

Frédéric Keck est directeur du département de la recherche et de l'enseignement au musée du quai Branly. Membre du Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France, il y dirige, avec Carole Ferret, l'équipe « Relations hommes/animaux : questions contemporaines » et le projet « Représentations sociales des pathogènes aux frontières d'espèces ».

Mots-clés : altérité — participation — mentalité primitive — histoire de l'anthropologie — épistémologie des sciences sociales

Lucien Lévy-Bruhl et l'altérité en anthropologie

Frédéric Keck,
musée du quai Branly/Laboratoire d'anthropologie sociale

Parmi les anthropologues français contemporains, Francis Affergan est l'un de ceux qui ont le plus nettement et constamment souligné l'intérêt de l'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl pour une réflexion épistémologique sur la science de l'homme. Après avoir été au centre de la discipline dans l'entre-deux-guerres, en tant que cofondateur de l'Institut d'ethnologie de la Sorbonne, Lévy-Bruhl avait en effet été marginalisé par les critiques de Claude Lévi-Strauss sur son « principe de participation empâté de métaphysique » dans *La pensée sauvage* (Lévi-Strauss, 2008 : 599), puis suspecté d'évolutionnisme lors du retour réflexif de la discipline sur son passé colonial, notamment pour son malheureux qualificatif de « prélogique ». Les textes de Jean Cazeneuve (1963) en France, de Rodney Needham (1972) en Angleterre, de Remo Cantoni (1963) en Italie pouvaient indiquer la fécondité des intuitions de Lévy-Bruhl pour une réflexion sur la croyance, à partir d'énoncés apparemment contradictoires. Mais le débat sur la rationalité et le relativisme qui eut lieu en Angleterre avait vite fait d'exorciser ce que Brian Wilson appela « le fantôme de Lévy-Bruhl » (Wilson, 1970). Aussi la lecture que proposait Francis Affergan m'est-elle apparue comme une nouvelle piste de départ lorsque, à la suite de la réédition des *Carnets* par Bruno Karsenti (Lévy-Bruhl, 1998), j'ai entrepris une thèse de doctorat en philosophie sur Lévy-Bruhl. Dans son premier livre d'épistémologie, *Exotisme et altérité*, en 1987, Affergan propose en effet de voir l'œuvre de Lévy-Bruhl comme refoulant la question de l'altérité sous la typologie des différences — une piste qui allait donner l'impulsion de mon premier article sur Lévy-Bruhl sur l'expérience de l'altérité dans les *Carnets* (Keck, 2000). Francis Affergan écrit en effet :

« Tout se passe comme si, entre le XVI^e siècle et le XIX^e, un point de fracture, lent à se mettre en place, avait autorisé l'effacement de l'altérité et son recouvrement par la différence, selon le modèle de ces couches tectoniques qui se superposent sous la mer. Peut-être une des ultimes saillies de cette fracture est-elle constituée par l'œuvre de Lévy-Bruhl, dans la mesure où après lui, et par remords ou par compensation, les ethnologues se sont empressés de ramener la figure du primitif, décidément trop éloignée, à une dénotation purement différentielle » (Affergan, 1987 : 275).

Pour une discipline dont on peut faire remonter la naissance à la découverte du Nouveau Monde, la rencontre géographique et sensible de l'altérité est en effet un point de départ dont elle tend à s'éloigner au fur et à mesure qu'elle se constitue en savoir. Lévy-Bruhl a lui-même raconté à la Société Française de Philosophie (1923) que son travail sur la mentalité primitive prenait source dans la lecture de textes chinois qui lui avaient indiqué la possibilité d'énoncés suivant une autre logique que celle à laquelle sa formation philosophique l'avait habitué. Le terme « prélogique » signifiait selon lui qu'il ne fallait pas projeter notre logique sur les données ethnographiques, mais les analyser comme le produit d'esprits orientés autrement que les nôtres. La psychologie collective d'Émile Durkheim fournissait à Lévy-Bruhl les outils pour critiquer la thèse évolutionniste d'un esprit identique à lui-même et progressant par essais et erreurs, pour avancer la conception d'un esprit humain orienté différemment selon les symboles que son environnement social lui donne à percevoir. Mais ainsi la question de l'altérité se trouvait réduite à l'expression d'une différence dans les représentations collectives. Lévy-Bruhl ouvre ainsi son premier livre d'ethnologie, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, par la déclaration suivante :

« Il y a un avantage évident, pour une première ébauche d'étude comparative, 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 le mieux marquées, et qu'elles auront, par conséquent, le moins de chances d'échapper à notre attention. En outre, c'est en partant d'eux que l'on pourra le plus aisément aborder ensuite l'étude des formes intermédiaires ou de transition » (Lévy-Bruhl, 1910 : 118).

Ce qui fait le caractère à la fois fascinant et déroutant des livres de Lévy-Bruhl, c'est la façon dont ils affirment chaque fois de façon naïve l'altérité de la mentalité primitive pour revenir, par une démarche typologique et comparative, à une saisie des différences constitutives qui permettent d'établir des transitions avec la pensée moderne. Jack Goody (1979) a montré que ce Grand Partage venait de ce que les techniques de pensée ordinaires étaient décrites par contraste avec une logique théorique qui recourt à d'autres techniques, notamment l'exigence de complétude de la liste. Mais Francis Affergan propose une autre analyse : si la logique de l'altérité est impossible car contradictoire (comment penser l'autre hors de notre logique ?), une logique de la différence est possible qui préserve le sens de la rencontre avec l'exotique, défini au sens de Segalen comme « chatoiement de tout le divers du réel ». J'avais aussi suivi cette piste dans mon premier article en montrant que la technique de rédaction des *Carnets* supposait un exercice de la curiosité, définie à la suite de Michel Foucault comme un rapport à soi dans la fréquentation continue de l'altérité. Dans ce désir d'altérité qui la transforme en différence, il y a en effet, selon Lévy-Bruhl, un moteur de l'esprit humain, rapprochant l'ethnologue des hommes qu'il doit décrire puisqu'ils ont, dit-il, « le privilège de représenter, ou du moins de sentir, le pouvoir être autrement, pour qui les choses, les êtres ont une double réalité, une visible et une invisible » (1998 : 125).

Dans *Critiques anthropologiques*, en 1991, Francis Affergan propose une véritable lecture de l'œuvre de Lévy-Bruhl, qu'il s'était contenté jusque-là d'indiquer comme

symptôme. Ce livre conjoint une critique politique du passé colonial de l'anthropologie avec une critique épistémologique de sa capacité à saisir l'altérité. L'inscription de l'anthropologie dans un dispositif colonial la conduit à affirmer à la fois que l'autre est insaisissable dans son altérité et à le soumettre à un jugement normatif qui le fait paraître comme inférieur. Lévy-Bruhl est ainsi présenté à la suite de l'analyse de fonctionnaires coloniaux (Delavignette, Delafosse, Lyautey), qui décrivent les indigènes dans le vocabulaire de l'assimilation, et de missionnaires savants (Foucauld et Massignon), qui abordent le monde arabe en termes de conversion de soi à l'autre et de l'autre à soi. Le problème de l'altérité en anthropologie apparaît ainsi à la fois politique et théologique : comment ramener l'autre à soi sans réduire sa dimension d'altérité constituant le moteur du désir qu'il suscite ?

Dans mon travail de thèse, j'avais effectué une enquête comparable sur la notion de mentalité (Keck, 2008 : chap. 2). Cette notion concentre en effet les tensions que décrit Francis Affergan car elle affirme à la fois que l'autre pense autrement (il n'a pas la même mentalité, au sens d'un bloc de pensée homogène) et que cette altérité est réductible à une simple différence de pensée (il peut penser comme moi puisqu'il a le même esprit, les mentalités apparaissant seulement comme des orientations mentales différentes d'une fonction commune, la vie mentale). En cela, la notion de mentalité a permis aux penseurs républicains français de tenir une position intermédiaire entre universalisme et relativisme : les mentalités sont bien hétérogènes les unes aux autres (comme la culture dans la pensée allemande), mais elles s'enracinent dans un fond vital commun qui permet de les comparer (ce qui les rapproche des races).

Lorsqu'il intitule son livre *La mentalité primitive* en 1922, Lévy-Bruhl reprend en effet un terme qui a connu un large rayonnement dans la pensée positiviste d'abord, dans la politique coloniale ensuite. Pour les positivistes, il s'agissait de comprendre comment la France était passée d'une mentalité à une autre grâce au progrès des Lumières, selon la loi des trois états formulée par Auguste Comte, mais aussi pourquoi les autres peuples ne pouvaient effectuer ce passage que selon des vitesses liées à leur constitution propre. La mentalité, à la différence de la race, n'exclut pas le progrès, puisqu'on peut passer d'une mentalité à une autre ; mais elle a sa cohérence propre d'après des critères mentaux, de façon analogue à la culture. Lévy-Bruhl reprend dans le cadre de la politique coloniale une hésitation des positivistes entre affirmer la cohérence interne de la mentalité primitive et sa capacité à passer par transition à une mentalité supérieure dont elle n'est qu'une variante.

L'intérêt de la lecture que fait Francis Affergan de Lévy-Bruhl dans *Critiques anthropologiques* est qu'il ne le rapporte pas seulement au champ politique de la colonisation, mais aussi au champ théologique de la conversion. Le chapitre sur Lévy-Bruhl commence ainsi : « L'altérité ne concerne pas seulement la position qu'occupent les indigènes pour Lévy-Bruhl, mais aussi la place du monde mystique pour ces mêmes primitifs. » (Affergan, 1991 : 68) La mentalité primitive est en effet décrite par Lévy-Bruhl négativement comme prélogique (elle ne suit pas la logique classique) et positivement comme mystique, au sens où elle oriente l'esprit vers « des forces, des actions, des influences imperceptibles au sens et cependant

réelles » (Lévy-Bruhl, 1910 : 30-31) — domaine que Lévy-Bruhl qualifie aussi de surnaturel. C'est par cette attention pour l'autre monde que la mentalité primitive s'est arrachée au besoin vital, alors que la mentalité moderne, par son encadrement technique, y reconduit. Il y a donc une dimension d'altérité irréductible dans la rencontre avec la mentalité primitive parce que cette altérité est irréductible dans l'expérience humaine elle-même.

Francis Affergan voit bien que cette dimension d'altérité éclaire la notion théologique de participation reprise par Lévy-Bruhl. À la différence de Durkheim, Lévy-Bruhl considère que le pôle collectif auquel participent les individus reste intrinsèquement obscur (« mystique »), et ne peut prendre les contours nets des catégories de la conscience collective produites par la coupure du sacré et du profane. Une mentalité, c'est un ensemble de croyances vagues qui se déclenchent à l'occasion d'un accident de la vie ordinaire, faisant basculer vers la perception de forces invisibles qui l'expliquent, selon un raisonnement qui constitue les pratiques de sorcellerie (Lévy-Bruhl, 2010). Dans le terme « mentalité », par contraste avec « conscience », l'altérité demeure sous la forme d'un pôle obscur qui rend les représentations vagues, alors même qu'elles conduisent à agir de manière déterminée. Dans la mentalité primitive, on ne sait jamais à quoi on participe, mais on peut connaître les multiples manières de participer en fonction de sa position dans le champ de la vie mentale. C'est tout le thème des appartenances, auquel Francis Affergan consacre des pages très éclairantes.

Reste qu'il refuse finalement ce qu'il appelle le « psychologisme » de Lévy-Bruhl, c'est-à-dire son recours à des notions comme l'émotion, la peur, l'angoisse, l'insolite (Affergan, 1991 : 68). Il lui oppose une critique au sens kantien ou husserlien : le vocabulaire de l'émotion masque la structure universelle du temps et de l'espace, qui est la seule condition pour donner sens à l'altérité dans un contexte d'interlocution (la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl en 1935 est citée au dernier chapitre de *Critiques anthropologiques*). Il faut voir là, selon Affergan, l'effet du « style » de Lévy-Bruhl, qui laisse voir une sorte de contagion des émotions sans décrire le travail herméneutique par lequel il interprète et traduit le vécu des autres (*ibid.* : 87). La critique est justifiée épistémologiquement ; mais elle tend à laisser de côté tout le travail par lequel Lévy-Bruhl reprend l'héritage positiviste pour forger un concept spécifique de logique de l'affectivité (en lisant Comte à la lumière de Kant). Un tel concept apparaît en effet antinomique puisque les émotions ne peuvent se ranger dans le cadre d'une logique sans être déformées. Mais la thèse de Lévy-Bruhl est que les émotions collectives font voir le principe de participation qui les oriente par la ressemblance entre les situations dans lesquelles elles se déclenchent. Ou pour le dire dans un langage wittgensteinien qui devient de plus en plus présent dans les textes de Francis Affergan : c'est l'air de famille entre les formes de vie qui permet de décrire la participation, plutôt qu'un principe logique énonçable de l'extérieur (de Lara, 2005).

Je voudrais donc, dans un troisième temps, aborder les textes les plus récents de Francis Affergan pour voir comment ils éclairent cette question de la logique de l'affectivité, qui permet de reformuler dans le vocabulaire de Lévy-Bruhl le problème de l'altérité. Francis Affergan s'interroge en effet de plus en plus nettement sur la logique des énoncés pertinents en anthropologie, et semble

répondre par la notion d'événement, qui la distinguerait des logiques pertinentes pour d'autres sciences. Mais dans le même mouvement, il s'approche de plus en plus des formes de vie qu'il veut décrire, et donc du « terrain » comme épreuve pour l'anthropologue selon un mouvement qui culmine avec la notion de « monde ».

Après ma thèse, je suis moi-même reparti d'un énoncé par lequel Lévy-Bruhl manifeste l'altérité de la mentalité primitive pour l'inscrire à la fois dans des débats logiques et dans un monde de formes de vie (Keck, 2008 : introduction). Cet énoncé, c'est le fameux « Les Bororo sont des Araras » par lequel Lévy-Bruhl indique dès son premier livre d'ethnologie en 1910 que la mentalité primitive ne se soumet pas au principe de contradiction puisqu'elle peut dire que des humains sont des non-humains — la contradiction passe ici entre l'énoncé « Les Bororo sont des hommes » et « Les Bororo sont des oiseaux ». En revenant à la source de cet énoncé chez l'ethnologue allemand Von den Steinen, on remarque d'abord qu'il prend sens dans une situation d'interlocution, puisque c'est l'informateur Baïkiri qui signale à l'ethnologue que les Bororo sont des oiseaux à plume rouge et que les Trumai sont des animaux aquatiques. L'énoncé ne comporte donc pas deux, mais quatre termes en situation de déséquilibre : les Bororo disent qu'ils sont des oiseaux à plume rouge pour se distinguer des Trumai qui se vantent de se cacher dans les rivières, car les Bororo vivent en haut d'une colline alors que les Trumai vivent en bas de la rivière, en sorte que chacun peut prétendre s'identifier à un animal en fonction des dispositions de son environnement.

L'énoncé « Les Bororo sont des Araras » est donc hypostasié par Lévy-Bruhl comme un énoncé résumant la façon dont les Bororo et les Trumai conçoivent leur « être », et détaché de tout contexte d'énonciation, en particulier de la situation d'interlocution où un informateur Baïkiri décrit à un voyageur allemand ce qu'il sait des croyances des tribus voisines. De fait, la méthode de Lévy-Bruhl est très différente de celle de Von den Steinen : alors que celui-ci tente de serrer la signification de l'énoncé de façon contextuelle, en tentant de rassembler toutes les informations susceptibles d'éclairer pourquoi les Trumai sont dits être des animaux aquatiques et les Bororo des Araras, Lévy-Bruhl isole cet énoncé pour le ramener à la forme d'une proposition dans la logique aristotélicienne sujet-prédicat (« Les Bororo sont des Araras »). Puis, pour résoudre la gêne provoquée par un tel énoncé, il l'éclaire à partir d'énoncés issus d'autres sociétés — faits rapportés d'Amérique, d'Océanie, d'Afrique ou d'Asie par des voyageurs et explorateurs — et qui ont avec lui ce que l'on peut appeler un « air de famille ».

Il est alors singulier de voir que cet énoncé, dans la forme réduite que lui a donnée Lévy-Bruhl, a circulé dans les trois grands courants philosophiques du vingtième siècle : la philosophie analytique, la phénoménologie et le structuralisme. La philosophie analytique montre qu'un langage dans lequel les Bororo seraient à la fois des hommes et des animaux est un langage mal formé et intenable, puisqu'il rend opaque le terme « Bororo » en le faisant fluctuer d'une référence à une autre. Tout l'effort de la philosophie analytique peut alors être décrit comme une tentative visant à « sauver la référence » en dépit de son opacité ou de son inscrutabilité, révélée par le détour de la situation ethnographique dans laquelle un voyageur linguiste doit traduire des énoncés apparemment contradictoires. Ainsi, la philosophie analytique ajoute au principe de non-contradiction un autre principe,

le « principe de charité », selon lequel, face à des énoncés apparemment contradictoires, il faut réduire au maximum la contradiction en prêtant aux interlocuteurs de bonnes raisons de penser ainsi et en minimisant les écarts entre leurs énoncés et les nôtres. Mais ainsi cette philosophie tend à évacuer la dimension d'altérité qui était au principe de l'enquête de Lévy-Bruhl (Delpla, 2001).

Cette dimension fut davantage tenue par la phénoménologie, en tant qu'elle partait, comme la philosophie analytique, du problème des énoncés dépourvus de référence, en lui donnant une solution radicalement différente : l'intentionnalité comme acte de constitution du sens. Du point de vue phénoménologique, un énoncé comme « Les Bororo sont des Araras », s'il est contradictoire aux yeux de la logique théorique, fait pourtant sens lorsqu'on le replace dans le monde que les Bororo se constituent en faisant référence à des êtres qui n'existent pas sur le mode du donné sensible (les oiseaux Araras dans lesquels sont supposés réincarnés leurs ancêtres), mais qui déterminent leur orientation pratique dans ce monde (en tant qu'ils sont craints ou respectés de façon affective). Un énoncé comme « Les Bororo sont des Araras » se comprend alors comme un jugement opéré dans l'expérience perceptive du monde, indépendamment de la séparation entre hommes et animaux qui apparaît dans une étape ultérieure de la pensée (Bégout, 2000). Dans le monde tel que le perçoivent originellement les Bororo, les oiseaux Araras en lesquels ils se réincarnent constituent l'étoffe de la réalité, même si dans d'autres occasions, demandant plus de réflexivité, ils savent parfaitement faire la distinction entre les oiseaux et les hommes. En ce sens, il y a bien, aux yeux de la phénoménologie, une « prélogique », c'est-à-dire un ensemble d'opérations logiques internes à la perception et antérieures aux cadres nets que la conscience impose au monde dans la forme du jugement.

Mais en subordonnant ainsi l'activité constitutive du sens à la polarité d'une conscience qui se réfléchit elle-même dans son attitude naturelle, la phénoménologie risque de soumettre la « logique pratique » à une « logique théorique » qui lui reste toujours supérieure (Bourdieu, 1980). La force du structuralisme, dans la version que lui a donnée Claude Lévi-Strauss en anthropologie, est de repartir de l'énoncé comme une variante dans un contexte, et de redonner ainsi sens à la pluralité des énoncés dans la situation ethnographique d'interlocution. Si l'analyse part des relations entre les tribus du Haut Xingu, elle peut reconstituer le sens de cet énoncé en fonction d'oppositions sémantiques élémentaires : oiseau coloré/animal aquatique, ciel/eau, haut/bas... Mais une telle analyse risque d'être statique si elle en reste aux relations entre les termes sans voir la grammaire du verbe qui les unit. Ainsi, pour un Bororo, être un Arara dans des occasions rituelles ou dans des situations de chasse, c'est plus qu'être un homme, c'est participer à un champ de forces qui le dépassent, et qui sont manifestées par la couleur rouge de l'oiseau perçu. La logique est ici celle d'un événement : devenir rouge, pour un Bororo, n'est pas contradictoire avec le fait de rester un homme, puisque ces deux événements n'ont pas lieu en même temps (Deleuze, 1967). L'analyse d'un énoncé oblige ainsi à saisir le sens des événements dans des formes de vie signalé par des changements de couleur ou d'aspect.

J'ai repris ici la dernière formulation que j'ai pu donner à ma lecture de Lévy-Bruhl, non seulement parce qu'elle m'a permis d'aborder moi-même des relations

très contemporaines entre hommes et oiseaux à l'occasion des pandémies de grippe, mais aussi parce que Francis Affergan consacre lui-même une belle analyse des coqs de combat à la Martinique, en discussion avec les thèses de Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage*. Un article initialement paru en 1977 dans la revue *Traverses* est entièrement remanié pour la republication dans *Martinique. Les identités remarquables* (2006) et intitulé « Le modèle du bestiaire ». Francis Affergan y remarque que le coq de combat est à la fois bon à penser et bon à manger, c'est-à-dire que l'intérêt passionné dont il fait l'objet pour l'observation et la classification de ses forces de combattant ne dispense pas de le consommer au terme du combat. Il montre que l'ensemble des relations entre soi et l'autre qui traversent la société martiniquaise et qui sont jouées dans la spéculation sur les coqs combattants se trouve finalement replié sur lui-même dans l'acte simple de la consommation. C'est parce que le coq n'est pas sacré au sens d'un interdit de consommation qu'il peut jouer le rôle d'altérité ordinaire dans laquelle l'ensemble des individus peut se reconnaître. En concluant sur cette belle analyse ethnographique, je voulais souligner qu'une réflexion épistémologique sur l'altérité en anthropologie comme celle qui est proposée par Francis Affergan ne se sépare pas d'une attention à la logique des événements qui régissent les relations entre humains et non humains.

Références bibliographiques :

Affergan F.,

1987, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF.

1991, *Critiques anthropologiques*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques.

2006, *Martinique. Les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, PUF.

Bégout B.,

2000, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégoriel*, Paris, Vrin.

Bourdieu P.,

1980, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.

Cantoni R.,

1963, *Il pensiero dei primitivi, preudio a un'anthropologia*, Milan, Il Saggiatore.

Cazeneuve J.,

1963, *Lucien Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF.

de Lara P.,

2005, *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses.

Deleuze G.,

1967, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit.

Delpla I.,

2001, *Quine, Davidson. Le principe de charité*, Paris, PUF.

Goody J.,

1979, *La raison graphique, La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit.

Keck F.,

2000, « Les *Carnets* de Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie, l'expérience de l'altérité », *Gradhiva*, 27 : 27-38.

2008, *Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, Paris, Éditions du CNRS.

Lévi-Strauss C.,

2008, *Œuvres*, Collection Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard.

Lévy-Bruhl L.,

1910, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan.

1923, « Communication sur *La mentalité primitive* à la Société Française de Philosophie », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XXIII/2 : 17-48.

1998 (1949), *Carnets*, Paris, PUF.

2010 (1922), *La mentalité primitive*, Paris, Flammarion.

Needham R.,

1972, *Belief, language and experience*, Oxford, Blackwell.

Wilson B.,

1970, *Rationality*, Oxford, Basic Blackwell.