par l'esprit d'un ancêtre qui lui inspire une colère surnaturelle. Autrement dit, au moment où il devient rouge de colère, un Bororo est à la fois un Bororo et un Arara ; il est perçu à la fois comme A et non-A. La thèse de Lévy-Bruhl n'est donc pas que la vie sociale dans son ensemble ignore la contradiction, mais que la perception de la vie sociale, lors de certains accidents, conduit à tenir ensemble deux croyances contradictoires. Ces accidents sont ce que Lévy-Bruhl appelle des expériences extraordinaires ou mystiques, qui contrastent avec l'expérience ordinaire : dans le cours ordinaire de leurs actions, les Bororo savent qu'ils sont des Bororo

et qu'un Arara est un Arara (la preuve en est qu'ils ne tuent pas des Bororo mais bien des Arara : la chasse exige qu'on ne confonde pas une chose avec une autre, elle nécessite donc le principe de non contradiction) mais il est des situations extraordinaires (naissance, mort, guerre, jeu...) où les Bororo se perçoivent comme des Araras, c'est-à-dire comme habités par les esprits des ancêtres. La participation n'est donc pas un principe logique qui régit la mentalité primitive comme la contradiction régit la nôtre : c'est une expérience mystique suscitée par des accidents.

## 2. Lévi-Strauss : événements et mythologie

Prise à partir de cette notion d'accident, la thèse de Lévy-Bruhl peut alors faire l'objet d'une application ethnologique, et on peut dire que toute l'analyse de Lévi-Strauss a consisté à donner au rapport que fait Lévy-Bruhl entre expérience mystique de la participation et accidents une forme plus scientifique, à travers le rapport entre mythologie et événement. Parler d'expérience mystique, en effet, c'est encore se tenir sur le plan phénoménologique d'un rapport affectif au monde antérieur au langage, et donc entrer dans le cercle de la trahison de cette expérience par le langage qui peut seul en rendre compte. On peut au contraire considérer que cette expérience s'exprime dans une mythologie, ensemble de récits structurés dont l'ethnologue peut retrouver la logique. Or cette mythologie est régie selon Lévi-Strauss par la loi de l'événement : tout mythe raconte un événement primordial qui a provoqué la séparation de l'humanité en deux parties, la nature et la culture, séparation primordiale qui s'est ensuite reproduite dans la séparation entre les sociétés et entre les clans. L'analyse structurale des mythes ne consiste pas cependant à retrouver le sens primitif de cet événement, car celui-ci n'apparaît que dans les résultats de sa séparation, dans les traces et les fragments qui en restent, dont le mythologue peut seulement reconstituer la logique interne – ce que Lévi-Strauss appelle dans *La pensée sauvage* le bricolage. Si tous les mythes ne font que parler d'un seul événement, ils le font à travers des structures qui sont toutes entre elles différentes, et dont on peut reconstituer le sens à travers leurs rapports de transformation.

Il faut ici noter que Lévi-Strauss a lui-même observé les Bororo lors de son premier voyage au Brésil en 1934 (Lévy-Bruhl a lui aussi “ vu des Bororo ”, comme il le rapporte dans une lettre à Malinowski, mais seulement à la fin de sa vie, et sans pouvoir en tirer des conséquences pour ses travaux théoriques). Or le propre des Bororo, selon Lévi-Strauss, c'est que c'est une “ société savante ” qui construit une grande mythologie (à la différence des Nambikwara, petite tribu nomade qui se contente d'échanger des femmes et de dessiner des systèmes de parenté sur le sol) parce que c'est une société fondamentalement inégalitaire. Les Bororo sont en effet divisés en deux clans, comme le montre la structure du village : les Cera et les Tugaré ; et chacun de ces clans est composé de quatre castes inégalitaires. Il y a donc rivalité entre les deux clans égalitaires, qui se manifeste par l'échange des

femmes, et il y a inégalité à l'intérieur de chaque clan. Le mythe est alors une façon d'annuler cette contradiction entre l'apparence de structure égalitaire et la structure réelle inégalitaire. Les Bororo disent qu'ils sont des Araras ou qu'ils sont plus forts que les Trumai pour masquer le fait qu'ils sont soit des Cera soit des Tugaré, et surtout soit des Céra dominants soit des Céra dominés. Le récit mythologique d'un événement fondateur est destiné à unifier la société ; mais il ne parvient pas à masquer la division de la société, puisqu'il sépare le monde en deux dans un conflit primordial.

“ Les Bororo racontent que si le soleil et la lune appartiennent au clan Badedgeba de la moitié Cera, c'est en raison d'une dispute entre un père et un fils qui voulaient s'approprier les noms de ces corps célestes. Une transaction intervint, réservant au père les noms du Soleil et du Chemin-du-Soleil. (...) Le chef du clan Badedgeba “ noir ” possédait jadis certains oiseaux noirs (*Phimosus infuscatus*) et rouges (*ibis rubra*), mais son collègue Badedgeba “ rouge ” les lui vola et il fallut consentir à un partage selon la couleur. Tous ces mythes d'origine des appellations claniques (...) n'expliquent pas vraiment une origine, ils ne désignent pas vraiment une cause ; mais ils invoquent une origine ou une cause (en elles-mêmes insignifiantes) pour monter en épingle quelque détail ou pour marquer une espèce. Ce détail, cette espèce acquièrent une valeur différentielle non pas en fonction de l'origine particulière qui leur est attribuée, mais du simple fait qu'ils sont dotés d'une origine, alors que d'autres détails ou espèces n'en ont pas. L'histoire s'introduit subrepticement dans la structure sous une forme modeste et presque négative : elle ne rend pas raison du présent, mais elle opère un tri entre les éléments du présent, octroyant à certains d'entre eux seulement le privilège d'avoir un passé. (...) Même si l'histoire mythique est fautive, elle n'en exhibe pas moins à l'état pur et sous la forme la plus marquée (d'autant plus, pourrait-on dire, qu'elle est fautive) les caractères propres de l'événement historique, lesquels tiennent d'une part à sa contingence : l'ancêtre est apparu en tel endroit, il est allé ici, puis là ; il a fait tel geste... ; d'autre part à son pouvoir de susciter des émotions intenses et variées. ” (C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 275-276 et 290)

Dans cette brève analyse d'un mythe Bororo, qui anticipe la grande analyse des *Mythologiques* puisque celle-ci commence par le mythe bororo d'un dénicheur d'oiseaux araras, Lévi-Strauss reprend les analyses de Lévy-Bruhl avec de tout autres moyens intellectuels. S'il est vrai que la pensée mythique – autre nom de la mentalité primitive – parle d'événements extraordinaires, ces événements n'ont pas de sens en eux-mêmes mais seulement par le fait qu'ils permettent de mobiliser l'ensemble des oppositions différentielles signifiantes pour la société racontant le mythe : entre nature et culture, rouge et noir, supérieur et inférieur... L'événement est donc en lui-même contingent et vide, mais il acquiert une nécessité par sa capacité à jouer le rôle d'opérateur de conversion logique entre toutes les oppositions différentielles de la structure sociale. Ainsi, dans le mythe Bororo, le vol d'un oiseau Arara n'a de sens que parce qu'il permet d'opposer le rouge au noir, donc une partie du clan Badedgeba à l'autre, et de résoudre en même temps cette opposition par une répartition des couleurs et des appellations totémiques. Il est donc absurde d'analyser l'énoncé “ Les Bororo sont des Arara ” sans connaître la signification de “ Arara ” (c'est-à-dire quel détail de l'espèce Arara est signifiant : sa couleur rouge, son grand bec, le fait que les Arara vivent en couple toute leur vie...) et sans connaître la signification de “ Bororo ”, c'est-à-dire quel clan ou sous-clan du village Bororo se définit par l'Arara contre un autre.

De cette analyse mythologique on peut déduire une conséquence logique. Dans l'énoncé “ Les Bororo sont des Araras ”, ce n'est pas la structure sujet-prédicat qui est en jeu, mais une structure logique

d'un tout autre ordre. Il n'y a pas de prédicat, puisque la signification de " Arara " dépend du contexte mythologique ; mais il n'y a pas non plus de sujet, puisque " Bororo " désigne des clans différents selon l'événement qui est en jeu. Nous sommes donc dans une logique absolument dépourvue de sujet substantiel, dans laquelle il n'existe que des événements, autrement dit des accidents, et des corps. De cette ontologie logique sous-jacente à l'analyse structurale de Lévi-Strauss, Deleuze a su tirer toutes les conséquences.

### 3. Deleuze, Bréhier et les Stoïciens : la logique des événements

Il ne peut s'agir ici de résumer l'ensemble de l'ontologie de Deleuze, mais seulement de relever un point de son travail qui nous semble particulièrement congruent avec les analyses de Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss que nous avons mises en lumière. Dans *Logique du sens*, paru en 1969, Deleuze tente de formuler en termes philosophique une logique qu'il voit à l'œuvre dans le structuralisme de Lévi-Strauss, dont il est un excellent lecteur : il en voit tout l'aspect paradoxal et problématique qui permet de le lire non pas comme une méthode scientifique immédiatement applicable mais comme une philosophie d'un genre nouveau, définie à la suite de Bergson comme une science des problèmes (Cf. 8<sup>e</sup> série, " De la structure "). Or il est remarquable que Deleuze ouvre *Logique du sens* sur une analyse de la logique des Stoïciens telle qu'elle a été exposée par Emile Bréhier dans *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (Vrin, 1928). Emile Bréhier est en effet le disciple le plus fidèle de Lévy-Bruhl, puisqu'il lui a succédé à la chaire d'histoire de la philosophie de la Sorbonne et à la direction de la *Revue philosophique*, et on peut faire l'hypothèse que Bréhier a voulu formaliser à travers les Stoïciens la logique que Lévy-Bruhl désespérait d'exprimer dans la mentalité primitive.

Quel est le principe de la logique des Stoïciens selon Bréhier ? Il se formule de façon critique contre la version schématique de la logique aristotélicienne selon laquelle un sujet possède tous ses prédicats et ne peut posséder des prédicats qui lui sont contradictoires. Selon les Stoïciens, il n'y a pas des sujets et des prédicats (par exemple : Socrate et mortel) mais il n'existe que des corps sensibles et des accidents incorporels ou événements qui tombent sur ces corps. La logique stoïcienne n'a plus alors besoin du principe de non-contradiction puisque n'importe quel corps peut entrer en rapport avec n'importe quel événement. Les Stoïciens transforment alors le syllogisme aristotélicien en remplaçant les rapports sujet-prédicat selon la majeure et la mineure (Socrate est un homme, Or les hommes sont mortels, Donc Socrate est mortel) par des rapports entre des événements (S'il fait jour, il fait clair, Or il ne fait pas jour, Donc il ne fait pas clair). Dans ces rapports entre événements, il ne s'agit plus d'établir les rapports entre sujet et prédicat de façon intemporelle, mais d'observer des rencontres entre des événements dans le temps : " faire jour " et " faire nuit " ne sont pas contradictoires, ce sont deux



événements qui n'ont pas lieu en même temps, mais "faire jour" et "faire clair" sont des événements qui peuvent se rencontrer.

"Comme dit Emile Bréhier dans sa belle reconstitution de la pensée stoïcienne : " Lorsque le scalpel tranche la chair, le premier corps produit sur le second non pas une propriété nouvelle , mais un attribut nouveau, le fait d'être coupé. L'attribut ne désigne aucune qualité réelle, il est toujours au contraire exprimé par un verbe, ce qui veut dire qu'il est non un être, mais une manière d'être. Cette manière d'être se trouve en quelque sorte à la limite, à la superficie de l'être, et elle ne peut en changer la nature : elle n'est à vrai dire ni active ni passive, car la passivité supposerait une nature corporelle qui subit une action. Elle est purement et simplement un résultat, un effet, qui n'est pas à classer parmi les êtres. Ces résultats de l'action des êtres, que les Stoïciens ont peut-être été les premiers à remarquer sous cette forme, c'est ce que nous appellerions aujourd'hui des faits ou des événements : concept bâtard, qui n'est ni celui d'un être ni celui d'une de ses propriétés, mais ce qui est dit ou affirmé de l'être. " (E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, 1928, p. 11, cité in G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969, p. 14).

" Les attributs des êtres sont exprimés non par des épithètes qui indiquent des propriétés mais par des verbes qui indiquent des actes. (...) Si dans une proposition le sujet et le prédicat sont considérés comme des concepts de même nature, et particulièrement des concepts indiquant des classes d'objets, on aura grand peine à comprendre la nature de la liaison indiquée par la copule. Si ce sont des classes différentes, chacune existe à part, en dehors de l'autre, et elles ne peuvent se lier. Si elles sont identiques, nous sommes réduits à des jugements d'identité. La liaison de participation que Platon avait trouvée et celle d'inclusion qu'Aristote utilisait de préférence étaient une solution possible à ces difficultés. Mais de telles solutions qui, pour les modernes, ne concernent que les pensées, avaient pour les anciens une portée métaphysique que l'on ne saurait disjoindre. Les termes du jugement désignent en effet non seulement des pensées mais des êtres réels. Or si la réalité se concentre, comme chez les Stoïciens, dans l'individu, une pareille théorie est inadmissible. En effet, chaque individu non seulement possède, mais est une idée particulière irréductible à toute autre. Pour que ces réalités participent l'une à l'autre ou soient incluses l'une dans l'autre, il faudrait que deux individus soient indiscernables l'un de l'autre, ou qu'un même individu puisse avoir en lui plus d'une qualité propre, ce qui est absurde. Deux réalités ne peuvent coïncider. Il restait une solution, c'était d'envisager tout autrement la nature du prédicat. (...) Lorsqu'on néglige la copule *est* et que l'on exprime le sujet par un verbe où l'épithète attribut n'est pas mise en évidence, l'attribut, considéré comme le verbe tout entier, apparaît alors non plus comme exprimant un concept (objet ou classe d'objets) mais seulement un fait ou un événement. (...) Il suit de là que les Stoïciens n'accepteront que les propositions contenant un verbe : dans le verbe se confondent pour eux prédicat et copule. (...) Ce qui s'exprime dans le jugement, ce n'est pas une propriété comme : un corps est chaud, mais un événement comme : un corps s'échauffe. (...) Ici nous n'avons plus qu'une sorte de liaison, une liaison qui, au sens de la logique d'Aristote, était accidentelle, à savoir celle de l'événement à son sujet. " (E. Bréhier, *ibid.*, p.19-21)

" Lorsqu'un Stoïcien parle, à propos des événements, de conséquent et d'antécédent, de causes et d'effets, il ne songe, pas plus qu'un Hume, à donner aux faits eux-mêmes, incorporels et inactifs, une force interne qui les lierait l'un à l'autre, et qui ferait que l'un serait capable de produire l'autre. (...) Dans la proposition dite causale comme : puisqu'il fait jour, il fait clair, le premier terme n'est pas dit " cause du second " mais " comme cause du second ". Cette espèce de causalité irréaliste ne peut nullement trouver son point d'appui et son objet dans le monde extérieur, mais seulement son expression dans le langage. (...) Si le contradictoire a un sens dans un système défini de concepts, il n'en a plus lorsqu'il s'agit seulement de faits : un fait existe ou n'existe pas, ; mais comment pourrait-il être contradictoire qu'un fait d'une nature déterminée (le jour) soit lié à un fait d'une nature autre (la nuit) ? " (*ibid.*, p. 26-28)

Appliquons ce raisonnement au cas de Bororo. L'énoncé " Les Bororo sont des Araras " est contradictoire parce que c'est un mauvais rapport sujet-prédicat. Mais il suffit de le transformer en énoncé d'événement pour qu'il cesse de l'être : il faudrait dire par exemple " Il bororo-ararise " pour désigner l'événement extraordinaire d'un Bororo qui participe mystiquement à l'ancêtre Arara ; et il faudrait dire " Il bororise " pour désigner ces événements ordinaires au cours desquels les Bororo chassent, pêchent, et vaquent à leurs occupations habituelles de Bororo. Il n'est donc pas contradictoire de dire " Il bororo-

ararise ” et “ il bororise ” : ce sont deux événements qui ne se produisent pas en même temps. La logique de la participation s'énoncerait alors ainsi : “ S'il est en colère, il bororo-ararise, or il est en colère, donc il bororo-ararise. ” La logique ordinaire apparaîtrait alors comme un dérivé de la logique de la participation : “ s'il vaque à ses occupations habituelles, il bororise ; or il chasse (occupation habituelle) ; donc il bororise (autrement dit il n'est pas en contradiction avec lui-même) ”. Les individus séparés (ou sujets) apparaissent sur fond d'événements qui se rencontrent, et qui ne s'expriment que dans le langage. La contradiction est une forme seconde dans l'expérience du langage, qui est d'abord celle de la participation entre des événements.

### **Conclusion : une hypothèse philosophique pour l'histoire des sciences sociales**

L'essai d'analyse logique auquel je me suis livré n'avait pas d'autre intérêt que ludique : il ne dit rien de la réalité des Bororo, pour la simple raison que je n'y suis pas allé. Un ethnologue actuel ne pourrait pas se contenter de décrire ces jeux de boro-ararisation : il devrait aussi montrer des événements de bororo-mondialisation ou de bororo-mobilisation... Le sens de ces remarques était introductif : elles visaient à justifier la lecture historique que j'ai faite de Lévy-Bruhl dans ma thèse. La méthode que j'ai adoptée peut être qualifiée à la suite de Foucault de généalogique : j'ai tenté de construire un problème dans l'ensemble des rapports entre philosophie et anthropologie aujourd'hui (problème, si l'on veut, du rapport entre philosophie analytique de l'action et description empirique des pratiques et des événements) en vue d'éclairer l'histoire de l'anthropologie à la lumière de ce problème. Mais l'axe de lecture que j'ai choisi, en m'appuyant sur la figure mineure de Lévy-Bruhl, me permet de poser ce problème à partir d'une hypothèse philosophique particulière, que la méthode logique doit permettre de soutenir autant que l'enquête historique.

Voici cette hypothèse, formulée de la façon la plus concise qui m'est actuellement possible : une science du social n'est possible qu'à partir de certains événements extraordinaires qui rendent visible l'ensemble de la structure sociale à des individus particuliers, qui deviennent sujets par le fait de voir cette structure ; mais cette vision totale de la structure sociale est en elle-même vide, car elle se produit à partir d'un événement qui est en lui-même insignifiant, et qui ne prend sens que par rapport à l'ensemble des rapports sociaux qui lui préexistent. La logique du social est une analyse interminable des structures à partir d'événements extraordinaires : elle établit des rapports entre des événements qui apparaissent comme contradictoires, et pour lesquels aucune table de vérité définitive n'est possible.

### **Notes**

1). Sur tous ces points, voir S. Laugier, *L'anthropologie logique de Quine*, Vrin, 1992, et V. Descombes, *Les institutions du sens*, Minuit, 1996

2) Cf. aussi *Le mot et la chose*, *op. cit.*, p. 99 : “ Une traduction malicieuse peut rendre les locutions indigènes aussi étranges que l'on veut. Une meilleure traduction leur imposera notre logique, et trancherait au prix d'une pétition de principe la question de la prélogicit . ” Quine remarque que cette thèse ne peut véritablement être attribuée à Lévy-Bruhl, puisqu'il y a renoncé dans les *Carnets* (note 1, p. 100). Il reprend cependant plus loin l'exemple même de Lévy-Bruhl, celui de l'énoncé totémique. “ Prenez par exemple une phrase indigène acceptée par toute la communauté avec une conviction qu'aucune structure de stimulation de durée raisonnable ne suffirait à ébranler. La phrase est analytique par le stimulus. Pour la traduire par "Tous les lapins sont des hommes r incarn s", le linguiste doit certainement avoir invoqué la licence du traducteur. Voilà une audacieuse déviation qu'il faut adopter uniquement s'il semble qu'on ne puisse l'éviter qu'en recourant à des hypothèses analytiques beaucoup plus compliquées. Car certainement, plus sont absurdes ou exotiques les croyances imputées à un peuple, plus nous avons le droit de soupçonner les traductions : le mythe d'un peuple prélogique marque simplement le cas extrême. Pour la théorie de la traduction, ce sont les messages banals qui sont le souffle de la vie. ” (p. 113)

(3) Voir notamment son article fondateur, “ Sur l'idée même de schème conceptuel ” dans *Enquête sur l'interprétation et la vérité*, Nîmes, J. Chambon, 1993. Je ne prends pas ici position sur la question de savoir si Davidson ne simplifie pas la thèse de Quine, dans la mesure où c'est sa critique qui l'a emporté dans les débats sur le relativisme anthropologique : cf M. Hollis et S. Lukes, *Rationality and Relativism*, Cambridge, MIT Press, 1982

(4) Cf. I. Delpla, *Quine, Davidson. Le principe de charité*, Paris, PUF, 2001, et P. Engel, “ Interprétation et mentalité prélogique ” in *Revue philosophique*, 1989.

(5) Voir *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993.

(6) Je renvoie sur ce point à la discussion par Pierre Macherey de l'ouvrage de Jean-Michel Salanskis, *Modèles et pensées de l'actions*.

(7) Voir *La distinction, Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.

(8) Un des derniers textes écrits par Bourdieu avant sa mort est une conférence intitulée “ L'objectivation participante ” parue dans le numéro spéciale des *Actes de la recherche en sciences sociales* intitulée “ L'anthropologie de Bourdieu ” (n 150, décembre 2003) dans laquelle Bourdieu revient sur “ l'erreur de Lévy-Bruhl, celle qui consiste à créer une distance insurmontable entre l'anthropologue et celui qu'il prend pour objet, entre sa pensée et la “ pensée primitive ”, faute d'avoir su mettre à distance, en l'objectivant, sa pensée et sa pratique indigènes. ” (p.49)

(9) Je renvoie sur ce point aux analyses de Pierre Macherey dans sa lecture des *Méditations pascaliennes* et dans “À partir de Bourdieu, penser la pratique”, ainsi qu’à l’article de Bruno Karsenti, “Le sociologue dans l’espace des points de vue”, *Critique*, n°579-580, p. 661-673.