

Anthropologie et Sociétés



Des processus de signification et de production : une critique des discours structuralistes.

Jacques Chevalier

Volume 6, numéro 1, 1982

Idéologies et politiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006062ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006062ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Chevalier, J. (1982). Des processus de signification et de production : une critique des discours structuralistes. *Anthropologie et Sociétés*, 6(1), 5–42. <https://doi.org/10.7202/006062ar>

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1982

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

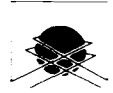
érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

DES PROCESSUS DE SIGNIFICATION ET DE PRODUCTION une critique des discours structuralistes



Jacques Chevalier

Département de sociologie et d'anthropologie
Université Carleton

Les positions théoriques de Claude Lévi-Strauss et de Louis Althusser sont souvent rangées sous le même vocable englobant, celui du « structuralisme ». À prime abord, un lecteur peu averti pourrait effectivement succomber à la tentation de ne retenir que les dénominateurs communs de ces deux traitements théoriques des données sociales. Les deux auteurs ont explicitement souligné :

- 1) la dualité des phénomènes sociaux, soit la division entre réalité infra-structurale et pratiques superstructurelles;
- 2) l'autonomie relative des superstructures au sein du tout social, et de l'activité scientifique (ou théorique) par rapport à l'ensemble des pratiques sociales; d'où le rejet de l'économisme dogmatique et du relativisme scientifique;
- 3) le primat (en dernière instance) de la base économique;
- 4) l'existence réelle de structures non-observables composées d'un nombre limité de relations qui peuvent être combinées ou synchronisées de façon variable et engendrer du fait même des produits sociaux à

* Je tiens à remercier Daniel Sansfaçon, étudiant au doctorat à l'Université de Carleton (Ottawa), pour sa contribution à la traduction de ce texte qui correspond au premier chapitre d'un livre intitulé *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru*, Presses de l'Université de Toronto (1982, sous presse).

la fois distincts sur le plan concret et comparables sur le plan logique; et

- 5) la nature éminemment sociale de l'individu, d'où le rejet de toute conception humaniste du sujet et de son rapport à la société.

Dans la préface à l'édition italienne de *Lire le Capital*, Althusser nous met cependant en garde contre cet abus d'identification : « La tendance profonde de nos textes, dit-il, n'était pas rattachée à l'idéologie structuraliste ». Et il ajoute : « Nous espérons que le lecteur gardera en mémoire cette assertion, la vérifiera et y souscrira lui-même » (notre traduction). Le texte qui suit porte précisément sur la parenté entre les positions althusserienne et lévi-straussienne vis-à-vis cette dichotomie presque omniprésente en sciences sociales, soit la dualité infrastructure/superstructure. Il s'agira dans un premier temps de faire le point sur la contribution de l'anthropologie structurale et du structuralo-marxisme à la compréhension des deux niveaux de la réalité sociale, en nous attardant surtout aux maillons faibles de la notion de 'base' chez Lévi-Strauss et du concept de 'connaissance idéologique' chez Althusser. Nous passerons ensuite à une lecture critique des écrits de chaque auteur portant sur le rapport entre l'ordre pensé et l'ordre vécu, et sur le fonctionnement interne soit des 'modes de production' (Althusser), soit des 'élaborations superstructurales' (Lévi-Strauss). En guise de conclusion, nous poserons l'esquisse d'un discours théorique post-structuraliste fondé sur le rejet explicite de toute distinction entre pensée et matière en tant que catégories impératives de la parole anthropologique. Ce portrait rudimentaire d'une science pratico-analytique impliquera l'emploi critique des notions de temporalité, d'habitus, d'indétermination et de surdétermination, telles qu'exposées par Bourdieu dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Ce texte représente donc un effort de réflexion critique sur le développement d'une science sociale qui n'accorderait aucune place privilégiée à l'économie dans l'expérience que l'homme fait de sa propre matérialité, ou à la parole dans l'appropriation culturelle du 'sens'.

▣ La notion d'infrastructure

◆ Mode de production matérielle

Commençons par la notion d'infrastructure dans l'œuvre de Lévi-Strauss et dans les écrits d'Althusser. Pour ce dernier, le matérialisme historique est la science des formations sociales, ou la science de la totalité complexe et concrète comprenant l'économique, le politique et l'idéologique à un certain lieu et à un certain stade de développement. Le terme 'base' renvoie à la structure des pratiques économiques, c'est-à-dire à la transformation de la nature par le travail humain en produits sociaux.

Le mode de production matérielle est le concept central de la théorie de la pratique économique de la formation sociale. Il s'agit d'une structure complexe doublement articulée par le rapport des forces productives et celui des relations de production. Ces deux rapports sont des relations qui combinent travailleurs, moyens de production et non-travailleurs à l'intérieur du mode de production. Les forces productives, qu'on ne doit pas réduire aux instruments ou techniques de production, sont constituées par la 'possession' réelle ou l'appropriation de la nature; cependant que les relations de production impliquent l'expropriation du produit ou le rapport propriété-appropriation (qui dépasse la définition légale de la propriété et les relations inter-subjectives entre individus).

Nous obtenons ainsi une liste des éléments de tout mode de production, « une liste des invariants dans l'analyse des formes » :

- 1) Le travailleur (ouvrier ou producteur direct)
- 2) Les moyens de production
 - a) l'objet du travail
 - b) les moyens du travail
- 3) Le non travailleur (non-ouvrier, s'appropriant le surplus de travail)
 - I) Les relations de production (le rapport de propriété)
 - II) Les forces de production (le rapport d'appropriation réelle ou matérielle).

Chaque mode de production implique une combinatoire spécifique de ces éléments, dont le contenu varie selon la combinatoire globale et selon le mode particulier à l'étude. Une classification des divers modes de production (réels ou hypothétiques) — ou de leurs conditions d'existence historique concrète — peut être obtenue en variant la combinaison de ces éléments selon les deux rapports qui font partie de tout mode de production matérielle. « On aboutirait finalement à un tableau comparatif des formes des différents modes de production qui combinent tous les mêmes facteurs ». Ainsi, l'élément caractéristique du capitalisme est la séparation du travailleur non seulement des moyens de production ou de toute propriété — à l'exception de son pouvoir de travail — mais encore de toute possibilité de contrôler les éléments du travail social (Althusser et Balibar 1968, tome 2: 100).

Cette conception du mode de production a certes subi quelques modifications dans les écrits d'inspiration althussérienne. Nous étudierons plus loin cette question et d'autres qui lui sont directement reliées, telle la relation entre le mode de production, l'économie et la formation sociale. Qu'il nous suffise pour le moment de noter que l'infrastructure se compose d'éléments et de rapports matériels et sociaux 'relativement' autonomes, réunis effica-

cement dans une totalité structurée, mais sans qu'on puisse les dériver ou les déduire d'instances qui leur seraient externes ou du système lui-même.

◆ Nature et praxis

La conception lévi-straussienne de l'infrastructure diffère sensiblement de la précédente. L'œuvre de Lévi-Strauss contient de nombreux commentaires à propos de l'interaction dialectique qui unit les représentations superstructurelles aux réalités infrastructurelles, et des ajustements de la fonction symbolique aux exigences des conditions matérielles d'existence. Il est néanmoins difficile d'extraire de son œuvre une conceptualisation rigoureuse de l'infrastructure.

À plusieurs reprises et spécialement dans ses études sur les mythologies et classifications totémiques, Lévi-Strauss définit l'infrastructure comme le domaine de la réalité qui englobe tous les phénomènes observables de l'ordre naturel : géographiques, écologiques, climatiques, astronomiques, botaniques, zoologiques, biologiques, etc.:

On vérifiera donc, en un sens, le primat de l'infrastructure : la géographie, le climat, leur retentissement sur le plan biologique, confrontent la pensée indigène à une situation contradictoire : il y a bien deux saisons, comme il y a deux sexes, deux sociétés, deux degrés de culture (...); mais, sur le plan naturel, la bonne saison est subordonnée à la mauvaise, alors que sur le plan social, le rapport inverse prévaut entre les termes correspondants.

Lévi-Strauss 1962: 124; cf. 1971: 62, 108, 188, 539

Ailleurs pourtant il restreint la notion d'infrastructure au domaine de la praxis, définie comme ensemble d'actions concrètes des individus, ou ce que les hommes font (ordre vécu) par opposition à ce qu'ils pensent de leurs actions (ordre conçu) et aux significations qu'ils attachent aux expériences vécues. La praxis humaine constitue elle-même une catégorie hétérogène qui renvoie aux divers aspects de la vie concrète des individus, c'est-à-dire aux techniques de production matérielle (agricoles, culinaires, etc.)¹, aux événements démographiques², aux transactions 'réelles' (de biens, de femmes) et aux autres éléments d'organisation sociale³.

◆ L'infrastructure sans structure : une énigme lévi-straussienne

Cette approche à la compréhension des fondements du fait social s'éloigne de la problématique althussérienne à deux niveaux. Premièrement les éléments qui constituent l'infrastructure ne sont pas les mêmes. Pour Lévi-

¹ Lévi-Strauss, 1962: 174; 1971: 60, 93, 539, 545, 557, 562.

² *Idem*, 1962: 90-93, 174, 306-307.

³ *Idem*, 1958: 140-145, 348, 365; 1962: 155, 162-174, 333; 1967b; 1971: 108, 253.

Strauss, c'est la totalité de la nature (y compris le cerveau) qui impose une multitude de contraintes à l'activité culturelle et à l'appropriation de l'univers par l'intellect humain. Inversement, pour Althusser, l'infrastructure ne contient pas la totalité de la nature, mais seulement ce qui la relie (via les « lois physiques de la nature et de la technologie ») aux conditions matérielles déterminées qui régissent « tout travail effectif, toute transformation actuelle d'une matière première en un produit utile » (Althusser et Balibar 1968, 2: 43) :

Dans le procès de travail intervient donc une dépense de la force de travail des hommes, qui, utilisant selon des règles (techniques) adéquates, des instruments de travail définis, transforme l'*objet* de travail (soit une matière brute, soit une matière déjà travaillée, ou matière première) en un produit utile.

1968, 2: 39

De plus le tableau lévi-straussien des éléments sociaux de l'infrastructure est de beaucoup trop vaste : la 'base' comprend toutes les relations sociales, depuis la stratification sociale jusqu'aux échanges commerciaux et matrimoniaux. Jamais ne spécifie-t-il de façon rigoureuse les conditions d'appartenance d'une relation donnée au champ de l'infrastructure. D'un point de vue marxiste, le traitement lévi-straussien de la région infrastructurelle ne répond pas à la question suivante : « Dans quelles conditions et pour quelles raisons telle instance assume-t-elle les fonctions de rapports de production et contrôle-t-elle la reproduction de ces rapports et par là celle des rapports sociaux dans leur ensemble ? » (Godelier 1973: 44).

En deuxième lieu ces deux perspectives théoriques divergent quant à leurs interprétations de l'articulation globale des éléments constituant l'infrastructure. Selon Althusser, c'est en considérant l'économie comme un espace profond et complexe, déterminé par l'effet du tout sur les parties, que Marx a accompli son immense révolution théorique. Marx posait alors un problème épistémologique qui modifiait radicalement la nature de l'économie politique : « au moyen de quel concept, ou de quel ensemble de concepts, peut-on penser la détermination des éléments d'une structure, et les rapports structuraux existant entre ces éléments, et tous les effets de ces rapports, par l'efficace de cette structure ? Et a fortiori, au moyen de quel concept, ou de quel ensemble de concepts, peut-on penser la détermination d'une structure subordonnée par une structure dominante ? Autrement dit comment définir le concept d'une causalité structurale ? » (Althusser et Balibar 1968, 2: 61). Les concepts de structure économique et de mode de production nous mettent dans l'impossibilité de considérer la base comme un donné, ou ensemble de faits purement observables. Paradoxalement, l'anthropologie structurale semble totalement exclure l'idée d'une complexité structurale au niveau de l'infrastructure. La nature descriptive, concrète ou visible des réalités 'fondamentales' se reflète bien dans l'affirmation générale, au quatrième chapitre de *La pensée sauvage*, selon laquelle « on doit réserver à l'histoire — assistée par la démographie,

la technologie, la géographie historique et l'ethnographie – le soin de développer l'étude des infrastructures proprement dites », disciplines se caractérisant par l'*observation* rigoureuse des phénomènes propres à la nature ou aux pratiques concrètes des individus : « L'ethnographie et l'histoire diffèrent d'abord de l'ethnologie et de la sociologie, pour autant que les deux premières sont fondées sur la collecte et l'organisation des documents, tandis que les deux autres étudient plutôt les modèles construits à partir, et au moyen, de ces documents » (Lévi-Strauss 1958: 313; cf. 1958: 25, 28-32, 307; 1966: 130-131).

En dernière analyse, la notion lévi-straussienne d'infrastructure est purement résiduelle et négative : elle n'est que pure extériorité, l'horizon lointain et toujours repoussé du domaine complexe et non-observable de l'intellect.

Lévi-Strauss a déjà reconnu que « la conception que les hommes se font des rapports entre nature et culture est fonction de la manière dont se modifient leurs propres rapports sociaux. Mais notre objet étant ici d'esquisser une théorie des superstructures, il est inévitable, pour des raisons de méthode, que nous accordions à celles-ci une attention privilégiée, et que nous paraissions mettre entre parenthèses ou placer à un rang subordonné, les phénomènes majeurs qui ne figurent pas à notre programme du moment » (1962: 155). Les racines de ce problème sont pourtant plus profondes. Le peu de cas que fait l'anthropologie structurale des réalités infrastructurales ne résulte pas tant de la nature spécialisée de son propre sujet d'étude que de ses postulats empiristes et historicistes tels qu'appliqués à l'analyse de l'ordre vécu (cf. Althusser et Balibar 1968, 1: 118-119, 135). En somme l'anthropologie structurale nie à l'infrastructure ce qui pourrait en faire une structure. D'où cette énigme sans réponse : s'il est vrai que l'obligation commune de toute connaissance est « d'utiliser un code pour analyser son objet », ce que soutient à juste titre Lévi-Strauss (1962: 342), comment est-il donc possible pour l'anthropologie structurale de reconnaître la possibilité d'une connaissance purement empirique de l'événement vécu ? Si des concepts comme celui de structure sociale ont une signification, n'est-ce pas parce qu'« ils signifient, premièrement, que la notion de structure a une structure ? » (1958: 304).

▣ La notion de superstructure

◆ L'hôte inconvié

La contribution de l'anthropologie structurale à l'analyse de la fonction symbolique ne ressemble en rien à ce que Lévi-Strauss a pu apporter à l'étude des faits économiques. Dans un article publié en 1933, Troubetzkoï résume les aspects principaux de la linguistique structurale qui, selon Lévi-

Strauss, « ne peut manquer de jouer, vis-à-vis des sciences sociales, le même rôle rénovateur que la physique nucléaire, par exemple, a joué pour l'ensemble des sciences exactes » (1958: 39). Suivant l'exemple de Troubetzkoï, Lévi-Strauss réduit la méthode structurale à quatre opérations de base :

(...) en premier lieu, la phonologie passe de l'étude des phénomènes linguistiques *conscients* à celle de leur infrastructure inconsciente; elle refuse de traiter les *termes* comme des entités indépendantes, prenant au contraire comme base de son analyse les *relations* entre les termes; elle introduit la notion de *système* : « La phonologie actuelle ne se borne pas à déclarer que les phonèmes sont toujours membres d'un système, elle *montre* des systèmes phonologiques concrets et met en évidence leur structure »; enfin, elle vise à la découverte de *lois générales* soit trouvées par induction, « soit déduites logiquement, ce qui leur donne un caractère absolu ».

1958: 40

L'analyse lévi-straussienne de la parenté et des classifications totémiques et mythologiques représente une application systématique de ces postulats théoriques à l'étude des 'pratiques' sociales. Ainsi, dans l'analyse des phénomènes de parenté, l'anthropologue peut traiter les termes généalogiques de la même façon que le linguiste aborde les éléments phonologiques : comme les phonèmes, ces termes sont des éléments qui acquièrent une signification en vertu de leur intégration dans des systèmes. De plus, les terminologies de parenté sont construites par l'intellect au niveau de la pensée inconsciente : les phénomènes observables de parenté résultent de l'action implicite des lois générales de classification et des principes de l'échange qui gouvernent l'arrangement structural de diverses règles : celles de lignage (matrilinéaire ou patrilinéaire), celles de résidence (matrilocale ou patrilocale), et celles de mariage (avec la cousine croisée bilatérale, matrilatérale ou patrilatérale).

Les mêmes hypothèses structurales permettent de donner un sens nouveau aux classifications totémiques et primitives. Les croyances totémiques dérivent leur signification d'un système non-observable de relations symboliques, c'est-à-dire d'un système reposant sur une homologie postulée « entre les écarts différentiels qui existent, d'une part, entre l'espèce 'x' et l'espèce 'y', d'autre part, entre le clan 'a' et le clan 'b' » (1962: 18). Les représentations totémiques impliquent une ressemblance entre deux systèmes de différences. À un niveau plus général, il est possible de comparer le totémisme avec d'autres principes classificatoires, tel le système de caste, et de le réduire à une forme parmi tant d'autres d'appréhension symbolique du rapport culture/nature.

Le discours lui-même doit être conçu comme un système de signification logiquement construit : « Si les mythes ont un sens, celui-ci ne peut tenir aux éléments isolés qui entrent dans leur composition, mais à la manière dont ces éléments se trouvent combinés » (1958: 232). Et comme tout autre système symbolique, le mythe est assujetti aux opérations transfor-

mationnelles, ou logique combinatoire de l'intellect, et ainsi à l'arrangement complexe de relations différentielles et d'oppositions binaires⁴.

◆ L'effet de connaissance idéologique

Pour Althusser la notion de superstructure renvoie généralement aux pratiques autres qu'économiques et théoriques (scientifiques), soit au politique et à l'idéologique constitués comme modes de production déterminés, impliquant une transformation productive de leur propre 'matériel brut' : à savoir les relations sociales et la relation au monde vécu (Althusser et Balibar 1968, 1: 169). Dans leur étude des modes de production superstructurels, Althusser et Balibar accordent une attention toute particulière aux pratiques idéologiques, et c'est à cette région du fait social que nous nous arrêterons dans ce qui suit.

Tout comme la science, le processus de connaissance idéologique ne produit pas une image tout simplement fidèle de son 'objet réel' mais plutôt son propre objet ou effet de connaissance. Ainsi « la distinction entre l'*objet réel* (le concret-réel, la totalité réelle qui « subsiste dans son indépendance à l'extérieur de la tête, avant comme après... ») et l'objet de connaissance, produit de la pensée qui le produit en elle-même comme concret-de-pensée, absolument distinct de l'objet-réel, du concret-réel, de la totalité-réelle, dont le concret-de-pensée, la totalité-de-pensée, procure justement la connaissance » (1968, 1: 46; cf. 23, 37, 49, 67, 82). Le mode de production idéologique est ainsi constitué par les conditions spécifiques de son existence et de sa pratique, c'est-à-dire par une structure déterminée ou appareil de pensée qui combine l'objet de connaissance sur lequel il travaille, les instruments de production dont il dispose, et les relations concrètes que cet appareil entretient avec d'autres instances d'une formation sociale, et avec la structure globale elle-même (1968, 1: 46-47; cf. 70-71).

Cependant, c'est par renvoi constant aux phénomènes de centralité, d'essence, de reconnaissance, de vision, d'expression et d'image spéculaire, que se distinguent l'effet de connaissance idéologique de l'effet de connaissance scientifique. D'une part, la pratique idéologique se caractérise essentiellement par l'imposition d'une solution qui ne fait que refléter une question ou un problème artificiel : la formulation rhétorique d'un problème idéologique exprime simplement, dans la pensée, les conditions qui permettent à une solution pré-fabriquée de se reconnaître dans un faux problème manufacturé pour la servir en tant que miroir théorique (1968, 1: 62-63).

⁴ *Idem*, 1949: 83-84, 129, 136, 138, 145, 424, 449, 452, 464; 1958: 56, 60, 241, 248, 250, 254-255; 1962: 100-101, 179; 1963b: 13, 16, 89-90, 100-103; 1971: 498, 500 539-540, 594-595, 605, 607, 617-619, 621.

D'autre part, la notion d'idéologie désigne toute problématique ou conception qui exprime, d'une façon ou d'une autre, les principaux postulats de l'essentialisme (ou empirisme, cf. 1968, 1: 35), c'est-à-dire : 1) une correspondance représentationnelle entre le concept et son objet réel; ou 2) une relation d'homologie expressive (négative ou positive) entre les objets réels (ou pratiques) eux-mêmes (1968, 1: 23, 37, 46, 49, 67, 83, 157).

Conséquemment, l'effet de connaissance idéologique est toujours « imaginaire » en ce qu'il ne peut reconnaître : 1) les mécanismes véritables de la connaissance fondée non pas sur la vision immédiate de 'l'objet-réel', mais plutôt sur l'efficacité de la structure de connaissance sur ses éléments, et ainsi sur l'articulation de l'objet de connaissance (pensée-concrète) avec la structure organisationnelle des concepts dans la pensée-totalité ou système conceptuel (1968, 1: 84); 2) la structuration véritable des pratiques 'réelles', fondée non pas sur la présence d'un tout 'spirituel' dans lequel chaque élément exprime la totalité entière comme 'pars totalis', mais plutôt sur « la détermination des éléments d'une structure et les liens structuraux entre ces éléments, et tous les effets de ces rapports, par l'efficacité de cette structure » (1968, 2: 61).

En somme, l'effet idéologique sert à cacher ou à déguiser les relations 'réelles' entre l'idéologie et les autres pratiques, entre les différentes pratiques en général, entre les éléments dans chaque pratique, et entre l'idéologie et la science; l'idéologie méconnaît le fait que toutes les pratiques sont disloquées, décalées les unes par rapport aux autres (chacune ayant son propre rythme de développement), et articulées dans une totalité structurée mais non-centrée (1970: 311, 319).

Enfin l'idéologie sert à transformer l'individu (simple porteur des structures) en agent constitué ou sujet se reconnaissant lui-même, à travers un double reflet, non seulement comme interpellation de l'imaginaire Sujet/Autre, mais aussi comme sujet constitué qui peut déterminer librement son rapport aux conditions réelles d'existence. Le sujet est ainsi soumis à la reconnaissance de lui-même comme interpellation par l'autre (Sujet), à une représentation inversée des relations réelles, et donc à l'illusion qu'il est le principe autonome de la détermination de ces relations.

La relation 'imaginaire' forme les sujets qui la vivent. Le sujet est constitué dans le mécanisme de l'idéologie via la reconnaissance d'un sujet imaginaire qui interpelle celui qui le reconnaît, le reconnaissant comme sujet et assignant à cette reconnaissance par le sujet l'effet de subjectivité. Toute idéologie implique le sujet comme pôle de la relation 'imaginaire'. La structure de l'idéologie est 'spéculaire' (...), et le sujet existe dans le miroir Sujet/Autre, devenant sujet dans sa reconnaissance (réflexion) de (ou dans) l'Autre, et dans sa reconnaissance par les autres sujets (par ses effets). Sujet et sujet se reflètent l'un l'autre dans un double rapport de reflet spéculaire. Le sujet est constitué dans cette relation spéculaire, il est un effet, mais l'effet

de cet effet est que le sujet se reconnaît lui-même comme *constitutif* (...) « le sujet est interpellé comme sujet (libre) afin qu'il se soumette librement aux ordres du sujet, i.e., afin qu'il accepte (librement) sa sujétion ».

Hirst 1976: 399, notre traduction⁵

◆ La superstructure sans structure : une énigme althussérienne

Tout comme Lévi-Strauss, Althusser accorde une certaine autonomie au domaine superstructurel face à la base sociétale. Si ce lieu d'entente théorique importe pour la compréhension du phénomène social, il ne doit cependant pas dissimuler les différences profondes qui séparent ces deux visions du champ de l'imaginaire collectif. Dans le cas de l'anthropologie structurale, l'un des objectifs principaux de l'analyste consiste à reconstruire la structure formelle et l'articulation interne des liens symboliques d'oppositions et de médiations, révélant ainsi les mécanismes psycho-logiques qui régissent l'ordre des pratiques superstructurelles et donc la signification codée des communications de parenté, totémiques et mythologiques.

Le traitement structuralo-marxiste des éléments superstructurels et de leur articulation globale prend une orientation tout à fait différente. Premièrement les éléments constitutifs ne sont pas les mêmes. Pour Lévi-Strauss, nous l'avons déjà vu, il s'agit de relations logiques (homologies, oppositions, médiations) ou éléments de signification symbolique. Althusser, par contre, semble concevoir les pratiques superstructurelles sur le modèle des pratiques théorique et économique, c'est-à-dire comme lieu d'articulation d'un ensemble d'éléments comprenant le travailleur, les moyens de production (l'objet et l'instrument de travail) et le non-travailleur, ce à quoi doit s'ajouter le double rapport des forces productives et des relations de production. Au-delà de ces énoncés théoriques, Althusser ne réussit guère à conceptualiser la spécificité du domaine superstructurel, de ses rapports et articulations, ni à dépasser le simple emprunt analogique de ces notions à l'objet d'étude infrastructural, à la sphère économique proprement dite.

Deuxièmement, les éléments constitutifs des pratiques idéologiques comprennent des 'idées' et des sujets passivement soumis à un effet de connaissance déterminé, dont la spécificité n'est jamais définie d'une manière structurale, c'est-à-dire en tenant compte de la complexité structurale de ses propres articulations. Au contraire, une idéologie est caractérisée par l'absence, dans le domaine de la pensée, d'une intégration complexe d'éléments disloqués : le discours idéologique crée l'illusion d'une correspondance représentationnelle entre l'objet-de-connaissance et l'objet-concret, entre la structure et la superstructure; ce discours reflète donc un problème arti-

⁵ Voir aussi Laclau 1977: 100; et Althusser 1971: 160, 175-176.

ficiel qu'il impose à une identité idéologiquement constituée, à savoir un sujet indifférencié et cohérent⁶ qui se reconnaît comme interpellation par l'Autre et se méconnaît comme sujet essentiel en relation libre avec les conditions réelles de son existence.

Althusser prétend que toutes les pratiques et instances ont une structure interne en tant que totalités complexes. Et pourtant sa conception de l'unité interne de la pratique idéologique découle uniquement des thèmes ci-dessus mentionnés, lesquels gravitent infailliblement autour de la notion de reflet spéculaire (ou rapport immédiat entre objet-de-connaissance et objet-concret, base de superstructure, question et réponse, Sujet et sujet). Tout comme Althusser, Lévi-Strauss affirme la présence, dans la sphère idéologique, de rapports métaphoriques; il réussit toutefois à faire la preuve d'une telle présence en tant que structurante, en situant chaque métaphore à l'intérieur d'un système complexe d'oppositions, de transformations, de médiations, et qui plus est, en évitant de réduire ces dernières à la simple expression d'un imaginaire fautif ou autres thèmes centraux d'inspiration 'idéologique' (tel celui de l'essentialisme).

Troisièmement, l'articulation lévi-straussienne d'éléments et de pratiques superstructurels est sujette aux mêmes lois endogènes, celles de leur domaine propre, l'intellect. L'approche althussérienne par contre ne dépasse guère une conception purement négative et résiduelle de l'unité et de la spécificité de la superstructure. Cette dernière est composée de pratiques hétérogènes qui incluent inévitablement la pratique idéologique, mais qui peuvent exclure un système de (re-) production domestique ou même une instance politico-juridique (Althusser et Balibar 1970: 316). L'unité de ces pratiques hétérogènes semble tout à fait négative⁷: la superstructure rassemble toutes les conditions sociales d'existence d'une formation sociale, définies comme non-scientifiques, non-économiques, et comme nous le verrons plus loin, non-déterminantes en dernière instance⁸.

⁶ Cf. Coward et Ellis 1977: 76-77; Hirst 1976: 401, 404.

⁷ Le cadre néo-marxiste traite parfois l'idéologie comme un amalgame d'éléments *hétérogènes*, dont chacun renvoie à une classe distincte. Telle est la position de Poulantzas dans *Fascisme et dictature* et critiquée par Laclau dans *Politics and Ideology in Marxist Theory* (1977: 94-95).

⁸ Bien que pertinentes, les critiques de Laclau, Hindess et Hirst, Coward et Ellis, concernant la conception althussérienne des pratiques superstructurelles, reproduisent à leur façon une vision négative et empiriste de ces rapports sociaux qui se situeraient en dehors du mode de production matériel ou espace économique au sens strict. Pour des raisons qui me paraissent convaincantes, Laclau s'élève contre toute énumération purement descriptive des instances dites superstructurelles, et toute définition 'structurale' de l'idéologie comme un amalgame d'éléments hétéroclites (Laclau 1977: 78, 94). Laclau n'hésite pourtant pas à faire sienne la notion du primat de l'existence matérielle et de sa production au sein de toute formation sociale, sans pour autant y ajouter une théorisation rigoureuse de la réalité superstructurelle et de sa spécificité en tant que structure dotée de ses propres lois complexes. Laclau affirme l'existence d'une complexité sociale au-delà de l'infrastructure économique, mais semble la réduire à un type de production relativement 'homogène'. Les concepts idéologiques, à la différence des concepts scientifiques, seraient caractérisés par des rapports d'évocation et de connotation, donc métaphoriques et symboliques,...

Nous en arrivons donc à un paradoxe fondamental du cheminement althussérien. Si par idéologie on entend tout ensemble d'idées qui nous empêchent de reconnaître la complexité de toute pratique humaine, ne doit-on pas en conclure que le traitement althussérien de la pratique idéologique est lui-même *idéologique* : c'est-à-dire qu'il ne réussit guère à théoriser la structure complexe, disloquée, du discours idéologique ?

☐ Infrastructure et superstructure : intégration et juxtaposition ?

Le structuralisme, quelle qu'en soit la version sociologique, ne porte guère atteinte au principe d'une dualité sociale fondée sur la rupture infrastructure/superstructure, d'où un problème constant : la difficulté de concevoir l'un ou l'autre de ces deux niveaux du tout social comme structuré, et de le soumettre à l'examen structural et à ses exigences méthodologiques. Ceci nous amène à remettre en question l'une des positions les plus caractéristiques du structuralisme français : son refus, en dépit des énoncés contraires, d'appréhender la totalité sociale comme réalité véritablement complexe et son ordonnancement global comme objet d'étude ultime des sciences humaines.

◆ Formation sociale et notions de causalité

La totalité marxiste se compose d'une pluralité de pratiques productives qui sont « relativement autonomes », c'est-à-dire disloquées ou décalées les unes par rapport aux autres. Dans toute société, l'une de ces pratiques domine, mais la base économique détermine, en dernière instance, quel élément dominera dans une formation sociale (Althusser et Balibar 1970 :

...ou encore par l'affirmation explicite d'une théorie de la connaissance fondée sur de tels liens 'métaphoriques' (1977: 10, 11, 70-71, 94). Le discours idéologique implique de même la formation, au moyen du procès dit spéculaire, de sujets imaginaires se pensant libres, et l'interpellation résultante d'un ensemble de positions subjectives dont l'intégration apparente serait soumise aux mécanismes de déplacement symbolique ou condensation métaphorique (1977: 93, 102-104).

Coward et Ellis s'en remettent également aux notions d'essence et de causalité 'expressive' quand vient le temps de définir ce qu'est l'idéologie : celle-ci a comme fonction de produire une représentation illusoire du sujet en tant que réalité indifférenciée, cohérente, et source de ses propres activités (1977: 75-77, 94).

Quant à Hindess et Hirst, ils proposent que le concept de mode de production soit remplacé par la notion de « formation sociale, conçue comme une forme déterminée de rapports économiques de classe, de leurs conditions d'existence et des formes qui assurent la reproduction de ces conditions (1977: 50, notre traduction). Ayant rejeté toute classification dualiste ou tripartite des instances sociales, ces auteurs prétendent s'éloigner de tout discours opposant l'infrastructure à la superstructure et donc de toute interprétation arbitraire de la composition interne du champ non-économique (1977: 26, 56-57). Leur conceptualisation des 'conditions d'existence des rapports de classe' n'en demeure pas moins descriptive et purement énumératrice. Aussi dépeignent-ils l'idéologique comme essentiellement 'épistémologique', c'est-à-dire comme conception représentationnelle, et donc fautive, du rapport entre le discours et son objet (cf. Hirst 1976: 395, 408).

319). Ainsi se présente, en quelques mots, la conception althussérienne de la totalité sociale comme objet d'étude des sciences sociales. L'objet principal de la pratique théorique consiste à reconstruire la complexité structurale-causale de l'ordre social sans réduire les articulations pratiques à de simples modèles expressifs (essence/phénomène) ou mécaniques (séquence observable d'une cause et de ses effets) de la causalité pratique.

Bien que rigoureusement formulés, ces énoncés de principe ne sont pas sans trahir certaines incohérences qui peuvent être aisément décelées. La vision althussérienne de l'effet totalité-sociale et de l'articulation globale des diverses instances de la formation sociale relève d'un appareil conceptuel qui est loin d'être conforme au « nouveau concept de l'effet du tout sur les parties » (Althusser et Balibar 1970: 310). Plus précisément, le cadre de validation structuralo-marxiste repose sur une combinaison non-reconnue des trois notions de causalité déjà mentionnées, et ainsi sur une utilisation non-théorisée des formes expressive et mécanique de (mé-)connaissance idéologique.

◆ Causalité expressive

L'examen du fonctionnement interne du discours idéologique gravite autour de certains liens expressifs ou spéculaires précédemment expliqués. À un niveau plus global la problématique althussérienne présuppose, dans sa vision de la totalité sociale, la présence d'un rapport analogique dont le but est de mettre en évidence la centralité de la notion de 'production' (et de 'pratique'). Un mode de production, répétons-le, est « une structure complexe, doublement articulée par les rapports des forces productives et des relations de production, et contenant trois éléments: le travailleur, les moyens de production (subdivisés en objet de travail et instrument de travail) et le non-travailleur ». À quoi s'ajoute la métaphore suivante qui joue un rôle crucial dans le développement de la théorie althussérienne : « Le terme (mode de production) s'applique aussi par analogie à toute autre pratique (ou niveau), puisqu'elles sont toutes doublement articulées, contiennent un ensemble similaire d'éléments, et produisent un produit spécifique » (1970: 317; cf. 41-42, 61; notre traduction). L'unité de la totalité sociale ne se réduit évidemment pas à la simple juxtaposition d'éléments hétérogènes (pratiques productives, facteurs de production et effets produits). Pourtant, la notion axiomatique de 'production' sert bel et bien d'analogie fondamentale indispensable à une vision matérialiste de l'effet totalité-sociale.

L'articulation des superstructures idéologiques aux autres pratiques est également théorisée sur la base d'une notion de causalité expressive. L'idéologie est en effet conçue comme reflétant les intérêts pratiques, religieux, éthiques et politiques des classes dominantes, lesquels divergent des exigen-

ces de la raison et de la connaissance⁹, et aussi comme reflet de l'histoire elle-même : « (...) à la différence d'une science, une idéologie est à la fois théoriquement close et politiquement souple et adaptable. Elle se ploie aux besoins du temps, mais sans mouvement apparent, se contentant de refléter par quelque modification insensible de ses propres rapports internes, les changements historiques qu'elle a pour mission d'assimiler et de maîtriser » (1968, 1: 181-182). De même, la parole idéologique est une représentation imaginaire qui, au contraire de la théorie scientifique, ne reflète pas la complexité véritable des pratiques, de leurs éléments et de la totalité sociale. Finalement, toutes les idéologies servent à constituer les sujets qui vivent ou expérimentent¹⁰ leurs conditions d'existence sur un mode imaginaire de (fausse) représentation, c'est-à-dire comme s'ils étaient le principe autonome de ces conditions, ou « comme si eux, les déterminés, constituaient les déterminants » (Laclau 1977: 101, notre traduction)¹¹.

En somme, l'idéologie, en ce moment crucial du discours althussérien, reste entièrement a-théorisée, au point qu'elle est simplement conçue comme essentiellement semblable aux autres pratiques, ou alors comme une méprise ou négation essentialiste de la part du sujet ou du philosophe, des conditions réelles d'existence, et ainsi comme l'inversion de la pratique théorique dans le champ de la pensée.

◆ Causalité structurale (-fonctionnelle)

L'intégration 'ex-centrique' des diverses instances productives dans une formation sociale donnée présuppose un ensemble complexe de rapports

⁹ Althusser et Balibar 1970: 53, 55, 58, 63, 67, 183. D'après Poulantzas, il importe que nous assignions chaque élément idéologique à une position et à un ensemble d'intérêts de classe, d'où l'analyse des connotations économiquement contradictoires d'un même discours idéologique. Quant à Laclau, la pratique idéologique reflète l'articulation structurée d'alliances de 'classes en lutte': l'interpellation des agents en tant que formant un 'peuple' exprime non pas la simple dualité des classes; mais plutôt la confrontation des dominants et des classes dominées dans une formation sociale donnée. « Le 'peuple' forme une détermination objective du système qui diffère de la détermination de classe: le peuple constitue un pôle de la contradiction dominante dans la formation sociale » (1977: 108; cf. 94, 106-107; notre traduction).

¹⁰ Les sujets sont ici conçus comme agents qui occupent des places spécifiques générées pour eux par la structure des rapports de production. Les sujets doivent ainsi appréhender, dans un mode imaginaire de représentation, les formes phénoménales du procès de production. Comme le soulignent Hindess et Hirst : « Ce qui relie les formes, le sujet, et la place, c'est le concept d'expérience: le sujet occupant une place particulière perçoit la structure à partir de sa propre position, et donc d'une situation partielle qui lui fournit les formes de représentation nécessaires à sa fonction d'agent. Cette conception suppose un système de 'places' invariant et nécessaire (...) des sujets capables d'expérience, de même qu'une absence d'attributs, de sorte qu'ils puissent devenir des sujets à leur place » (Hindess et Hirst 1977: 29, notre traduction). Paradoxalement, le procès de production ne peut exister sans un sujet possédant les attributs d'un sujet 'connaissant' comme condition de sa propre formation (cf. Hirst 1976: 404-405).

¹¹ Un argument similaire est formulé par Coward et Ellis (1977: 75-77) et par Hirst (1976: 299, 403-404).

structuraux-fonctionnels, de telle sorte que toutes les pratiques (infrastructures et superstructurelles) sont intimement reliées comme autant de conditions ou fonctions de leur existence mutuelle. « On ne peut donc penser les rapports de production dans leur concept, en faisant abstraction de leurs conditions d'existence superstructurelles spécifiques » (Althusser et Balibar 1968, 2: 49). Autrement dit, la totalité marxiste ne peut jamais être séparée des éléments qui la constituent, « puisque chacune conditionne l'existence de toutes les autres » (1970: 319, notre traduction). De plus, l'existence d'une structure, qui implique la combinatoire de facteurs spécifiques (scientifique, idéologique, économique, politique), est à son tour nécessaire ou fonctionnelle à l'existence et à la reproduction de ses propres éléments.

Cependant, structures et éléments ne sont pas uniquement considérés comme fonctionnels à leur reproduction et existence mutuelles; ils exercent aussi un effet ou une influence causale sur les autres, les différents aspects de la formation sociale ayant des effets précis les uns sur les autres et sur la totalité complexe elle-même. De même, la totalité complexe 'détermine' ses propres éléments et leurs articulations mutuelles. La coupure infrastructure/superstructure se comprend ainsi comme l'efficace des parties les unes sur les autres, des parties sur le tout, et du tout sur les parties.

De tels énoncés demeurent hautement problématiques puisque sujets aux énigmes insolubles qu'entraîne l'utilisation de tout argument structural-causal ou structural-fonctionnel. Le problème peut se résumer comme suit. Les notions de partie et tout, effet et cause (ou fonction), présupposent la possibilité de distinguer les premiers termes des seconds sur le double plan des généralités concrètes et abstraites, et de postuler l'existence d'une relation d'extériorité 'relative' entre ces termes. L'emploi de ces construits épistémologiques conduit inévitablement à un cul-de-sac théorique :

- 1) Ou bien on affirme la pleine présence de toute structure dans ses parties constitutives, et de toute cause (ou fonction) dans ses effets, et on évite ainsi l'essentialisme, soit une vision réductionniste et téléologique d'une structure ou cause transcendante. Mais alors ne nie-t-on pas la possibilité de spécifier « x » (structure, cause ou fonction) indépendamment de « y » (partie, effet), et ainsi de théoriser la détermination unidirectionnelle, hiérarchique ou même réciproque de tels éléments ?
- 2) Ou alors, on insiste sur l'existence d'effets, fonctions, causes, structures, et de leurs parties, que l'on peut distinguer entre eux, d'où un choix entre deux positions problématiques :
 - a) un modèle univoque ou hiérarchique (et ainsi réductionniste) de ces relations 'effectives';
 - b) ou un modèle d'efficace réciproque qui menace les fondements mêmes de tout paradigme matérialiste.

Le discours althussérien oscille constamment non seulement entre ces deux moments (1 et 2) de son appareil conceptuel ambigu, mais aussi entre les divers niveaux (par exemple, théorie de la pratique économique, théorie de la théorie, théorie de la totalité sociale) de sa propre pratique.

Témoin le traitement structuralo-marxiste du rapport entre l'ordre vécu, donc matériel, et l'ordre pensé. Dans son analyse intitulée « L'idéologie et les appareils idéologiques d'État » (1969), Althusser pose le problème des conditions nécessaires à la reproduction des relations de production, et attribue des qualités fonctionnelles à la production d'une idéologie de classe dominante et d'agents sujets comme supports du procès de production. Comme le mentionne Hirst, « Les appareils idéologiques d'État (AIE) sont identifiés comme tels par leur fonction : la reproduction des relations de production (...). L'unité des AIE découle ainsi de leur fonction, et des fondements de leur fonction, l'idéologie de la classe dominante et la classe dominante elle-même. L'État dans l'analyse d'Althusser peut alors être considéré comme unifié par sa fonction de maintien d'une société de classe » (1976: 393, notre traduction). Althusser ajoute qu'il existe un lien de détermination ou d'efficace réciproque entre l'"imaginaire" et le "réel", de sorte que les pratiques des sujets influent sur la totalité des relations sociales et vice-versa. Néanmoins, Hirst reproche à Althusser, et avec raison, sa tendance économiste à réduire les idéologies à l'expression déterminée des intérêts objectifs de classe, sans accorder aux relations idéologiques une réelle efficace sur ces classes comme forces sociales. « Il n'est pas exagéré de poser qu'une fois concédée une certaine autonomie à ces moyens (idéologiques) de représentation, il s'ensuit nécessairement que ces moyens de représentation déterminent le représenté. Ceci élimine le problème classique de la 'représentation' et exige une théorie non-réductionniste des niveaux politique et 'idéologique'. Les classes, comme forces sociales, forces qui apparaissent dans le politique et dans (...) l'idéologique, sont formées et transformées par les conditions de la représentation politique et ses effets, et par l'idéologique des relations sociales » (1976: 395, notre traduction).

De même, dans *Mode of Production and Social Formation*, Hindess et Hirst soulignent que la spécification de relations de production déterminées implique un renvoi implicite ou explicite à des pratiques non-économiques et à leurs effets sur le procès de production. « Par exemple, la spécification de relations de production déterminées implique un renvoi aux agents qui occupent les positions spécifiées par de telles relations. Ceci présuppose une détermination spécifique, légale et culturelle-idéologique, des capacités des agents en général ou de certaines catégories d'agents (par exemple citoyen, esclave, homme libre, etc.) (1977: 25, notre traduction) ». Bref, au niveau des spécifications conceptuelles concrètes, les auteurs affirment l'interpénétration ou la co-présence nécessaire des pratiques économique et idéologique (comme en 1), rejetant ainsi les schèmes univoque (ou hiérarchique) et réductionniste de l'efficace avancés par Althusser (comme en 2). Toutefois une importante question demeure sans réponse : comment peut-on

logiquement affirmer du même souffle que les relations de classe ne peuvent être spécifiées indépendamment des relations idéologiques (ce sont des réalités « indissociables »), et pourtant que ces dernières doivent avoir un « effet précis » sur les premières ? (Hirst 1976: 395)¹².

Hindess et Hirst motivent explicitement leur position par le rejet du rationalisme althussérien tel qu'appliqué au rapport entre la connaissance générale (généralité I) et l'objet-de-connaissance spécifique (généralité III). Ceci nous amène à un autre aspect de leur discours, à savoir leur théorie de la pratique théorique. Les auteurs affirment que les conditions d'existence de relations de production concrètes, d'une part, ne sont jamais empiriquement données à la théorie, et, d'autre part, ne découlent pas en principe des relations de classe dont elles assureraient l'existence : « si les conditions d'existence sont traitées comme dérivables du concept de relations de production dominantes, ces relations sont alors perçues comme déterminant leurs propres conditions d'existence, et les effets de celles-ci comme donnés dans les relations de production elles-mêmes. Seules des conceptualisations rationalistes permettent de penser les relations de production comme déterminant leurs propres conditions d'existence » (1977: 26, notre traduction). L'efficace spécifique des relations non-économiques ne peut être contenue à même les concepts généraux, la notion de relations de production, ou à même les « rapports dans l'ordre des concepts » (1977: 27, notre traduction). Les concepts généraux ne sont que des moyens d'en former d'autres, moins généraux; ils ne fonctionnent pas comme éléments d'un niveau privilégié et absolu du discours déductif comme le prétendent les rationalistes (1977: 30-33). D'où l'extériorité relative du général et du concret dans le domaine du discours.

Mais cette théorie-de-la-théorie ne justifie pas, ni ne clarifie, la vision des auteurs quant à la co-présence, l'interpénétration ou la détermination réciproque des pratiques économiques et idéologiques. Elle déplace le problème d'un niveau de discours (la théorie des pratiques sociales) à un autre (la théorie de la pratique théorique), comme si ce dernier pouvait fonder le premier... Ayant rejeté, au niveau des concepts 'spécifiques', l'extériorité des pratiques économiques et non-économiques, ils affirment maintenant l'extériorité relative et la détermination réciproque, dans le discours, des généralités abstraites et concrètes. Mais la thèse de l'efficace-réciproque n'implique-t-elle pas l'indissociabilité des éléments (dans ce cas-ci les « concepts ») ? Ces questions restent sans réponse, évidemment, puisqu'elles conduisent inévitablement à un cercle vicieux et à une remise en question de l'argument initial d'extériorité des niveaux de discours.

¹² De plus, sur quelles bases — empiriques, logiques, rationnelles, ou stratégiques (calculs politiques) — peuvent-ils justifier cette connaissance d'une interpénétration *nécessaire* des rapports idéologiques et de classe ?

Finalement, Hindess et Hirst aboutissent aux mêmes problèmes lorsqu'il s'agit des concepts généraux eux-mêmes en ce sens qu'ils réintroduisent à ce niveau, bien que sous une nouvelle forme, un schème univoque d'efficacité. La formation sociale, en tant qu'objet premier d'analyse, est conçue comme un ensemble de « formes déterminées de rapports économiques de classe, de leurs conditions d'existence, et des formes dans lesquelles ces conditions se produisent » (1977: 55, notre traduction)¹³.

En résumé, les néo-marxistes s'enferment dans un dilemme entre deux objectifs irréconciliables, qui découlent directement de l'emploi d'une épistémologie strictement causale, structurale et fonctionnelle. D'une part, ils insistent, via des concepts tel celui d'efficacité réciproque (de la partie et du tout, de la cause/fonction et de ses effets), sur l'autonomie des diverses sphères de production humaine, évitant ainsi les failles théoriques d'un économisme ou matérialisme trop rigide. D'autre part, ils se refusent à renoncer à un certain effet de connaissance matérialiste, d'où cette notion d'une autonomie dite 'relative' qui sauvegarderait le principe du primat de l'infrastructure matérielle. Comme le mentionne Hirst, le concept d'autonomie relative est fragile; il tente de dépasser l'économisme sans affronter les conséquences théoriques d'un tel geste. En fait, la thèse de l'autonomie relative n'est qu'une version subtile et parfois trop confuse du réductionnisme économique (Hirst 1976: 395).

◆ Causalité mécanique

Cette dernière conclusion revient à dire que la lecture althussérienne de Marx débouche inévitablement sur un schème univoque et strictement matérialiste de l'efficacité sociale. Cette tendance est confirmée par la présence constante, dans les travaux néo-marxistes, d'une hiérarchie de structures s'inspirant du fonctionnalisme matérialiste, et ainsi d'un appareil conceptuel qui ne se détache guère de ce qu'Althusser définit comme le fondement de l'épistémologie mécanique.

Par causalité mécanique il faut entendre les effets linéaires d'un élément sur un autre, de telle sorte qu'un effet déterminé pourrait être relié à une cause-objet, un phénomène différent. En d'autres termes, ce modèle de causalité implique une séquence non-réversible d'une cause et de ses effets, tous deux étant donnés comme des phénomènes observables (Althusser et Balibar 1968, 2: 56). Bien qu'Althusser rejette toute forme de mécanicisme, on peut voir dans les notions de 'dominance' et de 'détermination-en-dernière-instance' des versions modifiées, sous allure rationaliste, du lien causal dit mécanique. Selon Althusser, les pratiques s'ordonnent toujours de façon hiérarchique, en ce sens qu'à chaque structure est assigné un certain degré d'influence (détermination, efficacité) à l'intérieur de la totalité sociale.

¹³ Voir aussi Cutler et al. 1977, 1: 172.

« Cette hiérarchie ne représente que la hiérarchie de l'efficace existant entre les différents 'niveaux' ou instances du tout social. (...) c'est la hiérarchie de l'efficace d'une structure dominante sur des structures subordonnées et leurs éléments » (Althusser et Balibar 1968, 1: 123; cf. 2: 61, 105, 190, 224-225). Toute région superstructurelle peut assumer le rang de structure dominante dans une formation sociale donnée : le politique dans la société féodale, ou les relations de parenté dans certaines sociétés primitives, par exemple. Toutefois, c'est la structure économique et ses exigences qui déterminent, en 'dernière instance', quelle région assumera le rôle de dominance dans toute formation sociale. En d'autres termes, ceux de Marx, « les conditions économiques d'alors expliquent au contraire pourquoi là le catholicisme et ici la politique jouaient le rôle principal » (cité dans Althusser et Balibar 1968, 2: 101). De même dans certaines sociétés d'auto-subsistance, le « mode de production (...) détermine une certaine articulation de la structure sociale où les rapports de parenté déterminent jusqu'aux formes de transformation de la base économique » (1968, 2: 111; cf. 1: 123, 139; 2: 108, 221).

Notons que les deux concepts de 'dominance' et de 'détermination en dernière instance' sont fondés sur l'emploi d'un index de poids causal, et sur l'acceptation dans le domaine non pas de l'observable, mais plutôt de l'a priori théorique, de deux séquences causales irréversibles : la détermination nécessaire de la totalité sociale et des structures subordonnées par l'instance dominante, et la détermination 'ultime' de la structure-en-dominance par la base économique.

Ajoutons que Hindess et Hirst réussissent à éviter la notion d'une hiérarchie de structures. Néanmoins leur discours n'échappe pas à l'emprise du fonctionnalisme matérialiste, purifié de la verticalité rigide et de l'auto-efficace circulaire de la 'totalité sociale' althussérienne, mais non de l'hypothèse d'une relation fonctionnelle univoque entre les relations de production et leurs 'conditions d'existence'.

Pour conclure, il nous semble que le marxisme althussérien repose sur un ensemble d'a priori théoriques nécessaires à la production de ses propres effets de connaissance matérialistes et scientistes, mais difficilement réconciliables – comme nous le verrons – avec la production, dans le domaine du discours théorique, d'une vision véritablement complexe, non-homogène et non-mécanique de la réalité sociale.

☐ Culture et société

Le structuralisme lévi-straussien, tout comme sa contrepartie marxienne, débouche sur une vision non-structurée de la totalité sociale, dont l'unité découle :

- 1) soit de l'ubiquité des rapports *expressifs* (d'homologie, d'oppositions et de transformation);
- 2) soit de l'interaction *fonctionnelle* entre les superstructures et les éléments non-structurés de la base;
- 3) soit de la juxtaposition *mécanique* de la réalité concrète et d'un esprit doté de ses propres lois autonomes.

À chacune de ces approches correspond une stratégie théorique distincte, que l'on pourrait désigner sous les noms de structuralisme socio-logique, structuralisme fonctionnel, et superstructuralisme.

◆ Structuralisme socio-logique

Dans ses premiers écrits, Lévi-Strauss définit le symbolisme comme fondement de la culture : tout système social global est une logique-sociale concrète comprenant diverses structures d'échange et de réciprocité, chacune pouvant être étudiée comme une élaboration complexe de différenciations classificatoires. L'ensemble social est un système complexe d'échanges concrets, mettant en jeu à la fois femmes, mots et biens économiques, tous étant soumis à l'opération d'un principe premier qui est celui de la différenciation socio-logique.

Sans réduire la société ou la culture à la langue, on peut amorcer cette 'révolution copernicienne' (...) qui consistera à interpréter la société dans son ensemble, en fonction d'une théorie de la communication. Dès aujourd'hui, cette tentative est possible à trois niveaux : car les règles de la parenté et du mariage servent à assurer la communication des femmes entre les groupes, comme les règles économiques servent à assurer la circulation des biens et des services, et les règles linguistiques la communication des messages. (...) Il est donc légitime de rechercher s'il existe entre elles des homologues, et quelles sont les caractéristiques formelles de chaque type pris isolément, et des transformations qui permettent de passer de l'un à l'autre (Lévi-Strauss 1958: 95-96).

La totalité sociale est donc un mode complexe d'échange de valeurs complémentaires tant pour le parlant que pour l'écouter, pour le donneur que pour le receveur (1949: 108-109; 1958: 70-71, 327-330). Tous les éléments culturels s'entrelacent au profit d'une 'symbolique concrète', dont la logique, au niveau le plus profond, repose sur les opérations homologues et transformationnelles de l'intellect (1958: 81, 97-98, 108-110). Ainsi conçu, le schème symbolique régit l'ordonnement de l'expérience sociale significative, depuis les communications linguistiques, jusqu'aux relations sexuelles et échanges économiques (Lévi-Strauss 1950). Tout est plein de sens au point que « seule l'habitude de la vie journalière nous fait croire qu'il est banal et simple qu'un rapport social de production prenne la forme d'un objet (...) » (Marx, cité dans Lévi-Strauss 1958: 110).

En d'autres termes, ceux de Sahlins :

Ce qu'on appelle infrastructure apparaît comme la manifestation d'un système de significations total agissant sur le monde, processus qui affirme aussi comme relation au système la signification de l'expérience pratique. L'infrastructure comprend aussi une superstructure : une logique conceptuelle qui n'est ni du monde lui-même — au sens d'une efficace mécanique inhérente — ni une expression de ses propriétés matérielles sauf comme valeur culturelle spécifique. Tout ordonnancement culturel produit par les forces matérielles présuppose d'abord un ordonnancement culturel de ces forces.

Sahlins 1976: 39, notre traduction

Bref, le symbolique n'est autre chose que l'ensemble culturel lui-même, ce qui implique que les systèmes symboliques ne peuvent symboliser que d'autres systèmes symboliques, par le biais d'une chaîne complexe de communications intelligibles et d'un appareil tout aussi complexe de relations expressives, transformationnelles et homologues. D'où la possibilité d'une théorie générale des communications qui offrirait, à l'aide de ses propres modèles statistiques et mécaniques, une compréhension métastructurelle des phénomènes linguistiques, généalogiques et économiques (et de leur temporalité respective; cf. 1958: 327).

En dernière analyse, les similitudes fondamentales (ou liens 'expressifs') qui lient l'intellect (et la méthode structurale) aux lois objectives de la nature (et du cerveau) rendent compte de l'unité même des phénomènes naturels et culturels : « Les lois de la pensée — primitive ou civilisée — sont les mêmes que celles qui s'expriment dans la réalité physique et dans la réalité sociale, qui n'en est elle-même qu'un des aspects » (Lévi-Strauss 1949: 561)¹⁴.

◆ Structuralisme fonctionnel

Dans sa seconde définition des phénomènes sociaux, Lévi-Strauss préfère réduire la portée du paradigme structural et exclut de son analyse l'ordonnancement des faits infrastructurels. Dans le dernier chapitre de *La pensée sauvage*, l'auteur revient sur ses positions holistiques antérieures :

Nous devons le confesser aujourd'hui : sans le vouloir et sans le prévoir, nous avons tendu une perche à ces interprétations fautives en paraissant trop souvent, dans *Les structures élémentaires de la parenté*, être à la recherche d'une genèse inconsciente de l'échange matrimonial. Il aurait fallu distinguer davantage entre l'échange, tel qu'il s'exprime spontanément et impérieusement dans la praxis des groupes, et les règles conscientes et préméditées par le moyen desquelles ces mêmes groupes — ou leurs philosophes — s'emploient à le codifier et à le contrôler.

1962: 333

¹⁴ Voir aussi, 1958: 108, 223; 1962: 327-328; 1963b: 91; 1967: 25; 1971: 611-621; 1975: 16.

La construction symbolique de la réalité sociale se départit ici de son caractère d'ubiquité pour ne se limiter qu'au domaine superstructurel. La société repose sur une interaction dialectique (fonctionnelle) entre une infrastructure diachronique (ou l'histoire non-structurée, soit l'événementiel) et une superstructure qui fonctionne avec ses propres lois, celles de la pensée sauvage.

Sans mettre en cause l'incontestable primat des infrastructures, nous croyons qu'entre praxis et pratiques s'intercale toujours un médiateur, qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles.

1962: 173; voir aussi 283-284 et 1963b: 91

Et l'auteur de suggérer la répartition suivante du travail scientifique :

C'est à cette théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx, que nous souhaitons contribuer, réservant à l'histoire — assistée par la démographie, la géographie historique et l'ethnographie — le soin de développer l'étude des infrastructures proprement dites, qui ne peut être principalement la nôtre parce que l'ethnologie est d'abord une psychologie.

Idem: 173-174

Le symbolique cesse donc d'être l'élément constituant de la réalité infra-structurelle : les élaborations superstructurelles servent plutôt à cacher, dépasser, révéler, justifier ou consolider, au moyen de leurs propres instruments logiques¹⁵, l'arbitraire et les contradictions qui recèlent la nature, la praxis ou la 'base'. Ainsi le rôle des rituels shamaniques consistera à « rendre pensable une situation donnée d'abord en termes affectifs : et acceptables pour l'esprit des douleurs que le corps se refuse à tolérer » (1958: 217). « Et c'est le passage à cette expression verbale (qui permet, en même temps, de vivre sous une forme ordonnée et intelligible une expérience actuelle, mais sans cela, anarchique et ineffable) qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont le malade subit le déroulement » (1958: 218).

Les règles de parenté dans les sociétés primitives révèlent une fonction commune, soit de « limiter à l'extrême et garder constant le taux de fécondité » (1973: 40). En fait, les divers types de classifications primitives doivent s'ajuster aux vicissitudes de l'histoire démographique. Les institutions totémiques sont particulièrement sujettes aux effets déstructurants

¹⁵ « Nous ne contestons pas que la raison se développe et se transforme dans le champ pratique : la façon dont l'homme pense traduit ses rapports au monde et aux hommes. Mais pour que la praxis puisse se vivre comme pensée, il faut d'abord (dans un sens logique et non historique) que la pensée existe : c'est-à-dire que ses conditions initiales soient données, sous la forme d'une structure objective du psychisme et du cerveau à défaut de laquelle il n'y aurait ni praxis ni pensée » (Lévi-Strauss 1962: 349).

des événements démographiques, car le totémisme met toujours en jeu la formation réelle de groupes concrets :

Dès lors, on comprend qu'un conflit permanent apparaisse, entre le caractère structural de la classification et le caractère statistique de son support démographique. Comme un palais charrié par un fleuve, la classification tend à se démanteler, et ses parties s'agencent entre elles autrement que ne l'eût voulu l'architecte, sous l'effet des courants et des eaux mortes, des obstacles et des détroits. Dans le totémisme, par conséquent, *la fonction l'emporte inévitablement sur la structure*.

1962: 307, nous soulignons¹⁶

Les spéculations superstructurelles peuvent aussi s'enclencher sur les 'problèmes' de l'organisation sociale, ce qui signifie que « la conception que les hommes se font des rapports entre nature et culture est fonction de la manière dont se modifient leurs propres rapports sociaux » (1962: 155). Lévi-Strauss montre ainsi comment les réflexions des indigènes sur leurs propres organisations sociales servent à cacher (ou à justifier) et à minimiser les effets négatifs des discontinuités et contradictions qui prévalent dans « le fonctionnement actuel de la société » (1958: 365-366)¹⁷.

L'intégration dialectique des éléments de l'infrastructure et de la superstructure implique, dans l'étude lévi-straussienne des institutions totémiques et de caste, la reproduction d'un rapport fonctionnel (et transformationnel) entre les « ordres vécus » et les « ordres conçus », ou les formes « réelles » et formes « imaginaires » de la réciprocité sociale (1958: 347-348). En somme, Lévi-Strauss affirme qu'il n'existe que deux modèles réels de la diversité concrète : un modèle structural-naturel qui repose sur la diversité des espèces, et un modèle culturel-fonctionnel fourni par la diversité des fonctions. La société de caste emploie un modèle culturel au niveau de sa praxis économique (« ordre vécu ») en ce qu'elle exploite l'hétérogénéité des fonctions économiques, tout en utilisant un modèle naturel au niveau d'un système de parenté « imaginé » (d'où la non-échangeabilité des femmes-espèces). Inversement, les groupes totémiques utilisent un modèle naturel pour la régulation des échanges matrimoniaux réels (les femmes sont échangées en tant qu'"objets naturels") et un schème culturel au niveau de leurs pratiques économiques illusoire : chaque groupe s' imagine posséder une fonction économique spécifique qui consiste à contrôler une espèce au moyen de pouvoirs magiques (d'où la répétition de la même illusion pour tous les groupes totémiques). Dans les deux cas, la pensée humaine tente de dépasser l'opposition nature/culture en conceptualisant les pratiques humaines (la réciprocité imaginaire) en s'appuyant sur le modèle qui lui

¹⁶ Cf. Lévi-Strauss 1962: 49-50, 89-93, 204-205.

¹⁷ Voir aussi 1963a: 130; 1967b: 27-28; 1971: 562.

est refusé au niveau de sa propre praxis (les échanges réels) (1962: 144, 163-169)¹⁸.

◆ Superstructuralisme

Les *Mythologiques* offrent une troisième interprétation de la symbolique humaine, et une orientation théorique qui devient résolument intellectualiste en ce sens que l'objectif ultime de l'analyse n'est rien moins que la découverte des lois de l'esprit humain. Les représentations symboliques y sont presque entièrement détachées du comportement social : les structures symboliques se réduisent aux efforts de la pensée humaine pour exprimer ses propres lois logiques sans devoir composer avec les événements infra-structurels. Les règles et coutumes de parenté, de même que les institutions totémiques, ne peuvent échapper aux contraintes sociologiques et à la praxis sociale, puisqu'elles tendent à « répercuter, dans l'esprit des hommes, certaines exigences de la vie sociale objectivées dans les institutions » (1964: 18). Par ailleurs, les mythologies, comme la musique et les mathématiques (1964: 37-38), laissent libre cours à l'expression de la pensée sans avoir à se plier aux exigences sociales ou démographiques. « L'esprit, livré au tête-à-tête avec lui-même et échappant à l'obligation de composer avec les objets, se trouve en quelque sorte réduit à s'imiter lui-même comme objet; et que les lois de ses opérations n'étant pas alors fondamentalement différentes de celles qu'il manifeste dans l'autre fonction, il avère ainsi sa nature de chose parmi les choses » (1964: 18).

La pensée humaine n'est donc pas vouée à ne réfléchir que sur les conditions économiques de l'existence humaine; elle peut se refléter sa propre réalité et ainsi réfléchir sur elle-même. Ajoutons que l'activité intellectuelle ne se passe pas dans les sujets-pensants, mais plutôt dans les mythes, qui « se pensent entre eux » (1964: 20). Cet aspect de l'œuvre lévi-straussienne évoque un « kantisme sans sujet transcendantal » (1964: 19; voir aussi 1971: 561).

◆ Logos et chaos

Bien que distinctes, ces trois conceptions lévi-straussiennes du fait social total ont un important dénominateur commun : la notion du mode d'opération (logique) ou de structures contraignantes inhérentes au psyché hu-

¹⁸ On peut résumer ces propos comme suit :

castes	{	praxis :	fonctions hétérogènes (économiques) (1a)
		pratiques :	structures homogènes (endogamiques) (1b)
groupes totémiques	{	praxis :	structures hétérogènes (exogames) (2a)
		pratiques :	fonctions homogènes (économiques) (2b)

Les castes sont fondées sur une fausse naturalisation (1b) d'une culture vraie (1a), alors que les groupes totémiques culturalisent vraiment (2a) une fausse nature (2b) (Lévi-Strauss 1962: 169).

main. Cette position qui constitue le moment le plus important de la contribution de l'anthropologie structurale aux sciences sociales modernes, dépasse de loin le concept marxien de « relative autonomie » des pratiques idéologiques. L'anthropologie structurale évite ainsi les erreurs théoriques du réductionnisme économique et plus encore, elle réussit à démontrer l'existence de systèmes de significations déterminés et à reconstruire les agencements structuraux d'« expressions » concrètes. De plus, la contribution lévi-straussienne à l'étude du phénomène culturel n'exige en rien que nous acceptions (1) la notion nébuleuse d'un ordonnancement structural-*causal* des concepts (comment la signification d'un concept peut-elle découler de l'efficace causale d'une structure conceptuelle sur ce concept?); (2) l'existence métaphysique d'un Sujet transcendant (constitutif); ou (3) l'expression ou réalisation réflexive, par la pratique idéologique, d'une signification essentielle et illusoire (tels les axiomes idéologiques du discours empiriste ou essentialiste)¹⁹. La notion lévi-straussienne de « structure » idéologique, contrairement à celle d'Althusser, est véritablement « décentrée ». Ajoutons cependant que la conception lévi-straussienne de la totalité sociale reste problématique puisqu'elle reproduit dans ses second et troisième modes théoriques (le structuralisme fonctionnel et le superstructuralisme) une vision essentiellement mécaniste du tout social : c'est-à-dire un schème théorique qui réduit ce dernier à la simple juxtaposition mécanique, dans le champ social, de la praxis et de la pratique, de l'action et de la signification, du comportement et de la pensée, de l'événement et de la structure, ou encore des caprices de l'histoire et des nécessités du psyché humain. Les mécanismes d'ajustement fonctionnel peuvent assurer l'intégration globale de ces éléments sociétaux, mais l'unité résultante est non seulement non-structurée (si par « structure » on entend une « logique signifiante ») mais aussi plutôt fragile : celle-ci est constamment menacée par l'absence de communs dénominateurs entre l'ordre intellectuel et le désordre historique, et elle n'a aucun effet sur la structuration formelle du domaine symbolique. En dernière analyse, la totalité sociale est constituée par une fausse unité : la coexistence difficile des déterminations mentales d'un logos sans histoire et des 'indéterminations' vécues du *chaos* historique.

Le paradigme socio-logique initial de Lévi-Strauss (ou théorie générale des communications) est difficile à évaluer en ce sens qu'il n'a jamais dépassé le stade d'un projet théorique fort spéculatif. En général, les structuralistes d'inspiration lévi-straussienne se tiennent à l'écart des modèles statistiques,

¹⁹ Lévi-Strauss revient souvent sur l'universalité du thème nature/culture, mais sans pour autant que ce thème soit réellement indispensable au discours structuraliste, ce que l'auteur confirme : « L'opposition entre nature et culture, sur laquelle nous avons jadis insisté (...) nous semble aujourd'hui offrir une valeur surtout méthodologique » (1962: 327). De plus il suggère que « ces observations nous semblent faire justice de toutes les théories qui invoquent des « archétypes » ou un « inconscient collectif »; seules les formes peuvent être communes mais non les contenus. S'il existe des contenus communs, la raison doit en être cherchée, soit du côté des propriétés objectives de certains êtres naturels ou artificiels, soit du côté de la diffusion et de l'emprunt, c'est-à-dire, dans les deux cas, hors de l'esprit » (1962: 88).

de l'étude des formes économiques de l'échange, ainsi que de la structuration diachronique des rapports infrastructuraux. Ceci donne souvent lieu à une reformulation, sous une forme 'structuraliste', du fonctionnalisme durkheimien et d'un certain dualisme dont les termes principaux seraient le social et le culturel (Sahlins 1976: 114-115). Comme nous l'avons déjà vu, le marxisme althussérien érige cette distinction en principe axiomatique et s'en sert pour mieux affirmer son refus problématique d'appréhender le champ de la signification comme espace structuré complexe.

Jusqu'ici le structuralisme socio-logique nous semble donc trop peu théorisé et suffisamment appliqué d'un point de vue strictement historique (à l'exception peut-être des études de systèmes de parenté). Néanmoins nous croyons que c'est bel et bien dans ce type de pratique théorique que réside la solution aux difficultés que pose le discours structuraliste, ce que nous tenterons de démontrer dans ce qui suit.

Le processus de signification pratique

L'objet de cet exposé théorique ne consiste pas à imposer un choix entre une explication de la pratique concrète à partir de l'idée et une explication de la formation des idées à partir des pratiques matérielles. Il ne s'agit pas davantage d'accorder une plus grande effectivité aux phénomènes culturels dans la reproduction de la totalité sociale, ou encore de réciter une fois de plus le credo trop souvent entendu sur le rapport dialectique entre les activités matérielles et l'appropriation consciente de la réalité. Ce qui nous concerne ici, c'est la nécessité non pas d'élaborer la notion trop répandue d'une distinction entre les idées et les pratiques 'réelles', mais plutôt de confronter, à l'instar du jeune Marx et du jeune Lévi-Strauss, la dualité elle-même, et par conséquent de remettre en question, à l'intérieur de notre propre discours, toute métaphysique de la pensée et de la matière. D'un point de vue socio-logique, celui du jeune Lévi-Strauss, l'activité signifiante implique beaucoup plus qu'une pensée qui se laisse prendre au piège du culte esthétique de ses propres images, ou qu'une simple réflexion ordonnée sur 'l'insignifiante' ou le vide symbolique du monde de la praxis, des événements sociaux et des activités productives. Les premiers textes de Lévi-Strauss suggèrent en effet que le processus de signification concrète participe pleinement à l'intégration structurée et à la différenciation signifiante de toutes les pratiques qui font du fait social ce qu'il est. Le rejet subséquent de l'opposition infrastructure/superstructure (ou action/signification) nous permet alors d'approfondir l'intuition première de l'anthropologie structurale, celle d'une indistinction entre structure, fonction et signification : plus précisément, la fonction de toute pratique donnée est essentiellement diacritique en ce qu'elle repose sur la distance signifiante qui la relie aux, et la sépare des autres pratiques signifiantes. Bref, entre la présence et l'absence de signification dans le domaine des activités con-

crêtes, l'homme a peu de choix : « tout a un sens, sinon rien n'a de sens » (Lévi-Strauss 1962: 228).

Il est souvent de mise, dans la pratique théorique, de reconnaître que la production du sens influe, volontairement ou non, sur les échanges qui unissent l'homme à la nature ou aux autres hommes. Mais il faut souligner que l'économique ne réagit à l'activité symbolique (dans un contexte culturel où la distinction matière/pensée prend un sens 'vécu') que parce qu'elle est elle-même pleine de sens et que l'acte de symbolisation, y compris la parole, typiquement conçue comme le lieu privilégié de la production 'mentale', est une activité éminemment matérielle et physique. La production complexe de signification n'est ni une simple « région » du monde social, ni une « troisième » ou « quatrième » pratique de toute formation sociale (Coward et Ellis 1977: 80-81), ni une simple condition de l'existence sociale des relations socio-matérielles (Cutler et al 1977, vol. 1: 172-173), ni encore un système d'êtres de raison réglé objectivement par une logique instrumentale d'actions purement opérationnelles (Godelier 1972: 317). Elle est au contraire ce qui constitue la culture en tant que mode d'être distinct. Ce qui ne signifie pas que les phénomènes culturels ne soient pas conditionnés par les forces naturelles, ou qu'ils ne doivent composer avec les lois et exigences inéluctables de la nature (biologiques, écologiques, etc.). Ce qu'il s'agit de remettre en question, c'est non pas la possibilité d'une science naturelle ou même l'existence des conditions naturelles d'existence sociale, mais plutôt la possibilité d'une science de la société qui se refuse à reconnaître la nature culturelle de toute expérience sociale.

La réduction matérialiste du symbolique à sa fonction dite 'pratique' pose inévitablement un problème. Ce qu'on appelle alors infrastructure n'est pourtant autre chose qu'une « nature humanisée » ou la « manifestation d'un système total de significations agissant sur le monde » (Sahlins 1976: 39, notre traduction). Comment concevoir une « chose » telle l'homme-dans-la-nature ou la nature-dans l'homme, qui jouirait d'une autonomie relative face à un milieu plein de signification dans lequel vivent et agissent les hommes et qui constitue l'objet réel de la parole anthropologique ? Comme le souligne Habermas, « (...) les processus de l'histoire de la nature sont médiatisés par l'activité productive des individus et l'organisation de leurs échanges. Ces échanges sont soumis à des normes qui décident, avec un pouvoir d'institutions, de la manière dont les compétences et les dédommagements, les obligations et les charges du budget social sont répartis sur les membres. Le milieu dans lequel ces relations des sujets et des groupes sont réglées normativement est la tradition culturelle; elle forme le contexte linguistique de communication sur la base duquel les sujets interprètent la nature et s'interprètent eux-mêmes dans leur environnement naturel » (Habermas 1976: 85).

La culture est donc déjà présente dans la perception et la satisfaction humaines du besoin. La consommation est beaucoup plus qu'une réponse

directe, symboliquement vide aux « désirs naturels » et au fait nécessaire que « les hommes doivent d'abord manger, boire, se loger et s'habiller » (Marx et Engels 1968: 376). La consommation n'est pas davantage une simple motivation à l'acte productif, ou un moment purement reproductif à l'intérieur du processus global de production qui donnerait à ce moment sa forme actuelle, comme si en postulant « un état particulier de développement des facultés productives de l'homme (...) on obtenait ainsi une forme particulière de commerce et de consommation » (1968: 670)²⁰. Comme le souligne Baudrillard, on ne peut jamais séparer les valeurs d'usage, le travail, et tous ces éléments « objectifs » ou « concrets-matériels » d'une pratique économique, du « schème imaginaire » qu'ils incorporent : « La production, le travail, la valeur, tout ce par quoi émerge un monde objectif et par où l'homme se reconnaît objectivement, tout ça c'est l'imaginaire où l'homme est embarqué dans un déchiffrement incessant de lui-même à travers ses œuvres, finalisé par son ombre (sa propre fin), réfléchi par ce miroir opérationnel » (Baudrillard 1973: 9).

L'ordre culturel influe également sur les éléments technologiques du système économique : un outil ne se réduit pas à un « objet matériel, ou une image sensorielle comme le perçoit le singe par exemple. C'est aussi une idée » (White 1942: 373). Les outils n'engendrent pas de significations ni ne proviennent de la formation des idées : ils constituent plutôt des éléments d'une pratique de travail dotée de ses propres significations. De même, on ne peut détacher les rapports sociaux de production de la programmation culturelle des formes concrètes de distribution matérielle et d'échange et du développement complexe des positions de classe dans le processus de production économique.

En dernière analyse, la notion de 'mode de production matériel' renvoie non pas à une appellation neutre d'une instance distincte de toute totalité sociale, mais à un effet intégral d'un mode de signification pratique historiquement déterminé. Il s'agit en fait de l'époque bourgeoise de l'évolution sociale qui, à un moment décisif de l'histoire humaine, s'est pleinement développée sur la base d'une rupture entre pratiques économiques et culturelles, et donc d'une dislocation vécue des aspects matériels et idéologiques de l'existence humaine. La notion de 'travail matériel' ne devient objet de discours intelligible qu'en tant qu'elle présuppose l'émergence historique d'une matrice complexe de pratiques, fondée sur la dénegation soutenue du sens au sein des pratiques matérielles ainsi que de la matérialité au sein de la production du sens. Le 'monde moderne' ne se distingue guère par l'institutionnalisation 'explicite' de 'fonctions' économiques implicites, par le plus grand poids causal de l'instance économique à l'intérieur du tout social, par la suprématie du mode économique de

²⁰ « La production ne produit pas seulement les objets mais aussi la manière de consommer, non seulement objectivement mais aussi subjectivement » (Marx 1973: 92; notre traduction). Voir aussi Sahlins 1976: 148-155, et Baudrillard 1968, 1972.

production symbolique, ou encore par le triomphe de l'action instrumentale sur l'échange symbolique libre de tout rapport de domination²¹. À l'encontre d'une vision naïvement désenchantée de l'expérience matérielle du monde moderne, ne faut-il pas reconnaître que l'accession de la pratique économique à une 'autonomie relative' présuppose d'abord et avant tout la présence de conditions socio-historiques favorables à la différenciation initiale entre l'existence matérielle et la signification psychologique, l'action et la pensée, le comportement et l'intellect, l'expérience et la connaissance ?

Ce rejet de toute métaphysique fondée sur la dualité pensée/matière ne doit pas pour autant servir de prétexte pour une lecture idéaliste des phénomènes sociaux. Le corrolaire immédiat de la vision matérialiste de la 'base' sociale consiste en une présentation 'idéaliste' des actes de représentation superstructurels, qui n'est en fait qu'une version atténuée d'une reconstruction idéaliste de toutes les formes d'expérience sociale. Il importe donc que nous portions un jugement critique sur la théorie générale du « langage social » de Lévi-Strauss et de l'intellectualisme qu'elle véhicule, et que nous tentions d'esquisser une théorie de la pratique qui mettrait davantage en évidence l'arbitraire historique de tout discours qui tire sa signification de la dénégation active de sa propre matérialité²².

Dans ses écrits à tendance « socio-logique », Lévi-Strauss postule un ordre global des ordres de communication, en ce sens que « Dans toute société, la communication s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes, communication des 'biens et des services', communication des messages. Par conséquent, l'étude du système de parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies. Toutes trois relèvent de la même méthode; elles diffèrent seulement par le niveau stratégique où chacune choisit de se situer au sein d'un univers commun » (1958: 326; voir aussi 1973: 84-85). Cette analyse globale des relations de « transformation » complexes s'inspire d'une vision de la culture comme ordre de règles « applicables à toutes sortes de « jeux de communication », que ceux-ci se déroulent sur le plan de la nature (e.g. économique) ou sur celui de la culture (e.g. linguistique) » (*idem*). L'anthropologie générale devient ainsi une science compréhensive des signes (1973:

²¹ La thèse économiciste d'un ordonnancement hiérarchique des pratiques 'matérielle' et 'non-matérielle' en tant que caractéristique principale de la société bourgeoise est fort répandue; voir par exemple Baudrillard (1973: 54-55), Dalton (1968: 145), Godelier (1972: 77, 302), Guillaume (1975: 92), Lefebvre (1971: 362), et Sahlins (1976: 37-39, 211-215).

²² « Par exemple il est typique de se demander comment d'autres personnes peuvent croire empiriques des faits dont nous sommes persuadés qu'ils ne le sont pas, e.g. qu'un ours peut comprendre le langage humain ou qu'un requin à l'attaque est la réincarnation d'un proche parent décédé; en principe cette question est raisonnable. Mais sa formulation même introduit une distinction conceptuelle qui n'est pas nécessairement appropriée à la compréhension de la situation telle qu'elle se présente à ceux dont la pensée nous déconcerte; et dans ce cas nous ne comprenons pas leur expérience, puisque « la pensée est un facteur de l'expérience... » (Needham 1972: 174-175, notre traduction).

18-20), dont l'objectif ultime est la découverte du fonctionnement inconscient de l'intellect, « ce qui est l'unique voie offerte à la psychologie comme à l'ethnologie » (1962: 103).

Sebag (1964), Augé (1975: 401) et Sahlins (1976: 39) s'inspirent dans une large mesure de ce dernier projet méta-théorique²³. Tout comme Lévi-Strauss, ils se méfient de tout modèle trop formaliste, d'où leur insistance sur le concret-réel du produit culturel. Néanmoins ce vaste projet sémiologique ne réussit guère à se départir complètement du spectre de l'intellectualisme théorique et peut être soumis à trois critiques majeures : la première concerne la conception plutôt statique que le structuralisme se fait de l'histoire, la seconde porte sur la conception structurale de la pensée consciente, et la troisième, sur la notion de comportement social comme simple exécution d'un plan sans auteur.

La première question a donné lieu à plusieurs lectures précipitées de l'anthropologie structurale. Il n'y a pas de doute que Lévi-Strauss a souvent tendance à traiter l'histoire comme un code (ou schème classificatoire) parmi tant d'autres (1962: 342-348), ou comme vocable général qui renvoie au déroulement imprévisible d'événements observables à l'extérieur ou à l'horizon lointain du champ de l'intelligibilité logique. Ailleurs cependant, au-delà de cette conception infra-structurale du temps social, Lévi-Strauss fait usage d'une notion intra-structurale de temporalité qu'il applique à l'étude rigoureuse des cycles de réciprocité de parenté. Ces derniers sont dits courts, souples, improvisés, linéaires ou longs, selon les propriétés internes du système à l'étude²⁴. Cette version première de la conception lévi-straussienne du temps social, fondée sur l'analyse du rythme interne de chaque système de communication sociale, est typiquement mise de côté dans la plupart des lectures critiques de l'anthropologie structurale et de son interprétation de la dimension dite diachronique ou historique. Une lecture attentive des *Structures élémentaires de la parenté* révèle pourtant que la dualité structure/événement ne constitue pas un postulat

²³ Selon Sebag, les « systèmes de parenté, relations économiques, langue, mythes, peuvent être séparés de l'ensemble et considérés comme des totalités indépendantes obéissant aux lois de combinaison et de permutation de leurs éléments. Mais un tel découpage est le produit d'une opération de l'esprit qui dissout les formes multiples de causalité, les relations que chaque partie du réel entretient avec d'autres domaines pour dégager les propriétés spécifiques qui sont les siennes. La comparaison entre les différents modèles ainsi forgés est alors tout à fait concevable et il semble à priori possible d'établir une table des équivalences de l'un à l'autre; aucune prééminence de type causal ne peut par contre être posée (...); un modèle n'engendre pas un autre modèle. Cela est si vrai que l'ensemble de ces systèmes peuvent être considérés comme autant de réalisations à des niveaux différents d'un certain nombre d'opérations propres à l'esprit humain » (Sebag 1964: 141-142). Augé adopte un point de vue théorique similaire dans la conclusion de son ouvrage intitulé *Théorie des pouvoirs et idéologie*, où il admet que les relations de parenté peuvent remplir les fonctions d'un mode de production matériel, mais à la seule condition que « rapports de parenté et rapports de production entrent dans une même logique syntaxique qui intègre aussi d'autres éléments de représentation » (Augé 1975: 403).

²⁴ Lévi-Strauss 1969: 452, 472-476; voir aussi 1963a: 311-312.

nécessaire au discours structuraliste, lequel met à son propre usage divers instruments permettant l'étude tant de la synchronie des phénomènes sociaux que de la périodisation spécifique ou rythme de développement de chaque pratique à l'intérieur d'une totalité sociale historiquement décentrée. Quand Bourdieu affirme que le structuralisme produit nécessairement une « synchronisation forcée du successif » (ou une détemporalisation objectiviste des relations sociales)²⁵, il semble faire fi d'une variante importante du discours structuraliste, soit le schème d'analyse dit socio-logique.

Le second problème se situe au niveau de la division entre le conscient et l'inconscient, laquelle me semble beaucoup plus fondamentale pour une compréhension critique du structuralisme en anthropologie. Nous avons vu que l'inconscient lévi-straussien ne s'explique que par les opérations formelles de règles non-sensibles, celles d'un intellect combinatoire. « L'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique, qui fait de chacun de nous un être irremplaçable. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois » (1958: 224). Par contraste, la conscience humaine opère en surface et se limite aux contenus explicites de la parole, à la manifestation perceptible d'événements mesurables et irréversibles, ainsi qu'à la conception normative que les hommes imposent à leur propre conduite culturelle²⁶. Bien que la pensée sauvage ne fonctionne guère sans de tels matériaux conscients, l'explicite agit souvent comme obstacle à la compréhension scientifique des modèles inconscients (1958: 310; 1973: 344) et aussi comme instance déterminée plutôt que déterminante de la réalité sociale. « Ainsi, l'ethnologie ne peut pas rester indifférente aux processus historiques et aux expressions les plus hautement conscientes des phénomènes sociaux. Mais, si elle leur porte la même attention passionnée que l'historien, c'est pour parvenir, par une sorte de marche régressive, à éliminer tout ce qu'ils doivent à l'événement et à la réflexion. Son but est d'atteindre, par-delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, un inventaire des possibilités inconscientes » (1958: 30).

Il en va de même des émotions et des sentiments qui se présentent comme manifestations consciemment perceptibles de phénomènes « dont la nature profonde est intellectuelle » (1958: 202). Les sentiments internes tels l'anxiété, la culpabilité, l'inhibition, ou même la gratification, ont ceci en

25 Bourdieu 1977: 9, 106. Voir aussi Giddens 1979: 25.

26 Lévi-Strauss 1958: 25-28; 1969: 220; 1973: 242, 349-350.

27 « S'il existe un système conscient, celui-ci ne peut résulter que d'une sorte de 'moyenne dialectique' entre une multiplicité de systèmes inconscients dont chacun concerne un aspect ou un niveau de la réalité sociale » (1973: 27).

commun avec les définitions sociales des intérêts « réels » qu'ils sont toujours des conséquences, jamais des causes, des propriétés internes de schèmes logiques sous-jacents²⁸.

Ces énoncés théoriques reflètent une problématique globale qui se veut certes respectueuse de la nature essentiellement concrète des phénomènes mentaux²⁹, mais qui ne le fait que dans les limites contraignantes d'un cadre idéaliste. La distinction lévi-straussienne entre le conscient et l'inconscient est reliée directement et sans équivoque à la problématique matière/pensée, sous une modalité particulière qui oppose l'organisation sociale au langage culturel, l'histoire concrète aux formes de l'intellect, l'action à la signification, les normes sensibles aux règles logiques, les manifestations émotionnelles à la programmation cachée des significations codées. À cette vision de l'inconscient s'ajoute l'attribution d'un rôle secondaire à l'intervention de la conscience dans l'ordonnement effectif des phénomènes sociaux. L'une des conséquences immédiates de cette absence de toute conception intra-systémique de la conscience (et de l'infrastructure matérielle de la société) réside dans cette incapacité où se trouve Lévi-Strauss à résoudre l'une des énigmes centrales de son propre discours théorique. Un peu comme Althusser qui hésite constamment entre une remise en question radicale de l'éternelle confrontation entre idéalisme et matérialisme et une reformulation tortueuse de la « détermination économique en dernière instance », Lévi-Strauss se voit coincé entre le projet ambitieux d'une théorie révolutionnaire de la pratique signifiante et son culte scientifique du Logos. Notons que la raison principale de cet échec lévi-straussien, celui d'une théorie qui persiste à dénier la matérialité immanente de l'acte symbolique (et vice-versa), résulte essentiellement d'une science structurale qui se définit comme une représentation consciente de l'inconscient, comme une communion réflexive de la pensée sur elle-même, et ainsi comme l'événement privilégié dans le dépassement d'une contradiction par ailleurs dite insurmontable : à savoir la rupture des ordres pensés et vécus, du sens et de l'expérience, de la structure et de l'événement.

La notion d'habitus chez Bourdieu nous semble importante pour une théorie des pratiques sociales qui s'inscrirait dans un contexte théorique où la différenciation entre la pensée et le monde matériel serait abolie :

²⁸ Selon Lévi-Strauss, « Les coutumes sont données comme normes externes, avant d'engendrer des sentiments internes, et ces normes insensibles déterminent les sentiments individuels, ainsi que les circonstances où ils pourront, ou devront, se manifester » (1965: 101; cf. 1958: 224; 1963b: 61-69; 1969: 485-491). Les instincts et les impulsions naturels n'entrent pas nécessairement dans cette dernière catégorie d'effets contingents du processus intellectuel, mais ils ne peuvent rendre compte des phénomènes culturels puisqu'ils appartiennent à l'ordre de la nature et de ce fait ne nous permettent pas de « la dépasser » (1965: 143).

²⁹ « À l'inverse du formalisme, le structuralisme refuse d'opposer le concret à l'abstrait, et de reconnaître au second une valeur privilégiée. La *forme* se définit par opposition à une matière qui lui est étrangère; mais la *structure* n'a pas de contenu distinct : elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel » (Lévi-Strauss 1973: 139).

« The mind is a metaphor of the world of objects which is itself but an endless circle of mutually reflecting metaphors » (1977: 91). Par 'habitus' Bourdieu entend des « systèmes de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes de génération et de structuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement 'réglées' et 'régulières' sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre » (1972: 175). Cette disposition qui fait que « nous agissons et pensons par habitude » (Lévi-Strauss 1958: 25) suppose à la fois l'intégration nécessaire de la signification dans le comportement individuel et la conduite sociale, et la matérialité pratique de tout acte de signification. La pratique est constituée par l'agencement complexe de plusieurs principes de différenciation concrète et de leurs temporalités respectives, et donc par la production toujours matérielle d'un processus de signification vécu. Tout habitus doit être compris à la lumière non seulement de son propre tempo et de son schème interne de différenciations tangibles, mais aussi de la distance qui l'oppose et le relie aux autres formes de conduite signifiante. Ajoutons cependant, à l'encontre de l'esquisse théorique de Bourdieu, que l'habitus culturel ne doit pas être conçu comme se tenant pour ainsi dire à l'ombre des véritables « fondements économiques de la formation sociale », ou des actes sociaux de pensée rationalisante, tels les rites officiels, la parole normative, les mythes, ou l'art : « l'explicitation que les agents peuvent fournir de leur pratique, au prix d'un retour quasi-théorique sur leur pratique, dissimule, à leurs yeux mêmes, la vérité de leur maîtrise pratique, comme *docte ignorance*, c'est-à-dire comme mode de connaissance pratique n'enfermant pas la connaissance de ses propres principes (...) » (Bourdieu 1972: 202)³⁰.

La visée radicale d'un discours scientifique qui reconnaît l'arbitraire de la « différence » matière/pensée (ou action/signification) ne consiste pas à mettre à jour tous les mécanismes qui permettraient aux référents objectifs d'intervenir dans le processus de signification linguistique — d'où la dialectique de la parole et de l'acte (Giddens 1979: 33-37) — mais plutôt à libérer la parole anthropologique de cette notion quasi-hégémonique selon laquelle les signes linguistiques ou « culturels » seraient investis d'une quantité moindre de matérialité concrète, ou d'un plus haut niveau d'activité mentale, et ce en comparaison avec les autres dimensions de l'expérience sociale.

³⁰ Bourdieu 1977: 19, 83; cf. 97, 116, 167-168, 183. Dans une même veine théorique, Giddens aborde la question de la « conscience pratique » dans le cadre de la manipulation réflexive et de la rationalisation de l'action, ainsi que des conditions et conséquences non-reconnues de la conduite intentionnelle; d'où la nécessité théorique de comprendre « l'engrenage des règles et pratiques dans les activités quotidiennes » (Giddens 1979: 41-43, notre traduction).

Il ne s'agit certes pas de nier la possibilité d'un sur-investissement perceptible d'une « attention concrète » dans l'organisation de certaines composantes d'une pratique donnée, et donc d'une dissimulation effective de certains rapports implicites, ou intentions vécues, qui sont à la base même de tout processus d'interaction sociale. Ce qu'il s'agit de souligner, c'est cette tendance que possède chaque disposition, depuis l'habitus de la parole rituelle jusqu'à l'habitude individuelle du calcul instrumental et du « travail » matériel, de générer ses propres pratiques de sur-valorisation et de sous-valorisation, produisant ainsi un double jeu de dissimulation effective et de divulgation active. Plus précisément, chaque pratique sociale se fonde sur un processus de dénégation soutenue qui offre un moyen d'agir sur le monde social, celui de refouler toute velléité d'opposition ou de réduire toute tendance contraire à l'état de dynamisme réprimé. Affirmer que certaines pratiques, entre autres celle du discours, agissent en tant que média privilégiés d'expression manifeste de la « pensée humaine » (consciente et/ou inconsciente) revient à accepter, dans notre propre activité discursive, un effet de dissimulation premier, qui va presque de soi dans notre milieu culturel : la dénégation de la matérialité immanente du sens³¹.

Cette esquisse d'une théorie de la pratique sociale comporte un troisième volet d'importance majeure, soit l'insistance du structuralisme sur la nature nécessairement « décentrée » du sujet dans l'ordonnement de la totalité sociale. Dans sa critique de l'objectivisme structural et de la conception de la pratique comme simple exécution d'un programme mental, Bourdieu suggère que l'on substitue le concept de stratégie à la notion de règle, et que l'on réintroduise ainsi les facteurs de temps et de risque dans l'analyse de la « logique probabiliste des lois sociales »³². Bourdieu insiste sur le haut degré de flexibilité ou d'indétermination inhérent au processus de symbolisation polythétique, et sur l'interchangeabilité quasi-parfaite de toutes les formes de capital, c'est-à-dire économique et symbolique. D'où une pratique théorique qui vise à élargir le cadre d'explication économiste, et ce par l'inclusion dans son champ d'étude de « tous les biens matériels ou symboliques, sans distinction, qui se présentent comme rares et dignes d'être recherchés dans une formation sociale déterminée, — s'agirait-il de « bonnes paroles » ou de sourires, de serremments de mains ou de haussements d'épaules, de compliments ou d'attentions, de défis ou d'injures,

31 Lévi-Strauss suggère à maintes reprises que les spéculations dites superstructurales apportent une contribution appréciable à la dissimulation ou à l'atténuation des contradictions « réelles », celles de la réalité naturelle ou sociale. Il importe de ne pas confondre cette position avec l'esquisse théorique présentée ci-dessus puisque la première présuppose à la fois l'applicabilité universelle d'un modèle explicatif fondé sur la dualité praxis/pratique (événement/structure), et la dominance quasi-syntaxique de l'intellect inconscient dans le processus de symbolisation culturelle. Quant aux notions althusseriennes de dénégation et de répression, elles demeurent inextricablement liées à une vision dogmatique de l'idéologie comme dissimulation « représentationnelle » de la structure « réelle » de la « connaissance scientifique » et des conditions objectives d'existence sociale.

32 Voir aussi Giddens 1979: 81.

d'honneur ou d'honneurs, de pouvoirs ou de plaisirs, de « ragots » ou d'informations scientifiques, de distinction ou de distinctions, etc. » (Bourdieu 1972: 235).

Notre conception de la détermination structurale des phénomènes sociaux ne doit donc en aucun cas exclure la reproduction constante d'un certain degré d'ambiguïté, de variabilité, ou d'indétermination stratégique dans la formation de chaque habitus. Soit dit en passant que ce genre d'observation théorique n'est pas étranger à l'anthropologie structurale qui sait mettre en relief les ambiguïtés fondamentales, la malléabilité combinatoire, les conséquences stratégiques, et les niveaux « d'information » de systèmes culturels aussi divers que les terminologies de parenté, les réseaux d'alliances matrimoniales, les cérémonies religieuses et les spéculations mythiques³³. Le traitement lévi-straussien de ce principe de « jeu structural » est peut-être même plus flexible que celui de Bourdieu, en ce qu'il permet divers degrés d'indétermination systémique dans la structuration des éléments de la vie culturelle. Par exemple l'organisation globale des termes généalogiques à l'intérieur d'un système de parenté est habituellement plus rigide que l'arrangement des thèmes symboliques dans un corpus d'histoires mythiques; les deux systèmes peuvent être manipulés chacun à leur façon, mais pas au même degré.

Chaque pratique permet une certaine liberté d'action stratégique. Il importe que nous détachions ce principe général de manœuvrabilité pratique de tout réductionisme économique, celui de l'*homo economicus* ou de l'*homo faber*. Ce n'est pas l'interférence constante d'une forme universellement reconnaissable d'action instrumentale qui permet la manipulation active des forces culturelles, mais plutôt la triple constitution de la conduite sociale : c'est-à-dire premièrement, la spécification différentielle des valeurs pratiques que met en jeu toute interaction sociale, ainsi que des règles et positions fondamentales qui régissent ce jeu; deuxièmement, les ambiguïtés, contradictions et éléments de variabilité qui font partie de toute pratique donnée, et l'éventail des trajectoires stratégiques accessibles à l'intérieur des limites temporelles et synchroniques du système; et troisièmement, l'intervention ou la projection possible d'une pratique, avec son propre ensemble de positions, règles et stratégies d'action contradictoire, dans une autre « région » de la totalité sociale, d'où l'interpénétration sur-déterminée de modes distincts de conduite significative.

S'il nous importe de ne pas succomber à la tentation de choisir entre un modèle hautement déterminé d'actions « sans sujets » et l'autre modèle qui prête une importance excessive à l'indétermination probabiliste de pratiques dominées par un « sujet calculateur », nous devons également

³³ Lévi-Strauss 1962: 47; 1963a: 79, 299; 1967b: 27; 1969: 451-452.

³⁴ Bourdieu 1977: 164-171.

nous méfier de toute thèse qui établit une antithèse rigide entre la fermeture complète d'un système donné et son ouverture totale aux déterminations exogènes. C'est à la lumière de ces faux dilemmes qu'il s'agit de comprendre la notion de sur-détermination, puisqu'elle présuppose non seulement la spécificité structurale d'un ensemble donné de pratiques, mais aussi une certaine liberté d'action variable à l'intérieur de chaque système, et ainsi l'intrusion possible de considérations pratiques de type exogène, c'est-à-dire de provenance extérieure au système en question. Plus spécifiquement, ces articulations sur-déterminées sont le lieu de deux mécanismes contradictoires, ceux de condensation et de déplacement. Le premier procès de surimposition pratique, celui de condensation, implique l'agencement de relations implicites et explicites, et une dissimulation constante des discontinuités et contradictions qui séparent les unes des autres. Le mécanisme de déplacement soumet ce même arrangement combinatoire à une répression intense, ou camouflage de ce qui demeure implicitement dynamique. Ces deux formes de sur-détermination se prêtent soit à l'atténuation, soit à l'accentuation des antagonismes dominants de la vie sociale. La complexité de l'expérience pratique est telle qu'elle exclut, d'une part, la possibilité d'une fermeture systémique complète et d'une cohérence interne totale de toute partie du corps social (ou de la totalité sociale elle-même), et d'autre part, le développement d'un rapport d'interchangeabilité quasi-parfaite entre les différentes sphères du comportement culturel. La tendance lévi-straussienne consiste peut-être à surestimer le principe objectiviste de cohérence interne (spécialement dans le contexte des études de parenté), mais il ne faut toutefois pas tomber, comme le fait Bourdieu, dans le travers inverse, celui de proclamer l'intégration économique de l'ensemble des pratiques stratégiques.

BIBLIOGRAPHIE

ALTHUSSER L., et E. Balibar

1968 *Lire le Capital*. Paris: Maspéro, 2 volumes.

1970 *Reading Capital*. Traduit par B. Brewster. London: New Left Books.

AUGÉ M.

1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie : Étude de cas en Côte d'Ivoire*. Paris: Hermann.

BAUDRILLARD J.

1968 *Le système des objets*. Paris: Gallimard.

1973 *Le miroir de la production*. Tournai: Casterman.

BOURDIEU P.

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Droz.

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Traduit par R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

- CHEVALIER J.
1982 *Civilization and the Stolen Gift : Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru.* Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- COWARD R., et J. Ellis
1977 *Language and Materialism : Developments in Semiology and the Theory of Subject.* London: Routledge and Kegan Paul.
- CUTLER A., B. Hindess, P. Hirst et A. Hussain
1977 *Marx's Capital and Capitalism Today.* 2 volumes. London: Routledge and Kegan Paul.
- DALTON G.
1968 « Economic Theory and Primitive Society », in E. LeClair Jr. et H.K. Schneider, éd., *Economic Anthropology : Readings in Theory and Analysis.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
- GIDDENS A.
1979 *Central Problems in Social Theory : Action, Structure and Contradiction in Social Analysis.* Berkeley : University of California Press.
- GODELIER M.
1966 *Rationalité et irrationalité en économie.* Paris: Maspéro.
1972 *Rationality and Irrationality in Economics.* Traduit par B. Pearce. London: New Left Books.
1973 *Horizons, trajets marxistes en anthropologie.* Paris: Maspéro.
1977 *Perspectives in Marxist Anthropology.* Traduit par R. Brain. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUILLAUME M.
1975 *Le capital et son double.* Paris: Presses Universitaires de France.
- HABERMAS J.
1972 *Knowledge and Human Interests.* Traduit par J.J. Shapiro. London: Heinemann.
1976 *Connaissance et Intérêt.* Traduit par G. Cléménçon. Paris: Gallimard.
- HINDESS B., et P.Q. Hirst
1975 *Pre-Capitalist Modes of Production.* London: Routledge and Kegan Paul.
1977 *Mode of Production and Social Formation.* London: Macmillan.
- HIRST P.Q.
1976 « Althusser and the Theory of Ideology », *Economy and Society*, 5, 4: 385-412.
- LACLAU E.
1977 *Politics and Ideology in Marxist Theory : Capitalism – Fascism – Populism.* London: New Left Books.
- LEFEBVRE H.
1971 *Au-delà du structuralisme.* Paris: Anthropos.
- LÉVI-STRAUSS C.
1949 *Les structures élémentaires de la parenté.* Paris: Presses Universitaires de France.

LÉVI-STRAUSS C.

- 1950 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1958 *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- 1962 *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- 1963a *Structural Anthropology*. Traduit par C. Jacobson et B.G. Schoepf. New York: Basic Books.
- 1963b *Totemism*. Traduit par R. Needham. Boston: Beacon Press.
- 1965 *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1966 *The Savage Mind*. Traduction anglaise. London: Weidenfeld and Nicolson.
- 1967a *The Scope of Anthropology*. Traduit par S.O. Paul et R.A. Paul. London: Jonathan Cape.
- 1967b « The Story of Asdiwal », traduit par N. Mann, in E. Leach, ed., *The Structural Study of Myth and Totemism*. A.S.A. Monograph 5. London: Tavistock.
- 1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Édition révisée. Traduit par J.H. Bell, J.R. von Sturmer et R. Needham (éd.). Boston: Beacon Press.
- 1971 *L'homme nu*. Paris: Plon.
- 1973 *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.
- 1975 *The Raw and the Cooked*. Traduit par J. et D. Weightman. New York: Harper and Row.

MARX K.

- 1973 *Grundrisse*. Traduit et préfacé par M. Nicolaus. London: Penguin et New Left Books.
- 1976 *Capital : A critique of Political Economy*. Vol. 1, Introduction de E. Mandel et traduction de B. Fowkes. New York: Vintage Books.

MARX K., et F. Engels

- 1968 *Selected Works*. New York: International Publishers.

NEEDHAM R.

- 1972 *Belief, Language and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.

POULANTZAS N.

- 1974 *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*. Paris: Seuil.
- 1978 *Classes in Contemporary Capitalism*. Traduit par D. Fernbach. London: Verso.

SAHLINS M.

- 1972 *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.
- 1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

SEBAG L.

- 1964 *Marxisme et structuralisme*. Paris: Payot.

WHITE L.

- 1942 « On the Use of Tools by Primates », *Journal of Comparative Psychology*, 34: 369-374.