



La lettre du Collège de France

Hors-série 2 | 2008

Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire

Claude Lévi-Strauss vu par Philippe Descola

Interview

Philippe Descola et Marc Kirsch



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lettre-cdf/219>

DOI : 10.4000/lettre-cdf.219

ISBN : 978-2-7226-0095-9

ISSN : 2109-9219

Éditeur

Collège de France

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2008

Pagination : 29-33

ISSN : 1628-2329

Référence électronique

Philippe Descola et Marc Kirsch, « Claude Lévi-Strauss vu par Philippe Descola », *La lettre du Collège de France* [En ligne], Hors-série 2 | 2008, mis en ligne le 24 juin 2010, consulté le 17 août 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lettre-cdf/219> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lettre-cdf.219>

Tous droits réservés



Claude Lévi-Strauss vu par Philippe Descola interview



► Pourriez-vous présenter le paysage de l'anthropologie française et la place qu'y occupe Claude Lévi-Strauss ?

Avant la guerre l'anthropologie française était surtout le fait d'anthropologues de cabinet – *armchair anthropologists*, comme on disait en Angleterre. Dans cette période, des hommes seuls comme Mauss ou Lévy-Bruhl en France, Frazer ou Tylor en Angleterre, maîtrisaient des masses considérables de données qu'ils essayaient d'organiser pour résoudre un problème ou expliquer une institution : le sacrifice, la magie, etc. Il y a quelques exceptions : certains anthropologues faisaient déjà de l'ethnographie, notamment Claude Lévi-Strauss, Jaques Soustelle, Denise Paulme, Germaine Tillion et quelques autres. C'était un tout petit noyau, comparé à ce qui se faisait déjà de manière systématique en Angleterre et aux États-Unis.

Dans une deuxième période, les recherches ethnographiques se sont multipliées, mais en l'absence d'une structure orientée vers un but d'intelligibilité anthropologique général. L'action de Lévi-Strauss a contribué à fonder une troisième période, dans les années 1960, où la réunion des expériences ethnographiques d'un ensemble de chercheurs compétents sur des aires culturelles particulières a permis de faire avancer la réflexion anthropologique générale.

En effet, lors de son exil forcé aux États-Unis, pendant la guerre, Lévi-Strauss a découvert les auteurs américains et avec eux une pratique de l'anthropologie très différente de celle qui prévalait en France. À son retour en France, il a révolutionné l'anthropologie non seulement parce qu'il abordait des questions nouvelles – en particulier les questions de parentés, qui étaient restées inexplorées dans l'anthropologie française – mais également parce que ses idées sur les méthodes de travail et de collaboration entre chercheurs pouvaient aboutir à de grands projets de recherche, ce qui tranchait sur les mœurs solitaires de l'anthropologie française. Son apport tient donc aussi bien au caractère

novateur de ses idées qu'à l'orientation qu'il a donnée à l'institutionnalisation de la discipline, d'abord au musée de l'homme, puis à la V^e section de l'École pratique des hautes études, ainsi qu'à la VI^e section – devenue ensuite l'École des hautes études en sciences sociales – et enfin au Collège de France, où il a créé le Laboratoire d'anthropologie sociale.

Ce laboratoire était une vraie nouveauté. Il y avait à l'époque assez peu d'ethnologues dans les universités et au CNRS. La plupart avaient adopté la méthodologie de recherche britannique fondée sur des « terrains » de longue durée et se trouvaient donc souvent en mission. Il y avait très peu d'instruments de recherche collectifs, les bibliothèques étaient en mauvais état, celle du musée de l'Homme en déshérence. On n'avait pas l'habitude de travailler en commun et d'échanger des informations provenant des sociétés du monde entier – ce qui aurait été possible en principe puisqu'on disposait d'ethnographes spécialistes de la plupart des régions de la planète. En créant le Laboratoire d'anthropologie sociale, Lévi-Strauss a fait le pari qu'on pouvait faire de l'anthropologie à la manière dont on fait des sciences expérimentales, c'est-à-dire de façon collective. En choisissant le nom de *laboratoire* quand l'usage eût imposé *institut* ou un équivalent, il entendait souligner ce caractère d'enquête collective. Évidemment, on n'allait pas mener d'expérience dans ce laboratoire, mais la combinaison des expériences ethnographiques individuelles de ses membres serait un atout pour essayer de répondre à des questions générales d'ordre théorique.

De ce point de vue, Lévi-Strauss a marqué l'anthropologie. Il n'était d'ailleurs pas tout à fait seul, puisque de façon parallèle, à l'université de Nanterre, un africaniste, Éric Dampierre, autre grande figure de l'anthropologie française, avait créé à la même époque un laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, autre grand lieu de recherche généraliste.



Ainsi, Lévi-Strauss, qu'on a tendance à dépeindre comme un solitaire, une figure de grand penseur – qu'il est sans conteste – a joué aussi un rôle institutionnel important dans la structuration des dispositifs de recherche en anthropologie en France. Il y a une autre image à rectifier. On a tendance à associer Lévi-Strauss avec les sociétés sans écriture – avec le primitivisme pour les plus critiques. En réalité, il a été à l'origine des premières recherches ethnographiques sur les sociétés complexes puisqu'il a dirigé une recherche menée par Lucien Bernot, un membre du Laboratoire qui devint ensuite professeur au Collège de France. Ce travail précurseur, intitulé « Nouville, un village français », a été réalisé bien avant la mode des monographies de ce type. Une autre recherche menée par Pierre Clément, portait sur Vienne, en Isère. À l'époque, seuls les sociologues menaient des travaux de ce genre : ils étaient tout à fait hors du commun en ethnologie. Lévi-Strauss a donc souligné très tôt l'intérêt de la méthode ethnographique pour comprendre les réalités les plus contemporaines.

Ensuite, à partir des années 1960, on a vu se dessiner en France deux orientations divergentes. Certains se sont tournés vers l'anthropologie fondamentale telle que Lévi-Strauss en avait posé les principes et qui tentait de comprendre les propriétés formelles de la vie sociale, en faisant varier les contextes, mais à un niveau élevé de généralité théorique. D'autres étaient plus intéressés par les dynamiques de transformation, les mutations, les ruptures, dans une perspective plus sociologique, au sens traditionnel du terme. Ils s'intéressaient aux différentes forces qui concouraient, dans le monde occidental comme dans les pays en développement, aux transformations des habitudes, des systèmes sociaux, etc. L'histoire joue un rôle important pour comprendre ces dynamiques de transformation à long terme. On peut associer ce second courant au nom de Georges Balandier qui, par ses recherches en Afrique et les travaux qu'il a suscités, s'inscrivait dans cette tradition. Il s'agit là d'orientations générales : on trouve entre les deux toute une gamme de positions intermédiaires ou croisées.

À partir des années 1970, le marxisme a joué un rôle important dans toutes les sciences sociales, avec autant de variétés qu'il y a de lectures de Marx. Il y avait une tension très intéressante entre le structuralisme et le marxisme, ou peut-être la dialectique en général. L'époque était foisonnante et les débats très vifs. La diversité des concepts et des théories conduisait à des affrontements, mais aussi à des tentatives de conciliation. En France, on se définissait essentiellement par rapport au structuralisme, selon son degré d'adhésion ou de rejet. Il était évidemment difficile d'être intégralement d'accord avec l'ensemble des propositions de Claude Lévi-Strauss, c'est-à-dire à la fois la méthode structurale et sa philosophie largement explicitée de la vie sociale. Il y avait donc un éventail de positions très large.

Pour conclure ce survol historique, il faut ajouter que cette institutionnalisation de l'anthropologie a connu un tel succès que la France est devenue le pays d'Europe où l'on trouvait le plus d'ethnologues. En Angleterre, l'autre grand pays de l'ethnologie, le financement des universités a été drastiquement réduit à l'époque de Margaret Thatcher. L'ethnologie française s'est donc trouvée dans une situation très favorable. Un grand nombre de jeunes chercheurs ont trouvé des postes et sont partis sur le terrain dans des conditions qui leur permettaient de faire un travail d'une grande minutie, avec des moyens pour apprendre les langues et du temps pour faire de longs séjours et exploiter ensuite leurs matériaux. Paradoxalement, cette situation privilégiée a conduit à une sorte de ressac de la théorie anthropologique parce que tout d'un coup, les chercheurs ont eu accès à une telle quantité de matériaux qu'ils se sont trouvés découragés de faire des grandes synthèses. En outre, le développement des conceptions postmodernes a conduit à théoriser cette impuissance de fait. On proclamait que l'époque des grandes théories était terminée, qu'il fallait se contenter d'essayer de comprendre les conditions de production d'énoncés scientifiques valides à propos de tel ou tel fait dans une société donnée, et qu'il était impossible d'aller plus loin. Il y eut donc un repli sur l'érudition – qui est une qualité, mais qui devient stérile lorsque elle est à elle-même sa propre fin.

Nous sommes en train de sortir de cette période. Les sciences cognitives ont probablement joué ici un grand rôle, parce que les chercheurs qui s'en réclamaient ont été les premiers à avoir l'audace de faire à nouveau des propositions générales. Ils ont fini par se faire entendre, après avoir été longtemps marginalisés. L'anthropologie cognitive et d'une manière générale les sciences cognitives se sont emparées de thèmes qui, depuis la fin du XIX^e siècle, étaient ceux de l'anthropologie comparée, et qui ont été peu à peu repris par d'autres disciplines. Aujourd'hui ces problèmes semblent souvent échapper aux anthropologues, qui se sont concentrés sur l'accumulation de connaissances locales au détriment de synthèses plus ambitieuses. Or, l'anthropologie doit pouvoir maintenir les deux : une érudition impeccable et des théories générales, aujourd'hui souvent laissées à d'autres. De même que les historiens sont rompus à la critique des sources, les anthropologues savent utiliser les sources ethnographiques, évaluer leur fiabilité, etc. Il ne faut pas négliger le savoir-faire des anthropologues – même s'ils sont quelquefois réticents à s'en servir, pour éviter de reposer de grandes questions qu'ils jugent trop générales.

► **Qu'est-ce qui a tenu la place des sciences cognitives pour Lévi-Strauss ? À ses débuts, la psychanalyse semble un terrain solide sur lequel on peut s'appuyer pour comprendre le fonctionnement de l'esprit.**

Lévi-Strauss dit que la psychanalyse est l'une de ses trois maîtresses. Il connaît bien Freud, il s'est servi de certains



concepts de la psychanalyse auxquels il accordait crédit, mais pas de la psychanalyse en tant que telle. Lévi-Strauss est très naturaliste. Je ne dirais pas qu'il est scientifique, mais il aime la science. Lorsqu'il a créé le laboratoire, il a pris un abonnement à la revue *Science*. Il lisait régulièrement *Nature*. Il se tient informé des découvertes, on le voit dans son œuvre. S'il écrivait aujourd'hui, il parlerait de neurones miroirs et de génomique. Pour lui, l'anthropologie doit nécessairement se saisir des résultats des autres sciences qui produisent des savoirs sur l'homme.

► Il s'est beaucoup servi de la linguistique.

Elle a servi de modèle et de source d'inspiration. Mais Lévi-Strauss lisait aussi de la psychologie. Il connaissait Piaget, un auteur majeur dans ce domaine. Il a toujours souhaité se tenir au courant de l'état des recherches parce que pour étudier une espèce aussi complexe que la nôtre, il faut mobiliser une grande quantité de connaissances sur ses différents aspects. L'un des reproches que l'on peut adresser à beaucoup d'anthropologues est d'avoir négligé les apports de la psychologie. Si l'on s'intéresse à l'humain, on ne peut pas négliger ce que la psychologie cognitive nous apprend sur les mécanismes du raisonnement, de la perception, de la mémoire ou du repérage spatiotemporel.

► Lévi-Strauss n'a-t-il pas ici une part de responsabilité, dans la mesure où *Race et histoire* était une manière de rompre avec une anthropologie physique que l'évolutionnisme réintroduit et que les anthropologues n'aiment pas ? L'idée que la culture est un phénomène *sui generis* est bien ancrée chez ceux qui étudient les phénomènes sociaux : ils considèrent que les contraintes naturelles ou biologiques n'ont pas à entrer en ligne de compte parce que la culture compose un monde soustrait à ces contraintes.

Bien sûr, l'anthropologie physique a mauvaise presse, mais entre ses versions anciennes et les études fines qu'on peut mener aujourd'hui sur les mécanismes du raisonnement ou de la navigation dans l'espace, il y a un abîme. Et en effet, pour une grande majorité des anthropologues dans le monde, la culture est un phénomène *sui generis*. Pourtant, on ne peut pas soutenir que l'humanité est une sphère complètement autonome et séparée du reste des non humains alors que toute une continuité phylogénétique nous rattache à eux et que l'on découvre sans cesse dans de nouvelles espèces animales de nouveaux traits comportementaux variables et non génétiquement transmis (« culturels » donc). Il faut reconnaître a contrario que les excès du culturalisme se nourrissent des excès du naturalisme. Des travaux qui prennent l'Amazonie ou le Kalahari comme terrain d'enquête avec l'idée – évidemment tacite – que la culture étant moins complexe, on y trouve plus facilement des invariants bio-comportementaux, suscitent l'hostilité des anthropologues, qui rappellent que ces peuples ont une histoire de 15 000 ans qu'on ne peut pas passer sous silence.

Aux États-Unis, on a voulu maintenir les *four fields*, c'est-à-dire la collaboration de quatre disciplines : linguistique, anthropologie sociale, anthropologie physique et archéologie. Ces quatre disciplines sont liées et chacune requiert des connaissances dans les trois autres. Il faut y ajouter l'ethnologie des primates supérieurs. Mais en réalité, on n'a maintenu que la fiction des *four fields* : il y a bien des départements où des spécialistes de ces disciplines se côtoient, mais ils n'ont pas d'interaction véritable. L'interdisciplinarité est difficile. Il faut commencer par lire ce que font les autres. Pour ma part, je m'intéresse beaucoup aux travaux de McGrew sur l'ethnographie comparée des chimpanzés, à ceux de Tomasello en psychologie, qui compare la cognition chez l'homme et les grands singes, etc.

► Qu'est-ce qui caractérise l'approche structurale en anthropologie ?

Jean Pouillon en a donné une bonne définition en disant qu'on est vraiment structuraliste lorsqu'on s'intéresse moins aux ressemblances qu'aux différences que l'on cherche à ordonner de façon systématique. Cela paraît banal, mais je crois que c'est très juste. Le structuralisme met l'accent non seulement sur les différences à l'intérieur d'un système, mais sur l'idée que ces différences diffèrent de manière systématique et que tout le travail d'intelligibilité de la vie sociale consiste à mettre en valeur ce caractère systématique de la différence des variations. Toute l'œuvre de Lévi-Strauss illustre cette idée. Cette approche oblige à choisir des unités d'observations d'un genre particulier, tout à fait différentes de celles que l'on prend dans l'anthropologie anglaise ou américaine. Dans l'anthropologie anglaise, l'unité d'observation est la société, *society* : on s'intéresse à un système de relations sociales. Dans l'anthropologie nord américaine, qui a hérité sur ce point de l'anthropologie allemande, c'est la culture. Là aussi, il s'agit d'un ensemble clos caractérisé par une histoire, une langue, une religion, un système de croyance. Ce sont des objets empiriquement définissables, alors que l'unité de travail du structuralisme est un groupe de transformation. C'est le choix de l'analyste qui détermine quels éléments vont constituer le groupe de transformation. Dans ce cas, l'unité n'a pas d'existence empirique : cela peut-être une échelle de comparaison, une échelle régionale, etc., choisie pour sa pertinence par rapport au phénomène étudié.

Ainsi, alors que dans l'anthropologie anglaise ou américaine, le travail théorique se fait par généralisation inductive à partir des données ethnographiques, dans l'anthropologie structurale, la méthode est plutôt déductive ou hypothético-déductive : on commence par définir l'unité d'observation et d'analyse en fonction du problème que l'on se pose. C'est une démarche complètement différente. C'est pourquoi il y a souvent des malentendus entre l'anthropologie anglo-saxonne et l'anthropologie française. Il y a une vraie dissociation entre le travail d'interprétation



ethnographique et le travail anthropologique, qui se situe à une échelle différente. Bien sûr, la disjonction n'est pas absolue. Le matériel anthropologique que nous utilisons n'est jamais complètement purifié des conditions de son obtention : il porte en lui la trace des contextes, des situations d'observations et d'énonciation, etc. À la différence d'une table périodique des éléments, on ne peut pas décontextualiser complètement les pièces élémentaires – même si cette ambition demeure.

► Pour Marx, ce qui est réel, ce sont des structures, des choses qui sont de l'ordre de la société. C'est assez différent pour le naturaliste inspiré de l'évolutionnisme biologique. De quel côté se situe Lévi-Strauss ? Sa position a-t-elle varié sur cette question ?

Ses idées ont probablement évolué, mais je pense que ce qui importe pour lui, c'est de comprendre les lois de la pensée : c'est le point fondamental dont dérive tout le reste. Cette conviction est présente très tôt. Si Lévi-Strauss s'est d'abord intéressé aux institutions, c'est parce que dès *Les Structures élémentaires de la parenté*, son premier grand livre de théorie sociologique, il fait l'hypothèse que les éléments principaux de la vie sociale sont des sortes d'impératifs cognitifs. L'étude des produits de la pensée, des classifications, des savoirs écologiques, des mythes, etc., vient ensuite, motivée par l'idée que les combinatoires institutionnelles qu'il a étudiées sont peut-être simplement le résultat du jeu de la vie sociale, une objectivation de propriétés de l'interaction sociale, qu'il est difficile de relier aux lois de la pensée. Pour les comprendre, il vaut donc mieux aller en amont, vers l'intellect, pour reprendre la formule qu'on lit dans *Le Totémisme aujourd'hui*, et passer des institutions aux énoncés, et notamment aux mythes. En effet, dans les mythes, l'esprit se dédouble en quelque sorte, se prend lui-même comme matière et joue avec lui-même.

► Dans les courants évolutionnistes, on recherche des invariants propres à une espèce. Lévi-Strauss semble plutôt rechercher des différences ou un système de différences – qu'on peut sans doute considérer lui-même comme un invariant : après tout, la prohibition de l'inceste est une sorte d'invariant. Mais sa formalisation ou sa formulation culturelle constitue un ensemble de différences, une combinatoire.

La différence est en effet nettement marquée. L'anthropologie cognitive a peut-être eu tendance à dériver vers des problèmes posés par la psychologie, qui est plus orientée vers la recherche des universaux tandis que l'anthropologie au sens de Lévi-Strauss recherche des invariances, c'est à dire des manières systématiques de varier, mais non des universaux. Il est utile pour un anthropologue d'avoir un savoir sur les universaux mais ce n'est pas le rôle de l'anthropologie de les rechercher. C'est à la



psychologie, à la linguistique, à l'ergonomie, à d'autres disciplines relevant des sciences de l'homme, de travailler sur cette question.

► N'est-ce pas ce que vous faites en définissant les schèmes de pensée que vous distinguez : animisme, totémisme, naturalisme, analogisme ?

Ces schèmes constituent un groupe de transformation, mais étendu à l'échelle de toute l'humanité. C'est un instrument générateur, un dispositif expérimental qui me permet de capter une certaine classe de phénomènes et de les distribuer de manière rationnelle. Pour que l'on puisse parler d'universaux dans le cas présent, il faudrait des preuves expérimentales.

J'ai suivi la voie tracée par Lévi-Strauss, qui consiste à partir de l'observation des institutions et des sociétés pour en tirer des enseignements sur le fonctionnement de l'humain. À travers ses effets présumés dans les institutions, dans les énoncés, dans les pratiques, etc., je suis remonté à un dispositif inférentiel – il comporte quatre grandes inférences de base. Je fais l'hypothèse que ce dispositif existe, j'en décris la forme, puis j'en examine de manière détaillée les conséquences dans différents domaines de la vie sociale. J'aimerais pouvoir travailler par exemple avec des psychologues du développement pour examiner s'il y a une consistance psychologique dans ces mécanismes inférentiels. Si c'est le cas, la psychologie aura donné à ce dispositif une sorte de validité, à condition que la base expérimentale soit suffisamment large et les protocoles expérimentaux suffisamment fins pour accommoder les variations culturelles. Je serais heureux d'un tel résultat, bien sûr. Mais ce n'est pas une recherche d'universaux qui a guidé mon travail.

► Ce sont tout de même des travaux qui ont une dimension philosophique évidente. N'est-ce pas pour cette raison que des philosophes comme Ricœur et Levinas, par exemple, s'en sont pris à Lévi-Strauss ? Et comment expliquer ce malentendu récurrent qui a conduit à l'accuser de formalisme et d'antihumanisme ?



Il est vrai qu'on a souvent tendance, en dehors de la France, à classer Lévi-Strauss parmi les auteurs philosophiques. Il faut probablement reconnaître surtout que c'est une pensée qui atteint un niveau de complexité inégalé en anthropologie, et qui révèle en effet une manière de poser les problèmes informée au départ par des questions philosophiques, soit pour s'en démarquer, soit pour les reformuler, à la lumière du matériau humain dont elle se saisit. Pour cette raison, elle suscite beaucoup de malentendus parce que c'est une pensée incroyablement difficile, aux articulations conceptuelles complexes. Il y a des pages extraordinaires et complexes de Durkheim notamment dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, il y a aussi des pages très complexes de Lévy-Bruhl, mais il est rare qu'une œuvre entière se tienne à un niveau d'exigence aussi élevé. S'ajoute à cela la technicité de la discipline elle-même : Lévi-Strauss est donc un auteur vraiment difficile, malgré cette impression de facilité que donnent des textes comme *Race et histoire* ou *Tristes tropiques*, qui sont faussement transparents.

Mais il ne faut pas s'y tromper : ce que fait Lévi-Strauss, c'est de la science, avec un régime de vérité et de traitement des énoncés entièrement distinct de celui de la littérature ou de la philosophie. La question du sens de la destinée individuelle n'est pas un problème qu'il traite dans ses livres. Le problème du sujet, du mal, etc., ces questions philosophiques et morales très anciennes dans la tradition judéo-chrétienne, que soulève Lévinas, par exemple, n'ont pas de pertinence dans la perspective anthropologique que développe Lévi-Strauss.

► Pourtant, on perçoit bien chez lui une inquiétude pour l'espèce, une désapprobation de la manière dont elle se comporte, et une défiance vis-à-vis du « sujet ».

Il fait penser aux moralistes du XVII^e siècle – jusque dans sa façon d'écrire, d'ailleurs, qui oscille entre Montesquieu et Rousseau d'un côté et Chateaubriand de l'autre, selon les textes, pour l'économie de moyens ou l'usage du lyrisme. Il est sensible à l'idée d'une responsabilité collective. Il n'est pas très intéressé à penser l'individu. Pour lui, les humains sont des êtres plongés dans des institutions collectives. Bien sûr, certains individus sortent de l'ordinaire – il en est un exemple – mais cette idée du sujet individuel lui est assez étrangère. En ce sens, il va à contre-courant de la philosophie de son époque, contre Sartre, etc. Il y a sans doute chez lui une vision profondément pancosmique, une sorte de panthéisme athée, si je puis dire. Il écrit à quelques reprises qu'il est spinoziste. L'individu est un élément du monde dans lequel le monde se reflète, d'où ces pages extraordinaires des *Mythologiques*.

Illustration :
Ph. Descola, F. Héritier et C. Lévi-Strauss,
29 mars 2001, leçon inaugurale de Ph. Descola
au Collège de France.

► Lévi-Strauss dans *Race et histoire* et vous-même dans *Par-delà nature et culture* adoptez une posture de neutralité par rapport aux différentes cultures dont vous parlez. On peut objecter que cette neutralité est impossible parce qu'on écrit toujours depuis un point de vue particulier, selon un mode de rationalité donné, en l'occurrence occidental et naturaliste. On ne peut pas s'empêcher de porter des jugements, sur le fait par exemple qu'il y a des modes de pensée plus efficaces que d'autres, des structurations de la société qui permettent d'avoir sur le monde une prise plus opératoire et qui garantissent mieux la survie des individus et des sociétés – à une échéance difficile à évaluer. N'y a-t-il pas chez Lévi-Strauss cette idée que la pensée occidentale, avec la science et la technique qui donnent tant de pouvoir, sont efficaces pour les individus et pour les sociétés et désastreuses pour l'humanité, qu'elles sont en train peut-être de détruire ?

Certainement, et le procès en relativisme moral qu'on a pu faire à Lévi-Strauss est absurde. Peu d'auteurs ont écrit avec une telle intelligence, une telle profondeur, une telle affection pour certaines des grandes et même des moins grandes œuvres de la culture occidentale. Ce qu'il a écrit sur *Un chapeau de paille d'Italie*, par exemple, montre qu'il sait aussi apprécier l'intelligence et la complexité d'un Labiche. On s'est complu à une époque à stigmatiser le relativisme des anthropologues, Lévi-Strauss étant considéré comme le principal responsable. Mais ce n'est pas l'anthropologie qui a inventé le relativisme, – lequel n'est qu'une méthode d'investigation des faits et non une posture morale ; c'est une notion bien plus ancienne : les historiens ont été les premiers à l'employer.

D'autre part, il est exact que Lévi-Strauss, tout en s'efforçant d'être le moins ethnocentriste possible, ne peut pas se défaire de l'idée qu'en effet certaines formes de pensées sont, à différents égards, plus efficaces que d'autres, en particulier pour ce genre d'entreprise dans laquelle lui-même et les anthropologues se sont engagés, de rendre compte des variations dans les usages du monde par les humains. Oui, certaines formes de pensée sont plus efficaces que d'autres : c'est un constat. Cette efficacité, à mon avis, sera d'autant plus grande que nous aurons réussi à repérer dans nos propres formes de pensée – nous, les occidentaux – ce qui est le plus spécifique à notre propre civilisation et à atteindre une universalité qui soit débarrassée de tous ces sédiments superposés qui sont liés au caractère spécifique de notre trajectoire historique. C'est un défi très important pour les sciences humaines et sociales. Les mathématiciens, les physiciens ou les biologistes ne rencontrent pas le même type de problèmes, ou pas de façon aussi aigüe. En effet, nos concepts, nos cadres de pensée eux-mêmes sont encore complètement tributaires de la cosmologie que nous avons engendrée et développée il n'y a pas si longtemps. Tel est le véritable défi, et il n'y a là aucun relativisme. ■

Entretien réalisé par Marc Kirsch