

Salmon, Gildas

Logique affective ou logique concrète? La construction d'une anthropo-logique des émotions chez Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss

Organon 36, 211-228

2007

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Gildas Salmon (Paris, France)

LOGIQUE AFFECTIVE OU LOGIQUE CONCRETE?
LA CONSTRUCTION D'UNE ANTHROPO-LOGIQUE DES EMOTIONS
CHEZ LEVY-BRUHL ET LEVI-STRAUSS

L'expression de *logique des émotions*, avec toute la tension et l'ambiguïté qu'elle contient, caractérise assez bien le mouvement de l'anthropologie française du XX^{ème} siècle qui, de Lévy-Bruhl à Lévi-Strauss, cherche sur le terrain de l'ethnographie les moyens de surmonter l'exclusion mutuelle qui pèse sur ces deux aspects de la vie psychique que sont le raisonnement et l'affectivité. En dépit de cet objectif commun, on ne peut pas tracer entre ces deux auteurs une filiation continue: leurs manières diamétralement opposées d'appliquer la notion de logique au domaine des émotions révèle plutôt un processus de réinterprétation et de renversement du sens même des concepts qu'ils mobilisent, ouvrant ainsi l'espace d'une généalogie¹. De fait, la notion de logique des sentiments, que Lévy-Bruhl emprunte à Ribot pour caractériser la mentalité primitive, désigne une *logique affective* où ce sont les états émotionnels qui déterminent l'enchaînement des idées. A l'opposé, si les textes de Lévi-Strauss cherchent à élaborer une logique des émotions, c'est au sens où ils affichent l'ambition de rendre compte au moyen de la logique – entendue comme processus de manipulation de symboles – de cet aspect de la vie psychique qui échappe en apparence au contrôle de l'intellect.

Retracer l'histoire de ce renversement exige non seulement de comprendre pourquoi l'anthropologie fournit un terrain propice à l'idée d'une logique autre, différente de celle qui régit le raisonnement scientifique, mais aussi de préciser en quel sens on peut encore parler ici de logique. Dans les deux cas, la démarche anthropologique consiste à mettre le concept de logique à l'épreuve des données ethnographiques: c'est le refus de fixer selon des critères *a priori* quels modes de pensée relèvent ou non de la logique qui ouvre la voie à une description de la cohérence interne de la pensée sauvage ou *primitive*. Mais le problème qui se pose alors est de savoir ce qui reste de la compréhension de ce concept: à faire varier son extension jusqu'à y inclure l'émotion, ne risque-t-on pas de ne retenir qu'un usage très métaphorique de la notion de logique? Sans préjuger de la réponse qu'on pourra apporter à cette question, il faut reconnaître dans cette tentative propre à l'anthropologie de

¹ Cf. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, deuxième traité, § 12.

donner un sens à l'idée paradoxale d'une *logique des émotions* un formidable *travail* du concept de logique, au sens que Canguilhem donnait à ce terme¹ : c'est la portée de ce labeur qu'il nous faut maintenant mesurer.

Logique des sentiments et mentalité primitive

Pour comprendre l'émergence de cette problématique de la logique des émotions en anthropologie au début du XX^{ème} siècle, il faut repartir de Ribot. Le projet développé dans *La logique des sentiments* consiste en effet à élargir la notion de logique au-delà des canons définis par les logiciens, afin de rendre compte de modes de pensée auparavant considérés comme aberrants, au premier rang desquels on trouve la pensée des enfants et des *primitifs*. La *logique des sentiments* – expression que Ribot emprunte à Comte² – constitue pour lui ce que l'on pourrait appeler une *psycho-logique* : il s'agit de déterminer comment les hommes pensent effectivement, et non comment il devraient raisonner. De ce point de vue, Ribot conteste l'idée que les traités de logique suffisent pour décrire les processus qui régissent notre vie psychique, et il s'élève contre le préjugé selon lequel *la logique rationnelle, objective, exacte, s'est produite spontanément, naturellement, et que les logiciens n'ont eu qu'à en extraire les règles*³. Pour lui, la logique rationnelle – expression qui n'a de sens que par opposition à cette autre logique qu'est la logique des sentiments – doit au contraire être considérée comme un produit tardif de la civilisation, comme le fait d'une pensée affranchie des exigences de la pratique qui peut s'offrir le luxe d'être purement spéculative⁴. Pour décrire le fonctionnement réel de l'esprit humain, il faut donc élaborer un autre concept de logique, celui d'une logique pratique⁵ et vitale⁶ qui tient compte du fait que l'homme n'est pas un être purement intellectuel.

On peut s'interroger sur le motif qui pousse Ribot à reprendre le terme de *logique* pour désigner un type d'activité psychique qui semble à l'opposé de ce qu'on appelle ordinairement logique. Il s'agit en fait de montrer que les raisonnements qui sont disqualifiés par la logique ont leur nécessité propre et qu'ils obéissent à d'autres lois que celles qui régissent l'administration de la

¹ Cf. G. Canguilhem, cité en exergue aux *Cahiers pour l'Analyse*, n° 4: Lévi-Strauss dans le XVIII^e siècle, septembre – octobre 1966: *Travailler un concept, c'est en faire varier l'extension et la compréhension, le généraliser par l'incorporation des traits d'exception, l'exporter hors de sa région d'origine, le prendre comme modèle ou inversement lui chercher un modèle, bref lui conférer progressivement, par des transformations réglées, la fonction d'une forme.*

² Comte affirme en effet que la *logique des signes* qui régit la pensée scientifique ne peut suffire à rendre compte du fonctionnement de l'esprit humain. Elle est sous-tendue par une *logique des sentiments*, qui est la logique *spontanée* qui gouverne l'esprit humain dans son activité. Cf. A. Comte, *Synthèse subjective ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*, pp. 27–28 et A. Comte, *Système de politique positive*, t. 2, pp. 239–240. Cependant, Th. Ribot, *La logique des sentiments*, p. IX reproche à Comte de ne pas avoir véritablement étudié cette logique dont il s'est contenté d'indiquer l'existence. Notons que Lévy-Bruhl connaissait très bien ces textes du *Système de politique positive*, ayant lui-même consacré un ouvrage à *La Philosophie d'Auguste Comte*.

³ Th. Ribot, *La logique des sentiments*, p. 24.

⁴ Th. Ribot, *La logique des sentiments*, p. 192.

⁵ Th. Ribot, *La logique des sentiments*, p. 24.

⁶ Th. Ribot, *La logique des sentiments*, p. 39.

preuve et garantissent la vérité des déductions dans les sciences. Ces lois sont celles du *raisonnement émotionnel*, que Ribot définit comme *un processus dont la trame toute entière est affective, c'est-à-dire consiste en un état de sentiment qui, en restant identique ou en se transformant, détermine le choix et l'enchaînement des états intellectuels*¹. Au lieu de s'enchaîner selon un ordre déductif, les états intellectuels sont sélectionnés sur la base de jugements de valeur, ce qui signifie qu'ils sont choisis pour amener à une conclusion elle-même déterminée en fonction de critères affectifs. Ainsi, dans l'expression *logique des sentiments*, il faut entendre le *des* comme un génitif subjectif: c'est le sentiment qui définit une nouvelle logique et non pas la logique qui vient déterminer l'enchaînement des états affectifs.

On comprend facilement l'importance qu'une telle entreprise pouvait revêtir dans le champ de l'anthropologie, où l'ethnologue se trouve confronté à des modes de pensée pour le moins déroutants: la notion de logique des sentiments présente en effet l'avantage de donner une consistance à ces modes de pensée qui ne semblent pas satisfaire les exigences de la logique formelle. Ainsi, Lévy-Bruhl se place lui-même, dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, dans la lignée de l'effort entrepris par Ribot pour faire éclater les cadres d'un intellectualisme trop étroit et mettre en évidence *l'importance des éléments émotionnels et moteurs dans la vie mentale en général et jusque dans la vie intellectuelle proprement dite*². Cet effort, il s'agit désormais de le déplacer sur le terrain de l'ethnologie et des représentations collectives pour analyser la mentalité particulière des *primitifs*. Et c'est dans cette perspective que Lévy-Bruhl va être amené à promouvoir l'idée d'une logique hétérogène à la nôtre³, logique essentiellement affective et non intellectuelle, et dont la caractéristique principale consiste à ignorer le principe de non-contradiction au profit d'une loi de *participation*.

Le cas qui sert de point de départ à la réflexion de Lévy-Bruhl est emprunté à un récit de Von den Steinen, qui rapporte que les membres d'une tribu du Brésil, les Bororo, se vantent d'être des araras (c'est-à-dire des perroquets), alors que leurs voisins, les Trumai, affirment être des animaux aquatiques. Or le fait d'être à la fois des humains et des non-humains viole manifestement le principe de non-contradiction⁴, d'autant que Lévy-Bruhl

¹ Th. Ribot, *La logique des sentiments*, pp. 2-3.

² L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 3.

³ Cette opposition entre *notre* logique, *nos* concepts, etc. et ceux de la mentalité prélogique est une constante chez Lévy-Bruhl, et en particulier dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. C'est en raison de ce type d'oppositions que la figure de Lévy-Bruhl, perçu comme le théoricien d'une anthropologie largement idéologique, joue fréquemment un rôle de repoussoir pour les anthropologues.

⁴ Il faut souligner qu'ici, la contradiction est formulée et assumée dans un énoncé: *Nous, les Bororo, sommes des araras*. Cette précision est essentielle du point de vue de Lévy-Bruhl, qui cherche à définir une logique pour laquelle un énoncé contradictoire est acceptable. C'est ce qui distingue son projet de celui de P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, pp. 22-30, qui lui reprochera précisément d'être resté prisonnier du cadre de la logique théorique, et d'avoir construit une logique propre à la *mentalité primitive* là où il fallait reconnaître le fruit d'une *logique pratique*. Cette logique *qui n'est jamais cohérente qu'en gros* paraît pleine de contradictions au regard d'une pensée théorique surplombante et systématique, parce que cette dernière abstrait les pratiques du contexte toujours singulier dans lequel elles prennent place. Sur les rapports entre Bourdieu et Lévy-Bruhl, cf. F. Keck, *Le Problème de la mentalité primitive ...*, Introduction: pp. 30-34.

écarte, en s'appuyant sur les notes de Von den Steinen, toutes les interprétations qui tenteraient de faire rentrer cet énoncé dans le cadre du principe de non-contradiction, soit en faisant jouer le facteur temporel (il faudrait alors comprendre que les Bororo deviennent des araras après leur mort), soit en modulant le sens de la copule pour lui faire signifier non pas une identité stricte mais un rapport de parenté¹. C'est pour comprendre cette affirmation qui semble absurde au regard de la logique qu'il faut substituer au principe de non-contradiction une loi dite de *participation*. Réduite à son expression la plus simple, cette loi de participation s'énonce de la manière suivante: *dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes*². Le dispositif mis en place par Lévy-Bruhl pour rendre compte d'énoncés aussi choquants d'un point de vue logique n'est pas difficile à comprendre: dans la mesure où ce type de raisonnements échappe à l'intellect, c'est vers la vie affective qu'il faut se tourner, et c'est l'émotion qui va servir de principe à cette mentalité primitive. C'est ce que montre le passage suivant, où Lévy-Bruhl explique que si la mentalité des primitifs peut ignorer le principe de non-contradiction, c'est en fait parce que la loi de participation ne s'applique pas seulement à la liaison de deux termes dans un énoncé, mais également à la formation des représentations elles-mêmes, qui diffèrent profondément de nos concepts:

*Les représentations collectives des primitifs ne sont pas, comme nos concepts, le produit d'un travail intellectuel proprement dit. Elles contiennent, à titre de parties intégrantes, des éléments émotionnels et moteurs, et surtout elles impliquent, au lieu d'inclusions et d'exclusions conceptuelles, des participations plus ou moins nettement définies, mais, en général, vivement senties*³.

Plutôt que de voir dans la mentalité primitive le fruit de spéculations théoriques encore maladroitement, comme le fait l'école anthropologique anglaise issue de Tylor, Lévy-Bruhl y voit une forme de rapport au monde avant tout affective et pratique⁴: c'est la perception même des primitifs qui diffère de la nôtre, dans la mesure où elle ne sépare pas de ce que nous appelons la réalité objective les émotions qui y sont rattachées⁵. C'est ce que désigne le qualificatif de *mystique* que Lévy-Bruhl applique à la perception des primitifs.

Au terme de cette analyse des *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, les enjeux anthropologiques de la notion de logique des sentiments

¹ Cf. L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 77.

² L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 77.

³ L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 80.

⁴ En dépit des critiques de Bourdieu, il y a bien chez Lévy-Bruhl une tentative d'élaborer une véritable logique pratique. En ce sens, le rapport entre Lévy-Bruhl et Bourdieu est beaucoup plus complexe que la lecture de la préface du *Sens pratique* ne le laisse penser. Cf. F. Keck, *Le Problème de la mentalité primitive ...*, Introduction: pp. 34-37.

⁵ Cf. F. Keck, *Le Problème de la mentalité primitive ...*, pp. 56-57.

apparaissent clairement: au lieu de vouloir faire entrer de force les faits révélés par l'ethnographie dans les cadres prédéterminés de notre logique, il s'agit pour Lévy-Bruhl de partir des documents ethnographiques afin de mettre au jour de manière interne la cohérence qui s'en dégage. A la suite de Ribot, il oppose à la logique entendue comme analyse des normes du raisonnement valide une acception plus lâche destinée à englober les formes effectives du raisonnement, qu'elles soient conformes ou non aux canons de la logique formelle. Toutefois, l'idée d'une logique d'ordre non plus intellectuel mais affectif semble elle-même constituer une contradiction dans les termes, contradiction dont Lévy-Bruhl paraît avoir eu une conscience aiguë: alors même qu'il se réclame de la *Logique des sentiments* de Ribot, il hésite à parler d'une logique autre que la nôtre, reconnaissant d'une part qu'une telle notion ne saurait être pour nous qu'un concept négatif et vide¹, et d'autre part qu'elle ne conviendrait pas à la nature affective des lois qui gouvernent la mentalité primitive. C'est ce qui explique l'embarras avec lequel Lévy-Bruhl introduit le terme de *prélogique*² pour qualifier cette mentalité qui substitue au principe de non-contradiction la loi de participation: destiné à éviter l'opposition trop frontale qu'auraient engendrée les termes d'*antilogique* ou *alogique*, ce terme semble condenser au sein d'un préfixe dont le sens est d'autant plus obscur qu'il ne désigne pas un rapport d'antériorité cette aporie d'une logique étrangère au principe fondamental de la logique. Mais cette difficulté – qui finira par provoquer l'abandon du concept de mentalité prélogique – se double d'une autre, dont Lévy-Bruhl paraît n'avoir pris conscience que bien plus tard, et qui porte quant à elle sur le gain d'intelligibilité obtenu à travers ce recours à l'émotion. Lévy-Bruhl reconnaît en effet dans ses *Carnets* ne pas avoir réellement analysé le fonctionnement affectif de la mentalité primitive: *Je n'ai jamais fait encore que le mentionner, en disant que la participation est sentie, bien plutôt que pensée, chaque fois que pour la caractériser j'indiquais que par nature elle est rebelle à l'analyse.*³ De fait, si le caractère affectif de la mentalité primitive est constamment affirmé, Lévy-Bruhl ne parvient pas à montrer comment des émotions concrètes déterminent les processus psychiques des *primitifs*⁴. Or, on peut se demander s'il ne s'agit pas précisément d'une difficulté de principe inhérente à la tentative de rendre intelligibles les mécanismes de la vie psychique à partir des émotions, ce que Lévy-Bruhl ne

¹ Cf. F. Keck, *Le Problème de la mentalité primitive ...*, p. 68 et p. 70.

² F. Keck, *Le Problème de la mentalité primitive ...*, p. 79.

³ [L. Lévy-Bruhl], *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, p. 219.

⁴ La tentative la plus poussée dans ce sens réside dans les analyses que Lévy-Bruhl consacre à la *catégorie affective du surnaturel*, notion introduite en 1931 dans *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. A travers cette *catégorie*, Lévy-Bruhl veut montrer que la reconnaissance de l'intervention du surnaturel dans le cours de l'expérience ordinaire ne passe pas chez les primitifs par un acte intellectuel mais par l'intervention d'une même émotion. Toutefois, dans la mesure où il invoque une émotion *sui generis* qu'on ne peut en réalité définir que par son objet – le surnaturel – il reste à expliquer comment s'opère au niveau de l'émotion cette appréhension antéprédicative d'une unité entre des phénomènes aussi divers que l'expérience du rêve, le récit d'un mythe ou l'apparition d'un événement insolite. Cf. L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Introduction. Censée éclairer l'appréhension du surnaturel dans la mentalité primitive, l'analyse de Lévy-Bruhl semble en fait présupposer ce qu'il s'agit d'expliquer en se contentant de renvoyer à une émotion caractéristique du surnaturel.

semble pas loin d'avouer lui-même lorsqu'il note que *dans le passé l'exploration de ce qui est affectif n'a jamais mené bien loin; elle a toujours été arrêtée assez vite par une obscurité sur laquelle la lumière de l'entendement ne gagna pas grand'chose*¹. Autrement dit, parler d'une logique affective risque de n'être qu'un moyen de reporter la difficulté posée par les modes de pensée *primitifs*, dans la mesure où l'on se contente en fait de les renvoyer à l'élément intrinsèquement obscur de l'affectivité.

Analyse structurale et logique concrète

Ce constat désabusé de Lévy-Bruhl correspond précisément au point de départ de Lévi-Strauss, qui note dans *Le Totémisme aujourd'hui* que, *comme l'affectivité est le côté le plus obscur de l'homme, on a été constamment tenté d'y recourir, oubliant que ce qui est rebelle à l'explication n'est pas propre, de ce fait, à servir d'explication*². Prenant acte de l'aporie contenue dans l'idée d'une logique affective, Lévi-Strauss se tourne vers l'intellect. On connaît la critique – sévère – qu'il propose de la thèse selon laquelle le totémisme repose sur un rapport affectif de participation où l'individu s'identifie à un animal. En s'appuyant sur la conception saussurienne du signe comme entité négative et oppositive, il montre que le totémisme ne consiste pas à poser une identité entre un groupe et l'animal qui lui sert de totem, mais une analogie entre deux systèmes de différences: les différences culturelles entre groupes humains d'une part, et les différences entre les espèces naturelles d'autre part³. En effet, Saussure a montré que la langue n'est pas une nomenclature qui associe une idée à une séquence sonore: la valeur d'un signe ne se définit que par opposition aux autres signes qui l'entourent⁴. Plus précisément, dans la mesure où les deux faces du signe, le signifiant et le signifié, sont purement différentielles, chaque signe est une entité double qui met en relation un ensemble de différences sonores avec un ensemble de différences sémantiques. En traitant le totémisme comme un système symbolique, Lévi-Strauss fait ainsi s'évanouir le prétendu illogisme de l'institution: à travers les classifications totémiques, ce sont les écarts différentiels entre les espèces naturelles qui servent à penser et à instituer les écarts différentiels entre les groupes humains. Cette interprétation a l'avantage de coller de près aux données ethnographiques: comme le montre Frédéric Keck, l'exemple même des Bororo qui affirment être des araras, qui servait de pivot à l'interprétation de Lévy-Bruhl, ne peut être ramené à la forme d'une proposition contradictoire qu'à condition de l'abstraire de son contexte. De fait, le récit de Von den Steinen ne met pas en jeu deux mais quatre termes: non seulement les Bororo et les araras, mais également les Trumai et les animaux aquatiques⁵. Poser que les Bororo diffèrent des Trumai à la manière dont les perroquets diffèrent des poissons,

¹ [L. Lévy-Bruhl], *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, p. 220.

² C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 104.

³ Cf. C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, pp. 115–116.

⁴ Cf. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 2^e partie, ch. 4: *La valeur linguistique*.

⁵ F. Keck, *Le Problème de la mentalité primitive ...*, Introduction.

ce n'est donc pas la marque d'une logique régie par l'affectivité, c'est un acte intellectuel dans lequel la classification des espèces animales est mise au service de la revendication d'une *distinction* sociologique: l'indication selon laquelle les Bororo *se vantent* d'être des araras montre que ce qui sous-tend le rapport de prédication, c'est le jeu implicite de la comparaison.

Confronté au même problème que Lévy-Bruhl, celui de définition de cohérence des modes de pensée mis en évidence par la description ethnographique des sociétés les plus éloignées de la nôtre, Lévi-Strauss défend une position opposée à celle de son prédécesseur. Pour ce dernier, ce sont les lois auxquelles obéit la mentalité des *primitifs* qui diffèrent des lois qui régissent la pensée logique: dans la mesure où cette mentalité viole le principe de non-contradiction, il faut aller en chercher l'explication dans l'affectivité. Au contraire, du point de vue de Lévi-Strauss, les sociétés dites primitives fournissent un éclairage privilégié sur des processus psychiques qui sont universels: il affirme en effet clairement que la *pensée sauvage* n'est pas la *pensée des sauvages*, ni celle d'une *humanité primitive ou archaïque*, mais la *pensée à l'état sauvage, distincte de la pensée cultivée ou domestiquée en vue d'obtenir un rendement*¹. Cependant, il ne faut pas croire que d'un point de vue historique, le principe de l'uniformité des opérations de l'esprit humain se présente comme un dépassement de la position de Lévy-Bruhl: Lévi-Strauss retrouvait en réalité ici l'un des principes fondamentaux de l'école anthropologique anglaise. Et c'est précisément cet axiome que Lévy-Bruhl cherchait à dénoncer en opposant une logique affective à la logique formelle: faire des représentations collectives des *primitifs* le fruit du *jeu spontané d'un mécanisme logique et psychologique invariable*² lui apparaissait comme une projection ethnocentrique de notre conception de la pensée³. Dans l'école anthropologique anglaise, l'hypothèse d'une pensée déjà purement théorique obéissant aux lois universelles de la logique prend en effet place dans un cadre évolutionniste, qui fait des spéculations de la pensée primitive une anticipation grossière des développements ultérieurs de la science et de la philosophie. Même s'il insiste sur la nature intellectuelle des opérations de la pensée sauvage, Lévi-Strauss ne peut donc pas ignorer l'apport de Lévy-Bruhl: en mettant au premier plan les aspects émotionnels et moteurs de la vie psychique, ce dernier a réussi à conférer une positivité et une cohérence à des modes de pensée qui n'étaient auparavant appréhendés que de manière négative, comme le fruit des insuffisances et des erreurs d'une pensée encore enfantine.

Pour rendre compte de la cohérence de la pensée sauvage sans la réduire à une science balbutiante, Lévi-Strauss forge quant à lui la notion de *logique*

¹ C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, p. 289.

² L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 9.

³ Cf. L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 7: *Par suite, les représentations collectives des primitifs, si étranges souvent pour nous, les liaisons non moins étranges que l'on constate entre elles, ne soulèvent pas de problèmes dont la solution puisse enrichir ou modifier la conception que nous avons de l'"esprit humain". Nous savons d'avance que cet esprit n'est pas autre chez eux que chez nous. Tout ce qui reste à chercher, c'est comment des fonctions mentales identiques aux nôtres ont pu produire ces représentations et ces liaisons.*

concrète. En affirmant que la différence entre la pensée symbolique et la pensée scientifique *tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations*¹, il distingue deux variantes du fonctionnement intellectuel de l'esprit humain au lieu de rejeter la pensée sauvage du côté de l'affectivité. Reste à comprendre comment la différence entre leurs objets respectifs permet d'expliquer l'écart entre les deux types de logique. Au contraire de la logique formelle, la logique concrète refuse de séparer forme et contenu. C'est la raison pour laquelle elle est qualifiée par Lévi-Strauss de logique *a posteriori*: au lieu de manipuler des symboles abstraits selon des règles définies de manière axiomatique, il s'agit de combiner des termes concrets en fonction de leurs propriétés qualitatives. Tout en définissant la logique comme un processus de manipulation de symboles, à la manière de l'algèbre de la logique, Lévi-Strauss caractérise les symboles employés par la logique concrète comme des symboles *incarnés*², sur le modèle des signes linguistiques. Par opposition à l'abstraction du symbolisme logico-mathématique, le propre des signes linguistiques est en effet d'être incarnés dans les deux plans du son et du sens: leur forme est indissociable des deux substances – phonique et sémantique – dans lesquelles elle s'enracine. Et le cas du totémisme nous a permis de constater la fécondité de cette définition des faits anthropologiques comme des systèmes de signes. Des connexions en apparence aberrantes entre un groupe humain et une espèce animale s'éclairent si on considère les classifications totémiques comme un ensemble de symboles incarnés dans un double système de différences: du point de vue de la logique concrète, la valeur d'un terme et les possibilités de combinaisons avec d'autres symboles, loin d'être fixées *a priori*, dépendent de la position qu'il occupe dans un réseau d'oppositions concrètes.

Le mécanisme du rire

Avec cette *logique concrète*, on peut parler de logique en un sens beaucoup plus précis que chez Lévy-Bruhl: la différence avec la logique formelle se limite ici au type d'objets que chacune manipule. Mais, si l'affectivité est évacuée à titre de principe explicatif, Lévi-Strauss refuse pourtant de reconduire l'abstraction de la logique formelle: dans sa volonté de ne pas séparer l'intellectuel du sensible, il affiche ainsi l'ambition de rendre compte des émotions en tant qu'effets du fonctionnement logique de la pensée symbolique. Le principe selon lequel les états affectifs peuvent être expliqués à partir de processus intellectuels est énoncé dès *Le Totémisme aujourd'hui*³, mais ce projet n'est véritablement développé que dans le *Finale* de *L'Homme nu*. Dans ce texte qui conclut les quatre tomes des *Mythologiques*, on trouve en effet une analyse détaillée des deux pôles de la vie affective que sont le rire et l'angoisse. Pour ce qui est du rire, Lévi-Strauss le définit comme une *grati-*

¹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 255.

² C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 578.

³ En réalité, Lévi-Strauss distingue deux types de facteurs susceptibles d'expliquer les émotions: à côté du déterminisme intellectuel qui va désormais retenir notre attention, il admet également le poids des causes biologiques sur la vie affective. Cf. C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 153.

fication de la fonction symbolique qui survient lorsque cette dernière se trouve satisfaite à un coût bien moindre que celui qu'elle se disposait à payer¹. Le passage suivant explicite cette définition:

L'esprit humain se maintient en tension toujours virtuelle, il dispose à chaque instant d'une réserve d'activité symbolique pour répondre à toutes sortes de sollicitations d'ordre spéculatif ou pratique. Dans le cas de l'incident comique comme dans celui du mot d'esprit ou de la devinette cocasse – qui, par un rapprochement insoupçonné de l'auditeur, permettent de connecter directement deux champs sémantiques qui paraissent très écartés l'un de l'autre – cette énergie de secours se trouve privée de point d'application: subitement libérée et ne pouvant se dissiper dans l'effort intellectuel, elle dévie vers le corps qui, avec le rire, dispose d'un mécanisme tout monté pour qu'elle s'y dépense en contractions musculaires².

Paradoxalement, Lévi–Strauss illustre ce mécanisme au moyen d'un exemple emprunté au *Rire* de Bergson³, celui de l'*incident comique* où un homme à l'allure grave s'étale brusquement dans le ruisseau. Pour Bergson, c'est le défaut d'attention responsable de la chute qui produit l'effet comique: cette maladresse manifeste *une certaine raideur de mécanique*⁴ qui détonne par rapport à la souplesse qu'on est en droit d'attendre de la part d'un être vivant. Lévi–Strauss propose quant à lui une interprétation très différente du même phénomène: si on rit, c'est en fait parce que l'état initial et l'état final ne pourraient normalement pas s'enchaîner sans que s'intercale entre eux *une série compliquée d'états intermédiaires*⁵. La fonction symbolique, prête à de grands efforts pour rétablir cet enchaînement et comprendre comment on a pu passer aussi brusquement d'un état à l'autre, appréhende d'un seul coup, quand elle aperçoit la peau de banane qui a court-circuité ces deux états, *le terme imprévu qui lui permet de rétablir l'enchaînement logique aux moindres frais*⁶. La satisfaction concerne ici le rapport de cause à effet: alors qu'il aurait normalement fallu reconstituer par une enquête un enchaînement compliqué, l'appréhension immédiate d'un terme qui établit une connexion directe libère l'énergie psychique qui se décharge sous forme de rire.

Ce n'est d'ailleurs pas par hasard qu'en choisissant le rire comme point d'entrée dans l'étude de la vie affective, Lévi–Strauss se trouve confronté aux analyses de Bergson. Si tous deux s'accordent pour souligner la nature

¹ C. Lévi–Strauss, *L'Homme nu*, p. 588.

² C. Lévi–Strauss, *L'Homme nu*, p. 588.

³ H. Bergson, *Le Rire*, p. 7.

⁴ H. Bergson, *Le Rire*, p. 8. Rappelons que H. Bergson, *Le Rire*, p. 29 propose de définir le comique comme *du mécanisme plaqué sur du vivant*.

⁵ C. Lévi–Strauss, *L'Homme nu*, p. 587.

⁶ C. Lévi–Strauss, *L'Homme nu*, p. 587.

intellectuelle du mécanisme qui produit le rire, on sait que pour Bergson, cette caractéristique oppose le rire à l'émotion¹: *dans une société de pures intelligences on ne pleurerait probablement plus, mais on rirait peut-être encore*². Aux yeux de Lévi-Strauss, en revanche, une telle opposition n'a pas lieu d'être, car la logique concrète, telle qu'il la définit, est capable de rendre compte aussi bien du rire que – nous allons le voir – de l'angoisse, et même des *pleurs de joie* qui nous submergent lorsque nous sommes émus par une symphonie.

Ce premier exemple ne suffit cependant pas à montrer comment le caractère concret du symbolisme employé par la pensée sauvage permet de rendre compte des émotions. A première vue, l'entreprise semble d'ailleurs paradoxale: comment des opérations analogues au calcul symbolique des logiciens pourraient-elles avoir des répercussions sur l'affectivité? Pour préciser ce point, le second exemple choisi par Lévi-Strauss, celui du mot d'esprit, constitue un cas privilégié. Afin de prolonger l'analyse du mot d'esprit esquissée dans ce passage de *L'Homme nu*, nous pouvons nous appuyer sur *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*. Freud y propose en effet une analyse de la technique du mot d'esprit qui, par certains aspects du moins, est très proche du mécanisme indiqué par Lévi-Strauss: dans les deux cas, le mot d'esprit est ainsi défini comme un *court-circuit* entre des champs sémantiques hétérogènes. Cette définition peut être illustrée au moyen d'un exemple cité par Freud. Il s'agit d'un mot d'esprit qui concerne *un poète italien qui, bien qu'hostile à l'empire, s'était trouvé un jour dans l'obligation de composer un poème en hexamètres à la gloire d'un empereur allemand*, et que Freud rapporte en ces termes: "*N'ayant pas le pouvoir d'exterminer les Césars, du moins veut-il éliminer les césures*"³. Le ressort de ce jeu de mots repose sur la connexion établie entre deux éléments très proches du point de vue du son, mais qui provoque sur le plan du sens un saut du domaine de la politique à celui de la poésie. Là où il aurait normalement fallu toute une série de médiations pour passer dans un même discours de la poésie à la politique, le jeu de mots établit un court-circuit entre les deux termes par l'intermédiaire de leur sonorité⁴. Un autre exemple similaire est fourni par la formule *Traduttore-Traditore*: au lieu de passer par un raisonnement justifiant l'assimilation de la traduction à une trahison, la connexion entre les deux termes s'établit directement par le biais de leur quasi-identité sonore⁵. Dans chacun de ces cas, le plaisir procuré par le mot d'esprit s'explique selon Freud par *l'économie réalisée sur la dépense psychique*⁶: le court-circuit établi par le

¹ En dehors de la phrase suivante, Bergson n'avance qu'un argument assez faible pour exclure le rire du domaine des émotions, à savoir qu'il faut faire taire l'affection ou la pitié que nous inspire une personne pour pouvoir en rire. Cf. H. Bergson, *Le Rire*, pp. 3–4. Mais ne pourrait-on pas opposer à ce raisonnement le fait que différentes émotions peuvent être mutuellement exclusives, par exemple la joie et la tristesse ?

² H. Bergson, *Le Rire*, p. 3.

³ S. Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, pp. 105–106.

⁴ Cf. S. Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, pp. 227–228.

⁵ Cf. S. Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, pp. 227–228.

⁶ S. Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, pp. 227–228.

biais de la sonorité allège en effet le travail de synthèse entre des champs sémantiques éloignés, provoquant ainsi une décharge d'énergie psychique sous forme de rire.

Pourquoi le cas du mot d'esprit est-il particulièrement intéressant? Parce qu'on y retrouve la caractéristique centrale de la logique concrète: le jeu de mots n'est possible que parce que les termes qu'il emploie ne sont pas des symboles abstraits mais des signes incarnés dans les deux plans du son et du sens. Le mot d'esprit consiste précisément à exploiter cette dualité du signifiant et du signifié pour court-circuiter le plan du sens au moyen du son. Plus précisément, le jeu de mots utilise la ressemblance des signifiants pour établir une connexion entre des signifiés que rien ne rapproche, opération qui n'est normalement pas légitime puisqu'en vertu du principe saussurien de l'arbitraire du signe, le signifiant et le signifié relèvent chacun d'un ordre qui leur est propre. Ainsi, entre *César* et *césure*, la différence est minimale du point de vue du signifiant. Par contre, du point de vue du signifié, le terme *César* est beaucoup plus proche du terme *empereur*, qui ne lui ressemble pas sur le plan du son. C'est donc pour la même raison que la logique concrète diffère de la pensée scientifique et qu'elle parvient à rendre compte de l'émotion: les symboles qu'elle manipule ouvrent en effet la possibilité de rapprochements inattendus parce qu'ils sont incarnés dans plusieurs plans qualitatifs différents, et que ces différents niveaux peuvent être utilisés concurremment pour établir des connexions entre ces termes concrets. Au contraire de la logique formelle, le calcul symbolique ne peut ici être une procédure parfaitement régulière dans la mesure où les propriétés des symboles et leurs règles de combinaison ne sont pas fixées à l'avance. Et l'émotion apparaît précisément lorsque le fonctionnement régulier de la pensée symbolique se trouve court-circuité, libérant soudainement une réserve d'énergie intellectuelle qui déborde alors vers le corps.

La détermination symbolique des émotions

Lévi-Strauss ne s'arrête pas au cas privilégié du rire. Si la nature intellectuelle de ce processus avait déjà été reconnue, l'interprétation qu'il en propose lui permet de montrer que d'autres états affectifs relèvent du même type de mécanisme:

Ainsi compris, le rire s'oppose à l'angoisse, sentiment que nous éprouvons quand la fonction symbolique, loin d'être gratifiée par la solution imprévue d'un problème sur lequel elle était prête à s'évertuer, se sent, en quelque sorte, prise à la gorge par une nécessité que les circonstances rendent vitale, de réaliser rapidement, entre des champs opératoires ou sémantiques, une synthèse dont les moyens lui échappent¹.

¹ C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 588.

L'angoisse apparaît elle aussi comme une rupture du fonctionnement régulier de la pensée symbolique, même si c'est de manière symétrique et inverse par rapport au rire: au lieu d'un excès, c'est cette fois-ci un défaut d'énergie intellectuelle qui provoque les manifestations physiques de l'angoisse (production d'acide lactique, tenaillement des viscères, etc.)¹. Cette interprétation de l'angoisse à partir des limites de l'activité synthétique de la pensée symbolique permet à Lévi-Strauss de poser comme un principe général ce qui était déjà apparu dans l'analyse du rire: *On n'ignore donc pas les états affectifs en les mettant à leur vraie place [...] non pas précédant toute saisie du monde par la pensée, mais au contraire postérieure et subordonnée à cette saisie.*² Conscient du caractère paradoxal de la thèse qu'il défend, il envisage alors une objection fondée sur l'éthologie animale: n'observe-t-on pas chez les animaux des conduites d'angoisse qui tendraient à montrer que, loin de résulter du fonctionnement de l'intellect, les émotions témoignent de la persistance chez l'homme de sa nature animale première? La force de la réponse de Lévi-Strauss consiste à retourner cette objection en faveur de la thèse qu'il défend, en proposant une interprétation intellectualiste des émotions animales elles-mêmes: en raison de son caractère plus *rudimentaire*, la fonction symbolique se trouve exposée chez les animaux à *des frustrations plus graves et fréquentes au regard des problèmes que la vie sauvage lui pose*³. De ce point de vue, l'angoisse qui saisit un animal lorsqu'il perçoit un bruit ou une odeur susceptible d'indiquer un danger est comparable à celle que nous éprouvons lorsqu'un craquement inquiétant dans la nuit nous fait croire à l'intrusion d'un voleur⁴. La différence est que chez l'animal, l'état d'anxiété ne se prolonge pas: le craquement inconnu appelle immédiatement une conduite prédéterminée par l'instinct, que ce soit la fuite ou à l'inverse une immobilité destinée à rester invisible pour un éventuel prédateur. Au contraire, chez l'homme, l'angoisse provoque une paralysie durable:

*En une fraction de seconde, un torrent d'éventualités pénibles, des représentations anticipées des différents sorts qui nous guettent, une revue précipitée des recours concevables nous envahissent et se bousculent sur le seuil d'une conscience impérieusement sollicitée par l'urgence, mais paralysée par la complexité des problèmes qui l'assaillent, et le temps trop court dont elle dispose pour opérer une synthèse viable de tous ces éléments.*⁵

Ce texte montre que contrairement aux théories évolutionnistes, cette paralysie ne constitue pas aux yeux de Lévi-Strauss une réponse adaptée, un comportement sélectionné par un avantage évolutif comme peut l'être l'immo-

¹ Cf. C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 588.

² C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 609.

³ C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 609.

⁴ C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 609.

⁵ C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 610.

bilité qui permet à certains animaux d'échapper à leurs prédateurs, mais au contraire une absence de réponse engendrée par le trop grand nombre de possibilités ouvertes par une intelligence plus développée que chez l'animal. A l'inverse de certaines idées reçues, l'intensité des états affectifs augmente donc corrélativement au développement de l'intellect, ce qui permet d'envisager que des structures intellectuelles très élaborées puissent produire certaines turbulences affectives.

A partir de ces premiers résultats, Lévi-Strauss se tourne ainsi vers des cas plus complexes, et tout d'abord celui de l'émotion musicale. Il propose de définir cette dernière comme une synthèse du rire et de l'angoisse, qui se manifeste par des *pleurs de joie*¹, et affirme que cette émotion ne peut être comprise qu'à partir de la *forme spéculative*² de l'œuvre. Dans cette perspective, tout l'art du compositeur consiste à construire un problème en mettant en jeu des oppositions qui semblent insurmontables pour l'auditeur, mais à fournir pourtant à ce problème une résolution qui parvient à concilier les tensions initiales³. Si la construction du problème produit un effet proche de l'angoisse en juxtaposant des éléments inconciliables, cette inquiétude se transforme en pleurs de joie parce que *l'auditeur se trouve, par chaque résolution mélodique ou harmonique, comme envoyé en possession du résultat*⁴. La synthèse inattendue proposée par le compositeur au terme de l'œuvre s'apparente ainsi aux *courts-circuits*⁵ qui nous sont apparus comme caractéristiques du mécanisme du mot d'esprit. Ce rapprochement montre que derrière la diversité des phénomènes en question, ce sont les mêmes processus logiques qui sont à l'œuvre. De fait, à côté des signes linguistiques – qui nous ont servi jusqu'ici de modèle pour définir la logique concrète par rapport à la logique formelle – Lévi-Strauss souligne l'existence de deux autres catégories de symboles concrets, qui correspondent aux domaines de la musique et des mythes. A la différence de la langue, doublement incarnée dans le son et dans le sens, la musique se définit pour Lévi-Strauss comme une structure incarnée uniquement dans le son⁶. Toutefois, pour comprendre la nature des courts-circuits qui amènent l'œuvre musicale vers sa résolution, il est nécessaire de préciser que, bien que purement sonore, la structure musicale se caractérise tout comme la langue par une pluralité de dimensions: rythme, mélodie, tonalité, etc. sont autant de plans mobilisés par le compositeur pour construire ou résoudre les tensions qui structurent son œuvre. C'est ainsi que dans l'analyse qu'il propose du *Boléro* de Ravel, Lévi-Strauss montre comment la modulation finale permet de résorber l'ensemble des oppositions mises en place au niveau du rythme et de la mélodie depuis le début de l'œuvre: *les principes binaire et ternaire deviennent compatibles par superposition, pour*

¹ C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 589.

² C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 590.

³ C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 589.

⁴ C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 589.

⁵ C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 589.

⁶ C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 578.

la même raison que l'antinomie entre symétrie et asymétrie cède sous l'effet d'une médiation dont la preuve vient d'être administrée sur le plan tonal¹. Dans tous les cas, c'est donc parce que la logique concrète joue simultanément sur plusieurs plans hétérogènes (son et sens, rythme et tonalité, etc.) qu'elle se trouve confrontée à des synthèses impossibles et invente des raccourcis improbables, qui se répercutent dans le corps en provoquant les symptômes physiques caractéristiques des états affectifs.

Reste à envisager le cas des mythes, qui correspondent à des structures incarnées dans le sens². Si Lévi-Strauss ne s'attarde pas à analyser la nature de l'émotion suscitée par les mythes à partir de descriptions ethnographiques, l'analogie qu'il établit entre les structures intellectuelles du mythe et de la musique³ permet néanmoins de définir cette émotion par le même mélange de rire et d'angoisse que l'émotion musicale. Prenons un exemple: dans *La Geste d'Asdiwal*⁴, Lévi-Strauss analyse un mythe des Indiens Tsimshian, une tribu de Colombie britannique. Le récit, qui relate les pérégrinations compliquées d'Asdiwal, est en particulier rythmé par les échecs successifs des mariages du héros. Conformément aux principes posés dans *La Structure des mythes*, Lévi-Strauss montre que pour comprendre le mythe, il faut l'envisager non pas comme une série linéaire d'épisodes, mais comme une *partition* qui se lit simultanément sur plusieurs niveaux sémantiques⁵. Or chacun de ces niveaux ou codes est structuré par un ensemble d'oppositions. Par exemple, sur le plan cosmologique, les oppositions qui structurent le récit s'organisent selon un schème vertical qui oppose le haut et le bas, que ce soit sous la forme d'une opposition terre/ciel lorsque Asdiwal monte au ciel pour épouser la fille du soleil, ou d'une opposition sommet/vallée quand Asdiwal meurt pétrifié en montagne à mi-hauteur. Sur le plan sociologique, les différents mariages du héros peuvent être interprétés en fonction d'oppositions entre exogamie et endogamie, résidence patrilocale et matrilocale, etc. A travers les échecs répétés des mariages du héros et sa fin tragique, le mythe souligne selon Lévi-

¹ C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 596. Cf. également pp. 594-595: *Cela étant admis, on voit que toute l'œuvre cherche à surmonter un ensemble complexe d'oppositions, qui sont comme emboîtées les unes dans les autres. La principale, énoncée dès le début, se situe entre la mélodie, formulée dans le ton le plus égal et le plus lisse - aussi confié à la flûte, de tous les instruments celui dont le timbre mérite le mieux les mêmes qualificatifs - et deux rythmes imbriqués qui semblent toujours vouloir, l'un prendre de l'avance, l'autre garder son retard. La mélodie par des oscillations tonales, le rythme par sa dualité interne, balancent entre la symétrie et l'asymétrie s'exprimant respectivement par l'hésitation entre binaire et ternaire, ou entre tonalité sereine et tonalité anxieuse.*

Pour réconcilier ces contraires, le compositeur s'adresse d'emblée à la seule dimension musicale non encore compromise dans le débat: celle des timbres instrumentaux. D'abord sollicités en solistes, les instruments s'associent deux à deux, puis se combinent en nombre croissant jusqu'à ce qu'il devienne clair que toute solution se dérobe en arrivant au tutti, c'est-à-dire quand la qualité se change en quantité et que tout le volume sonore dont on dispose n'est d'aucun secours. Mais alors, au moment où l'exaspération orchestrale atteint son point culminant, de cette impuissance même jaillit la bonne solution, sur un terrain où on ne l'eût pas cherchée si les échecs précédents n'y conduisaient. Désespérant d'aboutir et ne pouvant enfler la voix davantage, comme pour un ultime recours l'orchestre hausse le ton: il module.

² C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 578.

³ C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, p. 589.

⁴ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, ch. 9.

⁵ Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, p. 234 et p. 237.

Strauss le caractère inconciliable de ces oppositions: la médiation entre ciel et terre esquissée par le mariage avec la fille du soleil finit par échouer car Asdiwal éprouve la nostalgie de sa terre natale; dans le cadre d'un mariage contracté dans une tribu côtière, l'opposition entre Asdiwal, grand chasseur en montagne, et ses beaux-frères, pêcheurs en mer, s'avère tellement insurmontable qu'Asdiwal finit par les massacrer, etc. Voici comment Lévi-Strauss résume les résultats de son analyse:

Ce mythe recourt simultanément à plusieurs codes: cosmologique, climatologique, géographique, topographique, pour faire ressortir une homologie entre des oppositions naturelles: ciel empyrée/monde chthonien, haut/bas, montagne/mer, amont/aval, hiver/été, et des oppositions d'ordre sociologique ou économique: filiation/alliance, endogamie/exogamie, chasse/pêche, abondance/disette, etc., comme s'il voulait prendre acte du fait que le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, bien que préféré par une société composée de lignes rivales, échoue à surmonter leurs antagonismes. Le mythe a donc pour fonction d'excuser un échec sociologique par l'inexistence objective de terme médiateur entre des pôles que la nature a diamétralement opposés¹.

Le mythe affronte donc une contradiction sociologique: il cherche à surmonter un problème posé par le système de parenté des Tsimshian, chez qui le mariage est une source de tensions très marquées entre les familles du mari et de la femme, qui rivalisent par des potlatch et des affrontements rituels extrêmement violents². Autrement dit, alors même qu'il est censé sceller une *alliance* stable entre deux familles, le mariage est l'occasion de fixer un rapport de force. On comprend que cette contradiction soit source d'angoisse, en raison de l'impossibilité d'opérer une synthèse viable sur le plan des échanges matrimoniaux. En revanche, la satisfaction produite par le mythe est moins évidente. Loin de surmonter la contradiction, le mythe en vient au contraire à avérer son caractère réel et indépassable: il se contente de la mettre en connexion avec d'autres oppositions géographiques, cosmologiques, etc., comme pour montrer que les oppositions sociologiques sont en fait conformes à un ordre du monde lui aussi structuré par des oppositions insurmontables. Cet étrange processus de répétition de la contradiction sur les différents plans mobilisés par le mythe ressemble en un sens à la compulsion de répétition décrite par Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*³: la répétition accom-

¹ C. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, p. 221 [je souligne].

² Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, pp. 204–205.

³ Cf. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, notamment p. 81 et p. 87. Précisons que ce rapprochement ne concerne que le phénomène de répétition décrit par Freud et non l'ensemble de la construction théorique de ce texte.

pagnée d'angoisse est une manière de parvenir à maîtriser une expérience problématique. Toutefois, il ne s'agit pas ici d'une pure répétition: cette dernière s'accompagne d'un processus de déplacement des oppositions d'un code à l'autre qui joue un rôle essentiel. Du point de vue de la logique concrète, on peut dire qu'en dépit de l'impossibilité de trouver une médiation entre les pôles qui s'opposent sur chacun des plans, la fonction symbolique trouve une satisfaction à connecter les différents plans entre eux: si chaque niveau a une structure contradictoire, cette contradiction permet en retour de construire une homologie entre la structure du monde et l'organisation sociale des Tsimshian¹. Grâce à ce procédé de déplacement, le mythe fournit donc une satisfaction intellectuelle proche de celle qui suscite le rire en réussissant à opérer une synthèse improbable entre des niveaux sémantiques hétérogènes.

A travers cette tentative de rendre compte de l'émotion à partir du fonctionnement logique de la pensée symbolique, Lévi-Strauss fait subir un renversement complet à une analyse communément admise de la vie affective, qui situe l'émotion au plus près de la perception, avant que le travail de l'entendement entre en jeu. Pour Lévy-Bruhl, qui s'inscrit dans cette perspective, la logique des sentiments est censée rendre compte de l'appréhension antéprédicative du monde qui caractérise la mentalité primitive et l'installe dans un rapport indissociablement perceptif, moteur et émotionnel à son environnement. Au contraire, pour Lévi-Strauss, la distance entre la perception et l'émotion est maximale: l'émotion n'intervient qu'à l'issue du travail de l'intellect. Si l'émotion naît d'une mise en relation trop ardue ou trop facile de champs sémantiques distincts, c'est qu'elle suppose une analyse préalable du continuum de l'expérience, que l'esprit découpe et organise au moyen des différents codes qui constituent la *grille* à travers laquelle il appréhende le monde.

En un sens, on peut affirmer qu'en dépit de sa nature proprement intellectuelle, la *logique concrète* élaborée par Lévi-Strauss repose sur un usage métaphorique de la notion de logique, mais c'est à condition de définir la métaphore à la manière de Lévi-Strauss comme un acte intellectuel qui produit un gain d'intelligibilité en faisant ressortir une analogie entre deux termes qu'elle refuse pourtant de confondre. En effet, le rapprochement des démarches de la pensée sauvage avec la logique formelle n'est éclairant que parce que la différence entre les deux types de logique est maintenue et située avec précision: seule la distinction entre le symbolisme abstrait des mathématiques et un symbolisme incarné dans des systèmes d'oppositions qualitatives permet de comprendre comment, à partir d'une définition de la logique comme calcul symbolique, on arrive à rendre compte de l'émotion. Car en toute rigueur, le calcul obéit à des règles strictes et ne laisse donc pas de place à la surprise et à l'émotion. C'est seulement parce que la logique concrète se déploie sur une multitude de niveaux sémantiques hétérogènes que les glisse-

¹ Sur l'importance pour la pensée symbolique de la construction d'homologies entre des plans hétérogènes cf. G. Salmon, *Les incongruités de la pensée symbolique*.

ments, les courts-circuits ou les failles qui produisent l'émotion peuvent venir miner de l'intérieur la mécanique bien huilée du calcul.

Et à travers l'opposition que nous avons retracée entre logique affective et logique concrète, ce ne sont pas seulement deux représentations de la vie psychique qui s'affrontent, mais aussi deux conceptions inverses de la démarche anthropologique: au lieu de procéder comme le fait Lévy-Bruhl du dedans vers le dehors, en projetant sur une opposition entre *primitifs* et *civilisés* une division interne à l'esprit entre l'intellect et l'affectivité, Lévi-Strauss part quant à lui du dehors pour revenir vers le dedans: l'analyse des systèmes intellectuels des sociétés les plus éloignées de la nôtre, en nous révélant une logique enracinée dans la qualité, nous permet de faire retour sur notre conception de l'esprit, et de remettre en cause les préjugés les plus solidement enracinés. Ainsi, plutôt que de recourir à l'émotion afin d'expliquer pourquoi l'homme tient des raisonnements étrangers à la logique, Lévi-Strauss nous suggère que c'est parce que la logique qui régit son activité intellectuelle est une logique concrète que l'homme est un être sensible.

Bibliographie

- Bergson H., *Le Rire*, Alcan, Paris 1900 [édition consultée: PUF, Paris 1940]
 Bourdieu P., *Le Sens pratique*, Editions de minuit, Paris 1980
 Comte A., *Système de politique positive*, t. 2, Carilian-Gœury et Dalmont, Paris 1852
 Comte A., *Synthèse subjective ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*, Dalmont, Paris 1856
 Freud S., *Au-delà du principe de plaisir* [1920] in: S. Freud, *Essais de Psychanalyse*, trad. A. Bourguignon (dir.), Editions Payot et Rivages, Paris 2001, pp. 47-128
 Freud S., *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* [1905], trad. D. Messier, Gallimard, Paris 1988
 Keck F., *Le Problème de la mentalité primitive: Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie*, thèse de doctorat, Lille 2003
 Keck F., *Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie*, Editions du CNRS, Paris 2008
 Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958
 Lévi-Strauss C., *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris 1962 [édition consultée 2002]
 Lévi-Strauss C., *La Pensée sauvage*, Plon, Paris 1962
 Lévi-Strauss C., *Mythologiques*, t. 4: *L'Homme nu*, Plon, Paris 1971
 Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973
 Lévi-Strauss C., *Le Regard éloigné*, Plon, Paris 1983
 Lévy-Bruhl L., *La Philosophie d'Auguste Comte*, Alcan, Paris 1900
 Lévy-Bruhl L., *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris 1910
 Lévy-Bruhl L., *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Alcan, Paris 1931
 Lévy-Bruhl L., *La Mythologie primitive, Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Alcan, Paris 1935

- [Lévy–Bruhl L.], *Les Carnets de Lucien Lévy–Bruhl*, PUF, Paris 1949 [édition consultée: 1998]
- Nietzsche F., *Généalogie de la morale*, trad. C. Heim, Gallimard, Paris 1971
- Ribot Th., *La logique des sentiments*, Alcan, Paris 1905
- Salmon G., *Les incongruités de la pensée symbolique* in: *Philosophie* 98, 2008: *Claude Lévi–Strauss: langage, signes, symbolisme, nature*, pp. 71–90
- Saussure de F., *Cours de linguistique générale*, Editions Payot et Rivages, Paris 1916 [édition consultée: 1995]