

## Les structures sont-elles « suspendues dans l'air » ? Un dialogue manqué entre Louis Althusser et Claude Lévi-Strauss.

*As estruturas estão “suspensas no ar”? Um diálogo manqué entre Louis Althusser e Claude Lévi-Strauss*

Lorena de Paula BALBINO

Docteur en philosophie (UFSCAR). Post-doctorant à l'Université de l'État de Londrina (UEL)

E-mail: lorenabalbino\_@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-7178-8729

### RÉSUMÉ:

L'article a pour objectif de discuter les critiques formulées par Louis Althusser à l'égard des notions de structure et d'inconscient dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss. Nous cherchons ainsi à reconstituer le parcours des critiques althusseriennes, depuis sa discussion sur la notion de structure et de temps historique, publiée dans l'ouvrage collectif *Lire le Capital*, jusqu'aux critiques de la notion d'inconscient et de l'approche ethnologique des sociétés dites primitives, présentes dans des lettres de l'auteur restées inédites jusqu'aux années 1990. À partir de la confrontation avec le texte lévi-straussien, nous montrons que la critique d'Althusser ne se limite pas à une simple comparaison entre les thèses anthropologiques et les thèses marxistes, mais qu'elle soulève une exigence fondamentale, celle d'une fonction épistémologique permettant d'expliquer la *nécessité* d'une certaine structure sociale.

MOTS-CLÉ: structure, inconscient, Althusser, Lévi-Strauss.

### RESUMO:

O artigo tem como objetivo discutir as críticas que Louis Althusser faz às noções de estrutura e inconsciente na obra de Claude Lévi-Strauss. Procuramos, assim, reconstituir a trajetória das críticas althusserianas, desde sua discussão sobre a noção de estrutura e tempo histórico, publicada na obra coletiva *Lire le Capital*, até as críticas à noção de inconsciente e à abordagem etnológica das sociedades ditas primitivas, presentes em cartas do autor que permaneceram inéditas até a década de 1990. A partir da confrontação com o texto lévi-straussiano, mostramos que a crítica de Althusser não se resume a uma mera comparação entre as teses antropológicas e as teses marxistas, mas que ela aponta para uma exigência fundamental, a de uma função epistemológica que permita explicar a *necessidade* de uma determinada estrutura social.

PALAVRAS-CHAVE: estrutura, inconsciente, Althusser, Lévi-Strauss.

### INTRODUCTION

En 1966, Louis Althusser écrit une lettre à Jacques Lacan en lui recommandant de lire certains chapitres de son livre récemment publié. Les chapitres auxquels Althusser fait référence sont

ceux où il discute de la notion d’histoire et dans lesquels, selon le philosophe, il devrait être clair que « le concept marxiste de structure se distingue sans équivoque possible du concept lévi-straussien de structure » (Althusser, 1993, p. 302). Outre cette observation préliminaire, Althusser avertit le psychanalyste en affirmant que la notion d’inconscient lévi-straussienne est « complètement aberrante ».

Bien que la lettre adressée à Jacques Lacan n’ait été publiée qu’à titre posthume en 1993 et que le texte *Sur Lévi-Strauss* soit paru en 1995, les critiques d’Althusser envers l’anthropologue de *La Pensée sauvage* ont reçu peu d’attention, notamment parmi les spécialistes de Lévi-Strauss et les adeptes de sa méthode structuraliste. Il est donc remarquable que le *Dictionnaire Lévi-Strauss*, publié en 2022, consacre une entrée à Louis Althusser et que, malgré une bonne reconstruction des principaux points de la critique althussérienne de l’interprétation lévi-straussienne des sociétés dites primitives, cette entrée dédiée au philosophe de *Pour Marx* se limite à une reconstitution des aspects généraux de la critique althussérienne sans nous indiquer une voie à un « dialogue possible » entre les deux penseurs. On pourrait objecter non seulement qu’Althusser n’a jamais rendu publiques ses critiques les plus fondamentales, du moins pas textuellement, mais aussi que Lévi-Strauss affirme en 1969 n’avoir jamais lu une ligne d’Althusser<sup>1</sup>. Pourtant, nous souhaitons insister sur le fait qu’un dialogue possible, mais jamais réalisé, mérite d’être pris en considération non seulement en raison de la pertinence des critiques d’Althusser, mais également en raison de la forte influence de la théorie marxiste sur l’œuvre de Lévi-Strauss, au point que l’anthropologue puisse affirmer que *La Pensée sauvage* est dédiée à l’étude de l’idéologie et cherche ainsi à esquisser une théorie de la superstructure (Lévi-Strauss, 1962, p. 155).

### *Le problème de l’inconscient*

Il est intéressant de noter que, tout comme pour Althusser, la psychanalyse et l’œuvre de Marx ont joué un rôle important dans l’œuvre de Lévi-Strauss<sup>2</sup>, bien que sa relation avec ces deux disciplines ait été constamment traversée par des critiques significatives<sup>3</sup>. C’est précisément à travers cette posture critique adoptée par l’anthropologue que la notion d’inconscient est intégrée à sa théorie, non sans avoir d’abord subi d’importantes transformations visant à occuper une place centrale dans sa conception de

<sup>1</sup> Cf. Loyer, Emmanuelle. *Lévi-Strauss*. Paris: Flammarion, 2015, p. 850 (note de bas de page n° 188).

<sup>2</sup> Je remercie Tássia Nogueira Eid Mendes pour ses suggestions et indications concernant l’œuvre de Lévi-Strauss.

<sup>3</sup> Dans un entretien accordé à Didier Eribon, Lévi-Strauss souligne l’importance qu’ont eue dans son œuvre le marxisme, auquel il affirme être resté indubitablement fidèle, et la psychanalyse, bien qu’il réaffirme sa critique envers cette dernière : “[...] j’ai voulu m’opposer à la tentation qu’éprouvent trop d’ethnologues, de sociologues ou d’historiens qui, quand leurs interprétations tournent court, trouvent commode, au lieu de les remettre en chantier, de combler les vides devant lesquels ils se trouvent avec ces explications passe-partout dont la psychanalyse est prodigue. [...] la pensée de Freud a joué un rôle capital dans ma formation intellectuelle, au même titre que celle de Marx. Elle m’apprenait que même les phénomènes en apparence les plus illogiques pouvaient être justiciables d’une analyse rationnelle. » (Eribon; Lévi-Strauss 1988, p. 151). Concernant les critiques de Lévi-Strauss envers la psychanalyse, voir *L’Homme nu* et le dernier chapitre de *La Potière jalouse*.

l’anthropologie comme outil de compréhension de la vie sociale. À quoi pourrait donc ressembler un tel inconscient ?

Dans *Histoire et ethnologie*, article publié dans *Anthropologie structurale*, Lévi-Strauss s’interroge sur la différence observée entre les justifications données par les individus d’une société pour expliquer leur comportement et les raisons inconscientes qui l’expliquent :

On sait que, chez la plupart des peuples primitifs, il est très difficile d’obtenir une justification morale, ou une explication rationnelle, d’une coutume ou d’une institution : l’indigène interrogé se contente de répondre que les choses ont toujours été ainsi, que tel fut l’ordre des dieux, ou l’enseignement des ancêtres. Même quand on rencontre des interprétations, celles-ci ont toujours le caractère de rationalisations ou d’élaborations secondaires : il n’y a guère de doute que les *raisons inconscientes* pour lesquelles on pratique une coutume, on partage une croyance, sont fort éloignées de celles qu’on invoque pour la justifier. Même dans notre société, les manières de table, les usages sociaux, les règles vestimentaires et beaucoup de nos attitudes morales, politiques et religieuses sont observées scrupuleusement par chacun, sans que leur origine et leur fonction réelles aient fait l’objet d’un examen réfléchi (Lévi-Strauss, 2012, p. 31-32. Nous soulignons).

La constatation de cette différence qui sépare les explications données par une société des raisons réelles qui poussent les hommes à agir d’une certaine manière indique une « nécessité inconsciente » qui trouve sa raison en dehors des représentations conscientes des individus. Leçon marxienne<sup>4</sup> qui doit, cependant, être considérée avant tout à partir de l’interprétation que Lévi-Strauss fait de l’articulation entre histoire et ethnologie, où, selon l’auteur, la première s’occupe des « expressions conscientes » et la seconde des « conditions inconscientes de la vie sociale ». En affirmant la nature inconsciente des phénomènes culturels, Lévi-Strauss s’écarte de la notion d’inconscient freudienne. Dans son article de 1949, l’inconscient correspond à une structure, avec ses règles logiques de fonctionnement, qui permet l’organisation sociale. Par conséquent, en affirmant l’existence de « raisons inconscientes » d’une pratique culturelle, l’anthropologue ne se réfère pas à l’appareil psychique des individus constitué de pulsions et de contenus refoulés, mais à un système logique structurant l’organisation sociale. L’écart avec Freud se creuse davantage lorsqu’en 1962, année de publication de *La Pensée sauvage* et *Le Totémisme aujourd’hui*, Lévi-Strauss affirme dans ce dernier que :

À l’inverse de ce que soutient Freud, écrit-il, les contraintes sociales, positives et négatives, ne s’expliquent, ni quant à leur origine, ni quant à leur persistance, par l’effet de pulsions ou d’émotions [...] En vérité, les pulsions et les émotions n’expliquent rien ; elles résultent toujours soit de la puissance du corps, soit de l’impuissance de l’esprit. Conséquences dans les deux cas, elles ne sont jamais des causes. Celles-ci ne peuvent être cherchées que dans l’organisme, comme

<sup>4</sup> « Quant à mon ‘marxisme’ [...] je ne conserve des enseignements de Marx que quelques leçons. Surtout celle-ci : que la conscience se ment à elle-même » (Eribon, 1988, p. 152).

seule la biologie sait le faire, ou dans l’intellect, qui est l’unique voie offerte à la psychologie comme à l’ethnologie (Lévi-Strauss, 2008a, p. 515 e 517)<sup>5</sup>.

Ainsi, en écartant le rôle important des pulsions et des émotions dans les interdits sociaux, Lévi-Strauss déplace l’inconscient, qui passe de la structure psychique de l’homme à une conception basée sur les structures logiques objectivées dans les produits de la culture. Partant du constat que l’inconscient ne peut pas être « l’ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d’une histoire unique, qui fait de chacun de nous un être irremplaçable », l’anthropologue, plutôt que de rejeter l’hypothèse de l’inconscient, le transforme et, selon ses propres termes, le « réduit » à une fonction symbolique, « spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s’exerce selon les mêmes lois » (Lévi-Strauss, 2012, p. 232). Que signifie donc définir l’inconscient à partir d’une fonction symbolique ? Selon Lévi-Strauss, l’inconscient doit être conçu comme une « activité inconsciente de l’esprit » qui « consiste à imposer des formes à un contenu ». Ces formes sont « fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés » (Lévi-Strauss, 2012, p. 34). L’hypothèse de Lévi-Strauss est que les principes formels qui gouvernent tout raisonnement démonstratif et tout discours cohérent ne diffèrent pas dans leur forme. C’est pourquoi l’analyse des mythes, effectuée à partir de leur forme abstraite et non de leur contenu représenté – qui varie en fonction de la réalité historique – permet le développement d’une méthode comparative capable d’établir un ensemble d’oppositions et de différences.

L’hypothèse d’une fonction symbolique de l’inconscient emprunte au modèle linguistique certaines de ses thèses les plus importantes. Dans l’article *Analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, Lévi-Strauss se réfère aux principes fondamentaux du programme de recherche en phonologie de Troubetzkoï comme le jalon d’une révolution dans les sciences sociales. Cette révolution peut être comprise à travers les quatre principes fondamentaux du programme du linguiste russe, qui postulent, de manière générale, l’existence d’une infrastructure *inconsciente* de la langue, son analyse basée sur les *relations* entre les traits différentiels organisant son système, et la possible *identification* de ses lois générales. Pour Lévi-Strauss, il ne s’agit pas simplement de transposer les principes fondamentaux de la linguistique au sein de la méthode anthropologique, mais, à partir de ces principes, d’en tirer les enseignements nécessaires pour guider l’anthropologie sur « la route qui mène à la connaissance positive des faits

---

<sup>5</sup> La citation de ce passage de *Le Totémisme aujourd’hui* doit être lue en complémentarité avec la réponse de Lévi-Strauss aux critiques adressées à ses affirmations concernant la psychanalyse : On me reproche de réduire la vie psychique à un jeu d’abstractions, de remplacer l’âme humaine avec ses fièvres par une formule aseptisée. Je ne nie pas les pulsions, les émotions, les bouillonnements de l’affectivité mais je n’accorde pas à ces forces torrentueuses une primauté : elles font irruption sur une scène déjà construite, architecturée par des contraintes mentales » (Lévi-Strauss, 1985, p. 264).

sociaux » (Lévi-Strauss, 2012, p. 43). La découverte de lois structurelles inconscientes de la langue et la primauté des relations sur les éléments du système ont influencé l’anthropologue dans son étude des relations de parenté, puis dans son analyse des mythes. Ainsi, Lévi-Strauss justifie sa démarche de la manière suivante :

Dans l’étude des problèmes de parenté [...], le sociologue se voit dans une situation formellement semblable à celle du linguiste phonologue : comme les phonèmes, les termes de parenté sont des éléments de signification ; comme eux, ils n’acquièrent cette signification qu’à la condition de s’intégrer en systèmes ; les « systèmes de parenté », comme les « systèmes phonologiques », *sont élaborés par l’esprit à l’étage de la pensée inconsciente* ; enfin la récurrence, en des régions éloignées du monde et dans des sociétés profondément différentes, de formes de parenté, règles de mariage, attitudes pareillement prescrites entre certains types de parents, etc., donne à croire, que, dans un cas comme dans l’autre, les phénomènes observables résultent du jeu de lois générales, mais cachées. (Lévi-Strauss, 2012, p. 46-47).

La thèse selon laquelle les éléments de parenté doivent être compris à l’intérieur de systèmes organisés selon des « lois générales », inspirée de la linguistique, est transposée à l’analyse des mythes. Lévi-Strauss justifie ce déplacement en expliquant que « en ce qui concerne la parenté et les règles du mariage, on pouvait encore se poser la question de savoir si les contraintes viennent *du dehors ou du dedans* », c’est-à-dire des « exigences de la vie sociale » ou de la « structure de l’esprit ». L’objectif de l’analyse des mythes serait précisément de « contourner cet obstacle » et, dans ce cas, « où l’esprit semble le plus libre de s’abandonner à sa spontanéité créatrice — [...] vérifier s’il obéit à des lois » (Lévi-Strauss, 1963, p. 630, nous soulignons).

Si Lévi-Strauss a pu soutenir que les récits mythiques peuvent être compris comme un ensemble de signes, c’est parce qu’un signe doit être défini à partir de sa relation avec d’autres et de la position qu’il occupe dans un système, et non comme un élément qui exige un sens ou une signification. C’est précisément parce qu’un signe ne se définit pas par la fonction de porter un sens qu’il peut faire partie d’une méthode comparatiste capable de distinguer les oppositions et les différences qui constituent son système virtuel<sup>6</sup>. Par conséquent, si les récits mythiques peuvent avoir un sens, celui-ci est donné grâce à une « logique du sensible » qui est perceptible à travers des principes différentiels. Ainsi, si un mythe peut avoir un sens pour celui qui entend son récit, c’est parce qu’il dispose d’un « système mythologique virtuel » (Maniglier, 2005, p. 103), c’est-à-dire un ensemble de principes de différenciation, une sensibilité à certaines variations, qui lui permettent de saisir la nuance particulière que ce récit, prononcé dans un contexte particulier, par une personne particulière, cherche à produire dans son expérience. Selon Patrice

---

<sup>6</sup> Selon Lévi-Strauss : « les symboles [...] n’offrent jamais une signification intrinsèque. Leur sens ne peut être que ‘de position’, et, par conséquent, il ne nous est pas accessible dans les mythes mêmes, mais par référence au contexte ethnographique, c’est-à-dire ce que nous pouvons connaître du genre de vie, des techniques, des rites et de l’organisation sociale des sociétés dont nous voulons analyser les mythes » (Lévi-Strauss, 1963, p. 632).

Maniglier, Lévi-Strauss « cherchait ce qui leur permet [aux individus] de constituer des unités ou des identités ‘incorporelles’ au sens de Saussure, de devenir *sensibles* à des unités non observables, en fonction de paramètres purement différentiels » (Maniglier, 2005, p.102). Les mythes opèrent à partir d’une « logique du sensible », car leur fonction symbolique unit le sensible et l’intelligible, c’est-à-dire qu’ils organisent et rendent ainsi intelligible le réel sensible. Le signe présent dans un récit mythologique doit donc être compris par la différence qu’il produit, c’est-à-dire une nuance, et son sens réside dans cette nuance. Par conséquent, ne pas parler une langue ou ne pas partager un système mythologique ne signifie pas l’incapacité d’interpréter des signes donnés, mais simplement l’incapacité de les percevoir ou d’y être sensible. L’analyse des mythes doit pouvoir expliquer la « structure de l’esprit humain » capable de percevoir la fonction symbolique à l’intérieur d’un système. En ce sens, la « pensée sauvage » est en réalité la « pensée à l’état sauvage »<sup>7</sup>, définie comme la capacité d’être à la fois analytique et synthétique (Lévi-Strauss, 1962, p. 290), pouvant, dans un effort de totalisation du réel<sup>8</sup>, associer de manière analogique deux systèmes distincts, nature et culture.

Ainsi, la transformation de la notion d’inconscient en une fonction symbolique universelle a permis de rejeter l’hypothèse d’une hiérarchie entre les différences sociales et culturelles et d’écarter l’opposition entre pensée logique et prélogique<sup>9</sup> que l’ethnologie classique a pu se servir pour classer les sociétés humaines. En même temps, l’identification de l’inconscient à une « fonction symbolique » qui « s’exerce selon les mêmes lois » (Lévi-Strauss, 2012, p. 232) sert de fondement à la division et à l’articulation des objets et des tâches de l’ethnologie et de l’histoire :

Son but est d’atteindre, par-delà l’image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, *un inventaire de possibilités inconscientes*, qui n’existent pas en nombre illimité ; et dont le répertoire, et les rapports de comptabilité ou d’incompatibilité que chacune entretient avec toutes les autres, fournissent une architecture logique à des développements historiques qui *peuvent être imprévisibles, sans être jamais arbitraires*. En ce sens, la célèbre formule de Marx : « les hommes font leur propre histoire, mais ils ne savent pas qu’ils la font », justifie, dans son premier terme, l’histoire, et dans son second, l’ethnologie. En même temps, elle montre que les deux démarches sont indissociables (Lévi-Strauss, 2012, p. 37, nous soulignons).

À l’ethnologie, il est « nécessaire et suffisant d’atteindre la structure inconsciente de la société », car, comme l’argumente Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, il revient à cette discipline de contribuer à une « théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx », réservant à l’histoire « le soin de

<sup>7</sup> Tel que le définit Lévi-Strauss : « la pensée à l’état sauvage, distincte de la pensée cultivée ou domestiquée en vue d’obtenir un rendement ». (Lévi-Strauss, 1962, p. 289).

<sup>8</sup> « Le propre de la pensée sauvage est d’être intemporelle; elle veut saisir le monde, à la fois, comme totalité synchronique et diachronique, et la connaissance qu’elle en prend ressemble à celle qu’offrent, d’une chambre, des miroirs fixés à des murs opposés et qui se reflètent l’un l’autre (ainsi que les objets placés dans l’espace qui les sépare), mais sans être rigoureusement parallèles » (Lévi-Strauss, 1962, p. 348).

<sup>9</sup> Comme par exemple dans *La mentalité primitive* de Lucien Lévy-Bruhl.

développer l'étude des infrastructures » (Lévi-Strauss, 1962, p. 173-174). Plus loin, nous analyserons plus en détail les problèmes que, pour Althusser, découle de cette division des tâches entre les deux disciplines établie par l'anthropologue. Pour l'instant, il convient de souligner que l'intérêt de Lévi-Strauss réside précisément dans la présence des formes abstraites présentes dans toutes les sociétés, anciennes et modernes, lesquelles, il faut le noter, diffèrent par leur contenu selon leur organisation sociale et leur réalité historique. Avant cela, nous aimerions porter notre attention sur l'hypothèse de Lévi-Strauss selon laquelle les systèmes auraient une logique qui ne serait pas donnée à la conscience spontanée des individus, et qui est, pour l'anthropologue, un produit de l'esprit. Dans l'exemple donné dans le passage ci-dessus, Lévi-Strauss semble tirer des hypothèses de la linguistique structurale des conclusions qui les dépassent, ce qui ne constitue pas un problème, étant donné que l'anthropologie traite « d'un autre ordre de réalité », mais ce qui retient l'attention, c'est que l'élaboration de ces lois soit attribuée à l'esprit, catégorie énigmatique, qui semble remplir une fonction créatrice devant rester vide.

C'est précisément la relation entre inconscient et esprit qui apparaît comme problématique pour Althusser et qui est soulignée dans la critique qu'il adresse à l'anthropologue dans la lettre envoyée à Lacan. Pour Althusser, si la notion de structure marxiste se distingue de la notion lévi-straussienne, c'est parce que cette dernière est équivoque et oscille « entre une conception subjectiviste et une conception platonicienne de la structure : entre la structure comme intention et la structure comme *eidos*. Le lieu de cette équivoque peut être assigné chez lui avec précision : c'est sa conception de l'*inconscient* » (Althusser, 1993, p. 302). Ainsi, le subjectivisme de Lévi-Strauss résiderait dans son hypothèse selon laquelle la conception de la structure ferait référence à une subjectivité sociale, une intention sociale inconsciente<sup>10</sup>, qui semble simplement exprimer le « vouloir-vivre »<sup>11</sup> de la société.

Althusser considère la notion d'inconscient comme aberrante, surtout en raison de la transformation qu'elle subit lorsqu'elle est externalisée. Cette approche aurait pour conséquence la forme d'un subjectivisme, dans la mesure où elle attribuerait à la société les formes d'existence d'un sujet, avec ses intentions et ses objectifs. Le philosophe marxiste soutient une position catégorique : « on ne peut au sens strict, parler d'*inconscient social*, sinon toutes les confusions sont alors permises (y compris celles qui peuvent hanter sinon les textes de Freud [...] du moins leur lecture » (Althusser, 1993, p. 303). Pour Althusser, ceci est le point exact qui le sépare de l'anthropologue. Deuxièmement, ce subjectivisme apparaît comme un « fonctionnalisme subjectiviste biologiste », car il attribue à l'inconscient social les

---

<sup>10</sup> Il est intéressant de noter que, dans la même lettre, Louis Althusser fait référence à l'interprétation de Maurice Godelier de la notion d'inconscient chez Lévi-Strauss. Ainsi, selon Althusser, Godelier, « avec une merveilleuse naïveté », car il « mange le morceau », transforme l'inconscient en la notion d'« inintentionnel » (Althusser, 1993, p. 302).

<sup>11</sup> Althusser explique qu'il s'agit d'une métaphore : « J'emploie des mots qui sont autant des métaphores, mais vous me comprenez » (Althusser, 1993, p. 302-303).

fonctions qui garantissent la vie et la survie dans les sociétés dites primitives. C’est un tel fonctionnalisme qui expliquerait l’existence de règles de mariage au sein de systèmes de parenté garantissant l’organisation sociale. L’existence de ces règles est alors attribuée à la logique interne de l’esprit humain, comme dans *La pensée sauvage*, où « des évolutions inconscientes » se résolvent en « phénomènes cérébraux, hormonaux ou nerveux » (Lévi-Strauss, 1962, p. 340). Pour Althusser, tout se passe comme si ce principe logique garantissait, comme une « intelligence aiguë », les moyens permettant à la société primitive de survivre (Althusser, 1995, p. 424). En mentionnant un fonctionnalisme biologisant chez Lévi-Strauss, où toute règle générale et toute logique interne auraient pour finalité la survie de la société, Althusser ne précise pas à quelle hypothèse il fait référence. Cependant, il est possible que cette affirmation fasse allusion à l’hypothèse de Lévi-Strauss sur l’interdiction de l’inceste, interdiction universelle dont les règles matrimoniales d’échange sont la conséquence. Dans l’hypothèse de Lévi-Strauss, l’interdiction de l’inceste correspond au passage de la nature à la culture, c’est-à-dire de l’universalité de la nature à la culture agissant et imposant sa règle au sein d’un groupe, et ne peut donc pas être justifiée par des facteurs purement sociaux ou exclusivement biologiques (Lévi-Strauss, 2017, p. 28-29). Mais encore, bien que l’hypothèse de l’interdiction de l’inceste dilue la barrière entre nature et culture, l’échange des femmes apparaît comme nécessaire et fondamental au lien entre les groupes et, selon l’interprétation d’Althusser, à leur survie. Dans la lettre adressée à Lacan, le philosophe affirme : « A la limite la structure est inconsciente chez Lévi-Strauss et elle est structure ‘pour que ça (la société) vive’ » (Althusser, 1993, p. 303). Bien que vague, les guillemets semblent renvoyer aux énoncés finaux des *Structures élémentaires de la parenté* où l’on lit : « Les multiples règles interdisant ou prescrivant certains types de conjoints, et la prohibition de l’inceste qui les résume toutes, s’éclairent à partir du moment où l’on pose qu’il faut que la société soit (Lévi-Strauss, 2017, p. 561). Ce qui est incontestablement problématique pour Althusser, c’est précisément cette « condition transcendantale »<sup>12</sup> de l’interdiction de l’inceste et des règles d’échange matrimonial, qui non seulement trouble l’opposition entre nature et culture, mais semble également résoudre cette opposition à partir d’une notion aussi inconsistante que celle d’inconscient.

La notion d’inconscient apparaît encore comme formaliste. Alors que Paul Ricoeur a décrit la position de Lévi-Strauss comme un « kantisme sans sujet transcendantal » (Lévi-Strauss, 1963, p. 633), Althusser, en revanche, l’interprète comme un platonisme. Ce qui est en jeu dans ce platonisme, c’est le problème de la forme (*eidos*), ce qui amène le philosophe à attribuer à l’anthropologue non pas l’usage

---

<sup>12</sup> Cf. Le chapitre intitulé « Devenirs du structuralisme » dans *Métaphysiques cannibales*, dans lequel Eduardo Viveiros de Castro discute le problème de la transition entre nature et culture à partir du passage final mentionné des *Structures élémentaires de la parenté* (Viveiros de Castro, 2015).

d’un formalisme, mais d’un mauvais formalisme<sup>13</sup>. Althusser avertit ainsi qu’il ne s’agit pas de nier l’hypothèse de l’usage des formes dans la pensée, car « toute pensée qui est connaissance est pensée des formes, c’est-à-dire des relations qui unissent des éléments déterminés » (Althusser, 1995, p. 419). C’est surtout dans un texte écrit un mois après la lettre adressée à Lacan qu’Althusser développe de manière plus précise ses critiques à l’égard de l’anthropologue, en accordant une attention particulière au problème d’un formalisme de la structure. Rédigé également sous forme de lettre destinée à circuler parmi ses étudiants de l’École Normale, le texte d’Althusser accuse Lévi-Strauss de confondre « le formalisme de la possibilité » avec la « formalisation de la nécessité » (1995, p. 426). En d’autres termes, selon Althusser, en oscillant entre une explication fonctionnaliste et une explication formaliste, l’anthropologue français remplacerait la production du concept de la nécessité de la structure par celui de sa possibilité. Cela aboutirait à ce que, pour Lévi-Strauss, les structures de parenté se trouvent « en l’air » (Althusser, 1995, p. 424). En quoi consisterait donc ce mauvais formalisme qui privilégierait un « inventaire des possibilités », pour utiliser le terme de Lévi-Strauss, et pourquoi, selon Althusser, serait-il nécessaire, au contraire, de construire le concept de sa nécessité ?

*Totalité expressive vs tout complexe : la question de la structure et du temps historique*

La critique du « formalisme de la possibilité » présente un problème épistémologique fondamental : en observant le réel, l’ethnologue le saisit tel qu’il est et l’interprète, comme dans le cas d’une structure de parenté spécifique, comme une forme possible parmi les « variations de la combinatoire ». Ainsi, lorsque Lévi-Strauss :

[...] rencontre un réel, tout le problème pour lui consiste à *construire la possibilité* de ce réel, à partir du jeu de la combinatoire. Or, ce n’est pas en produisant la possibilité d’un réel existant que tu en donnes intelligence, mais en produisant le concept de sa *nécessité* (*ce possible-ci et pas un autre*) (Althusser, 1995, p. 426).

Pour Althusser, le problème du mauvais formalisme ne résiderait pas seulement dans la nature de la combinaison des éléments de la structure, c’est-à-dire dans le fait de savoir si un élément donné est invariant ou, au contraire, si sa variation correspond simplement à un changement de position à l’intérieur de la structure. Le point central est la nécessité d’attribuer à cette combinatoire d’éléments une « fonction épistémologique explicative », c’est-à-dire la capacité de rendre intelligible le principe qui guide sa variation. Contre un « ordre de la possibilité contingente », Althusser défend un « ordre de la réalité

---

<sup>13</sup> En 1972, Althusser accuse le structuralisme, y compris celui de Lévi-Strauss, de pratiquer un « idéalisme formaliste délirant ». Cf. *Éléments d’autocritique*, 1974, p. 61-62.

nécessaire » (Ktorlica, 2007, p. 10) qui permette d’aller au-delà de la constatation selon laquelle le réel est possible, mais qui explique pourquoi un *tel* possible est devenu réel. Ce n’est qu’après avoir construit le concept de sa nécessité que les variations présentes dans une structure peuvent être analysées. Selon le philosophe, ce problème devient encore plus important si l’on considère l’intention énoncée par Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage* :

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 technologie, 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 (Lévi-Strauss, 1962, p. 173-174)<sup>14</sup>.

En déclarant vouloir contribuer à une « théorie des superstructures », Lévi-Strauss affirme consacrer son livre à l’étude de l’une de ses instances, à savoir l’idéologique (Lévi-Strauss, 1962, p. 173). En ce sens, sans prétendre « remettre en cause l’incontestable primat des infrastructures », l’étude des mythes concentre son analyse sur la structure de leurs formes variables et leurs transformations possibles. Ainsi, à l’ethnologie revient l’étude d’une seule instance de la superstructure, tandis que l’histoire se voit attribuer la tâche d’analyser l’infrastructure. Avec cela, il ne s’agit pas de séparer l’ethnologie de l’histoire, comme si leurs analyses étaient indissociables. Au contraire, dans son article *Histoire et ethnologie*, l’anthropologue défend l’articulation entre les deux disciplines, tout en conditionnant cette articulation à la « différence de perspectives complémentaires »<sup>15</sup>.

C’est précisément l’analyse du type d’articulation entre infrastructure et superstructure qui devrait pouvoir expliquer la *nécessité* d’un réel possible, c’est-à-dire le pourquoi d’un mode spécifique de combinaison des éléments qui constituent une structure. Pour Althusser, les structures qui déterminent les relations sociales sont conditionnées par l’articulation *complexe* d’un mode de production. Nous reviendrons sur cette question plus tard. Pour comprendre la diversité de la superstructure — comme les variations présentes dans la structure d’un mythe, par exemple —, il faut prendre en compte la nature de

---

<sup>14</sup> Dans son entretien avec Lévi-Strauss, Eribon propose que le terme « psychologie », utilisé dans ce passage de *La pensée sauvage*, soit interprété dans le sens kantien. Lévi-Strauss ajoute que ce passage peut sembler paradoxal seulement « si l’on réduit l’ethnologie à la collecte d’objets destinés à figurer dans des musées. Mais à partir du moment où on voit ces objets comme de la pensée en quelque sorte solidifiée, la formule que vous citez prend un sens. Ce que nous allons chercher à des milliers de kilomètres ou tout près, ce sont des moyens supplémentaires de comprendre comment fonctionne l’esprit humain. Nous faisons donc un genre de psychologie. Et ce qui est déjà vrai des objets l’est encore plus quand on considère les croyances, les coutumes et les institutions » (Eribon; Lévi-Strauss, 1988, p. 152-153). Frédéric Keck situe cette affirmation dans le sillage du projet sartrien et merleau-pontien de confronter « la méthode philosophique aux données de la psychologie scientifique avant de dégager une théorie de l’esprit humain à partir de sa situation dans le monde » (Keck, 2008a, p. 1777).  
<sup>15</sup> “[...] la différence fondamentale entre les deux n’est ni d’objet, ni de but, ni de méthode ; mais qu’ayant le même objet, qui est la vie sociale ; le même but, qui est une meilleure intelligence de l’homme ; et une méthode où varie seulement le dosage des procédés de recherche, elles se distinguent surtout par le choix de perspectives complémentaires : l’histoire organisant ses données par rapport aux expressions conscientes, l’ethnologie par rapport aux conditions inconscientes, de la vie sociale (Lévi-Strauss, 2012, p. 31).

*l’articulation* entre infrastructure et superstructure. Car, si l’on tient compte de cette perspective, elle permettrait d’analyser le « type d’efficacité ‘dérivée’ propre à la superstructure » (Althusser, 1995a, p. 83). En outre, l’efficacité de la superstructure se révèle comme « dérivée » lorsqu’on considère la topique marxiste, qui représente la structure de toute société par une métaphore spatiale, nous permettant de « visualiser » que les étages supérieurs (superstructures) ne peuvent « *tenir*’ (*en l’air*) tous seuls, s’ils ne reposaient pas précisément sur leur *base* [infrastructure], et sur leurs fondations » (Althusser, 1995a, p. 82, nous soulignons).

En affirmant élaborer une théorie de la superstructure, Lévi-Strauss peut aborder seulement une de ses instances précisément parce que la représentation topique n’est pas conçue comme un *tout articulé*. En revanche, Althusser soutient que la métaphore spatiale exige la conceptualisation de l’articulation entre ses différents niveaux, une articulation qui possède nécessairement une nature *complexe*. Ainsi, il défend qu’une instance comme l’idéologique ne peut être analysée isolément, détachée de la problématique de son articulation complexe au sein du tout social. Pour le philosophe de *Lire le Capital*, la conséquence de cette position est que, si l’articulation des instances du tout social n’est pas pensée comme *complexe*, le risque, et, selon Althusser, l’erreur épistémologique fondamentale, est d’analyser chaque instance comme une partie expressive du tout et de comprendre les différentes structures du social à partir d’un isomorphisme.

Ainsi, lorsque Lévi-Strauss « montre que les structures du langage, de l’échange de biens, des femmes et des mots répètent la structure des mythes », il révèle un isomorphisme des niveaux de la réalité sociale qui ne remet pas en question la spécificité de son objet (Althusser, 1995, p. 223). Selon Althusser, la position de Lévi-Strauss répèterait un présupposé ethnologique classique, à savoir celui de concevoir son objet, les sociétés dites primitives, comme différent des sociétés modernes, différence qui n’est pas seulement relative, mais absolue, car les sociétés primitives sont comprises comme des sociétés qui expriment, dans chacune de leurs « parties » et sous « une forme réelle et visible », leur essence totale. Notons qu’à cet égard, la fonction symbolique que Lévi-Strauss attribue à l’inconscient, et qui devrait rejeter l’affirmation d’une différence absolue entre les cultures et les sociétés, n’empêche pas que celui-ci, selon l’interprétation du philosophe marxiste, retombe dans un autre présupposé ethnologique : celui de considérer ces sociétés comme indifférenciées, c’est-à-dire des sociétés dont il serait possible de voir l’essence du tout à travers l’analyse d’une partie totale. Un présupposé qui n’est pas sans conséquence, car, en cela, Althusser montre qu’il est nécessaire non seulement de repenser la spécificité de l’objet de l’ethnologie, à savoir les sociétés dites primitives dont l’ethnologie doit « fournir à la fois les principes de connaissance et les lois objectives », mais aussi d’analyser « les titres épistémologiques » des relations qui

déterminent cet objet et l’articulent à d’autres, notamment les relations entre structure et temps historique, diachronie et synchronie.

C’est dans le chapitre sur l’esquisse du concept de temps historique publié dans *Lire le Capital*, ouvrage de 1965, qu’Althusser expose les problèmes fondamentaux de la relation entre structure et histoire. C’est à cette occasion que le philosophe présente publiquement ses critiques envers la notion de structure proposée par Lévi-Strauss, en la rapprochant de la compréhension hégélienne du temps historique. Le rapprochement avec Hegel s’opère à partir de la nature de l’unité du tout social. Dans ce contexte, le problème de l’articulation entre les instances, souligné par Althusser dans la lettre aux élèves de l’École Normale comme central pour comprendre la nécessité d’une structure spécifique (*ce possible-ci et pas un autre*), est abordé à partir de deux compréhensions distinctes de l’intelligibilité du fonctionnement du tout social : comme *totalité expressive* et comme *tout complexe*.

L’affirmation selon laquelle il existe un isomorphisme des structures chez Lévi-Strauss, décrit comme « la forme moderne de la causalité expressive », devient plus compréhensible lorsqu’elle est analysée en comparaison avec le problème de la totalité sociale expressive hégélienne. Chez Hegel, la structure spécifique de la totalité sociale est comprise à partir d’un type d’unité qui est expressive : « c’est-à-dire d’une totalité dont toutes les parties soient autant de ‘parties totales’, expressives les unes des autres, et expressives chacune de la totalité sociale qui les contient, parce que contenant chacune en soi, sous la forme immédiate de son expression, l’essence même de la totalité » (Althusser, 1996, p. 277). Ainsi considérée, une condition matérielle ou économique particulière, une institution politique, ou une forme religieuse, artistique ou philosophique n’est jamais autre chose que la « présence immédiate et lisible », en elles, de leur essence (1996, p. 277). L’unité qui lie les éléments de la structure est alors commandée par une conception du temps qui présuppose sa continuité homogène et sa contemporanéité à soi. Dans cette conception, « tous les éléments du tout coexistent toujours dans le même temps, dans le même présent, et sont donc contemporains les uns aux autres dans le même présent » (1996, p. 276). Cette homogénéité synchronique du temps est la condition de possibilité de sa contemporanéité, ou, en d’autres termes, de la diachronie du présent historique. Tout se passe comme s’il était possible de concevoir l’intelligibilité de l’histoire à partir d’une « coupe d’essence », c’est-à-dire à partir d’une coupe verticale opérée dans la ligne continue du temps dans laquelle, grâce à cette coupe, tous les éléments de la totalité sociale apparaîtraient en révélant immédiatement leur essence interne, puisque le présent « est l’existence même de la structure essentielle » (1996, p. 278-279). Althusser souligne que la nécessité de revisiter les principaux aspects du problème de la nature du temps historique chez Hegel et ses présupposés théoriques est due au fait que cette question :

est encore vivante parmi nous, comme on peut le voir dans la distinction, couramment répandue aujourd’hui de la synchronie et de la diachronie. C’est la conception d’un temps historique continu-homogène, contemporain-à-soi, qui est au fondement de cette distinction (1996, p. 278).

C’est précisément cette distinction entre diachronie et synchronie, fondée sur une totalité expressive, qu’Althusser identifie dans la compréhension de Lévi-Strauss de la relation entre structure, histoire et événement. Ainsi, chez Lévi-Strauss :

La diachronie est réduite à l’événementiel, et aux effets de l’événementiel sur la structure du synchronique : l’historique c’est alors l’imprévu, le hasard, l’unique du fait, qui surgit ou tombe pour des raisons contingentes dans le continu vide du temps. Le projet d’une « histoire structurale » pose alors, dans ce contexte, des problèmes redoutables, dont on trouve la réflexion laborieuse dans les passages que lui consacre Lévi-Strauss dans *l’Anthropologie structurale*. De fait, *par quel miracle un temps vide et des événements ponctuels pourraient-ils provoquer des dé et re-structurations du synchronique ?* (1996, p. 295, nous soulignons).

À ce stade, il convient de s’attarder sur les principaux aspects de la critique de la notion de temps historique formulée par Althusser et de les confronter avec le texte lévi-straussien. Lévi-Strauss adopte, en anthropologie, une position critique face à une conception linéaire et progressiste du temps. En témoigne la critique qu’il adresse au progressisme de Comte dans son analyse du fétichisme et du continuisme temporel présent, par exemple, dans l’analyse de Robertson Smith sur la relation entre totémisme et sacrifice, exposée dans l’avant-dernier chapitre de *La pensée sauvage*. Cette position critique se manifeste également dans l’attitude de l’ethnologue qui ne considère jamais les récits mythiques comme des récits sur une origine réelle. Dans *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss montre que les mythes sur les origines des dénominations de clans sont « faussement étiologiques », car, si un récit mythique évoque une origine, c’est en raison de son intention d’établir une différence dans laquelle une origine ou une cause est évoquée, mais dont il importe peu qu’elle soit réelle, l’important étant qu’elle introduise une valeur différentielle dans la structure classificatoire. Ainsi :

Plutôt qu’étiologique, leur rôle semble être démarcatif : ils n’expliquent pas vraiment une origine, et ils ne désignent pas une cause ; mais ils invoquent une origine ou une cause (en elles-mêmes *insignifiantes*) pour monter en épingle quelque détail ou pour « marquer » une espèce. Ce détail, cette espèce, acquièrent une valeur différentielle, non pas en fonction de l’origine particulière qui leur est attribuée, mais du simple fait qu’ils sont dotés d’une origine, alors que d’autres détails ou espèces n’en ont pas. L’histoire s’introduit subrepticement dans la structure, sous une forme modeste et presque négative : elle ne rend pas raison du présent, mais elle opère un tri entre les éléments du présent, octroyant, à certains d’entre eux seulement, le privilège d’avoir un passé (Lévi-Strauss, 1962, p. 305-306, italiques de l’auteur, souligné par nous).

En opposition à la conception d’un temps linéaire et progressif, Lévi-Strauss aborde la relation entre structure et histoire à travers la notion d’événement. L’idée, exposée dans le passage ci-dessus, selon laquelle « l’histoire s’introduit subrepticement dans la structure », doit être interprétée à partir de l’événement qui, extérieur à la structure, « se produit à la limite du système de classification, et qui doit

être intégré dans son ordre » (Keck, 2004, p. 116). Ainsi, on peut lire dans un autre passage de *La pensée sauvage* à propos de la prétention des sociétés à maintenir un système cohérent :

Même si, consciemment ou inconsciemment, elles appliquent des règles de mariage dont l’effet est de maintenir constants la structure sociale et le taux de reproduction, ces mécanismes ne fonctionnent jamais de façon parfaite ; ils sont d’ailleurs menacés par les guerres, les épidémies, les famines. Il est donc clair que l’histoire et l’évolution démographique bouleverseront toujours les plans conçus par les sages. Dans de telles sociétés, *synchronie et diachronie sont engagées dans un conflit constamment renouvelé, et dont il semble que chaque fois, la diachronie doive sortir victorieuse*. Rapportées au problème qu’on vient de poser, ces considérations signifient que, plus on descendra vers les groupes concrets, plus aussi on devra s’attendre à trouver des distinctions et des dénominations arbitraires, *explicables surtout en fonction d’incidents et d’événements, et qui seront rebelles à tout arrangement logique* (Lévi-Strauss, 1962, p. 204-205, nous soulignons).

On trouve, dans la mention d’un conflit entre synchronie et diachronie, le problème soulevé par Althusser concernant la réduction du diachronique aux effets de l’événement sur la structure synchronique. Ainsi, si Lévi-Strauss affirme que « les structures synchroniques des systèmes dits totémiques » sont « extrêmement vulnérables aux effets de la diachronie », c’est parce que la pensée mythique procède à un bricolage avec des « résidus et des débris » des événements et que, par conséquent, l’événement, cet élément venant de l’extérieur, transforme la structure et, devient ainsi une de ses composantes (1962, p. 90 et 32). Mais Lévi-Strauss semble également suggérer que, en provoquant sa réorganisation, la contingence de l’événement introduit un arbitraire qui « abaisse par là-même le pouvoir explicatif de la structure » (Dumoulin, 2020, p. 23). La contingence apparaît alors sans que soit pensée sa nécessité, c’est-à-dire la nécessité de réfléchir aux lois historiques qui ont pu déterminer son apparition et qui ont produit, en conséquence, ce réarrangement possible de la structure et *pas un autre*<sup>16</sup>.

Que faut-il, alors, pour non seulement comprendre la nécessité de la contingence, mais aussi penser la structure propre de l’histoire ? Quelle position doit être adoptée afin d’éviter le schéma simpliste où la synchronie d’un temps homogène est soudainement perturbée, « comme par miracle », par des

---

<sup>16</sup> En ce sens, il est intéressant de noter que Maurice Godelier, anthropologue qui a cherché à concilier la méthode structuraliste en anthropologie avec une approche marxiste, observe que l’affirmation de l’histoire comme une « contingence irréductible » s’appuie sur une position qui ne considère pas les « nécessités inintentionnelles qui se manifestent dans l’histoire et la meuvent en profondeur » (Godelier, 1971, p. 557). La lecture que Godelier fait de l’interprétation lévi-straussienne de l’histoire n’épargne pas l’anthropologue de *La pensée sauvage* de vives critiques. Selon Godelier, dans l’œuvre de Lévi-Strauss : « L’histoire n’est plus qu’un catalyseur externe qui déclenche au hasard les possibilités qui « dorment dans la graine » de la pensée mythique. Peut-être cette représentation de l’histoire est-elle le triomphe ultime de la pensée mythique sur la science qui l’analyse puisqu’elle fait voir au savant l’histoire comme la voient les sociétés primitives qui ‘veulent l’ignorer et tentent avec une adresse que nous mésestimons, de rendre aussi permanents que possible des états, qu’elles considèrent ‘premiers’ de leur développement” (1971, p. 558). La critique de Godelier devient encore plus percutante lorsque l’on considère le contexte dans lequel son article a été publié : un dossier de la revue *Annales* sur le thème histoire et structure, dans lequel, dans l’introduction du dossier, on profitait d’une « conjoncture d’apaisement » pour déclarer qu’il n’y aurait pas de guerre entre l’histoire et le structuralisme (Burguière, 1971, p. 1).

événements ponctuels qui provoquent, comme effet de retour, des restructurations du synchronique ? On pourrait, par exemple, refuser la structure d’un temps historique homogène en reconnaissant qu’il existe différents temps dans l’histoire. En prenant comme exemple le travail de Lucien Febvre, Lévi-Strauss observe dans *Anthropologie structurale* que « nous ne sommes plus au temps d’une histoire politique qui se contentait d’enfiler chronologiquement les dynasties et les guerres sur le fil de rationalisations secondaires et de réinterprétations » (2012, p. 37-38). Suivant cette leçon, l’ethnologue conçoit une histoire traversée par des temporalités différentes, avec des rythmes divers, comme le montre son élaboration de la différence entre histoire cumulative et histoire stationnaire dans *Race et Histoire*, ou encore sa conception de la différence de structure entre sociétés « froides » et sociétés « chaudes ».

Cependant, le problème de la reconnaissance d’un temps multiple devient encore plus fondamental lorsqu’Althusser critique non seulement le traitement de cette question par l’anthropologie de Lévi-Strauss, mais aussi lorsqu’il souligne les limites rencontrées par les historiens contemporains. Ainsi, même si des historiens comme Fernand Braudel et Lucien Febvre interrogent la nature du temps historique, leurs recherches se heurtent à une limite, car elles négligent une autre question, à savoir la structure du *Tout* qu’ils investissent. Selon Althusser, les historiens se limitent à constater l’existence de différents temps dans l’histoire, comme dans le cas de Braudel et sa conception du temps à partir d’une longue durée, sans que cette constatation conduise à une interrogation sur la nature de ces variations temporelles. Autrement dit, le problème réside dans le fait de considérer les variations temporelles uniquement comme des variantes mesurées par une durée, sans les concevoir comme des variations à l’intérieur d’une structure qui les commande, ce qui conduit à une conception de l’histoire comme une simple juxtaposition de différents niveaux. Pour Althusser :

Il ne suffit donc pas de dire, comme le font des historiens modernes, *qu’il y a* des périodisations différentes selon les différents temps, que chaque temps, possède ses rythmes, les uns lents, les autres longs, il faut aussi penser ces différences de rythme et de scansion dans leur fondement, dans le type d’articulation, de déplacement et de torsion qui raccorde entre eux ces différents temps (1996, p. 285, italiques de l’auteur, souligné par nous).

Si les historiens ne parviennent pas à aller au-delà de la simple constatation de l’existence réelle de temps divers, sans être capables d’expliquer l’*articulation* déterminée qui existe entre eux, c’est parce que leur objet théorique, à savoir le temps historique, n’a pas encore été théorisé de manière juste<sup>17</sup> et que, par conséquent, ils ne peuvent dépasser le « point de départ » qui leur permettrait de penser les effets

---

<sup>17</sup> Une compréhension juste au sens donné par Althusser dans sa définition de la philosophie : la philosophie n’est pas une affaire de vérité mais de justesse. « Les Thèses philosophiques, ne pouvant être l’objet de démonstration ou de preuves scientifiques, ne peuvent être dites “vraies” (démonstrées ou prouvées, comme en mathématiques et en physique). Elles peuvent seulement être dites “justes” ». Althusser. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris: Maspero, 1974, p. 14.

de leur objet théorique. Ainsi, le temps ne doit pas être pensé comme possédant une essence unique, qu’il serait possible d’identifier à travers une « coupure » (diachronie), son existence en tant qu’objet doit être envisagée à partir des instances d’une structure qui fonctionne à travers ses effets, des instances déterminées produisant des effets déterminés. C’est pourquoi il est nécessaire de « renverser l’ordre de la réflexion, et penser d’abord la structure spécifique de la totalité pour comprendre et la forme de la *coexistence* de ses membres et rapports constitutifs, et la structure propre de l’histoire » (Althusser, 1996, p. 282).

Penser d’abord la structure spécifique de la totalité sociale, c’est la penser, comme l’a fait Marx, en tant que *tout complexe structuré à dominante*. Cela implique d’analyser la société, qu’elle soit moderne ou primitive, comme une formation sociale. Il convient alors de noter que, lorsqu’il confronte la relation entre structure et histoire chez Lévi-Strauss avec la notion de *tout complexe* chez Marx, l’intention d’Althusser n’est pas de vérifier la « non-conformité à la pensée d’un homme »; il s’agit plutôt d’une critique plus fondamentale, à savoir que Lévi-Strauss « manque son objet » et que, pour cette raison, la critique pourrait être formulée de manière « tout à fait indépendamment de Marx » (Althusser, 1995, p. 418). Ainsi, dans l’interprétation d’Althusser, l’erreur de Lévi-Strauss est de ne pas remettre en cause le postulat ethnologique qui établit une différence entre les sociétés et de ne pas considérer les sociétés dites primitives comme une formation sociale. Qu’apporte donc l’analyse d’une société dite primitive en tant que formation sociale ? Et de quelle manière ce concept contribue-t-il à la compréhension du problème du temps historique ?

Une formation sociale possède une structure complexe pensée à travers le concept de mode de production, « avec tout ce que ce concept comporte en lui de *sousconcepts*, impliqués dans et par son concept » (Althusser, 1995, p. 421). On se réfère ici à la représentation topique qui permet de concevoir une formation sociale comme un tout composé d’une infrastructure et d’une superstructure. L’infrastructure consiste en une base économique résultant de la combinaison d’au moins deux modes de production, tandis que la superstructure est formée par les instances idéologique, juridique et politique. Malgré son apparente simplicité, ce qui est impliqué dans la représentation topique d’une formation sociale est une structure complexe. Cela s’explique par le fait qu’une formation sociale est un *tout complexe structuré à dominante*, c’est-à-dire un tout dans lequel les instances sont irréductibles à un principe unique ou à une unité finale, et qui ne peuvent donc être considérées comme des éléments en soi, mais uniquement en tant qu’articulées dans un *tout. Structuré*, car ce tout est articulé selon des relations qui comprennent différents niveaux d’efficacité de chaque instance, coexistants sous des modes de détermination spécifiques et conservant toujours une autonomie relative. A dominante, car le tout contient en lui une différence de subordination : l’une des instances, l’économique, est *dominante*.

Dans chaque formation sociale, l’articulation complexe du tout et la dominance du mode de production produisent des effets spécifiques. C’est pourquoi :

Les effets de *dominance* d’un mode de production sur les autres, ou l’autre, produisent souvent des effets paradoxaux au niveau des formes de la superstructure, en particulier dans la superstructure idéologique, la seule à laquelle travaille vraiment Lévi-Strauss (Althusser, 1995, p. 421, nous soulignons).

La conséquence pour Althusser est que, en abordant les sociétés dites primitives comme distinctes des sociétés modernes, Lévi-Strauss opère un « triage » dans la théorie de Marx, ne conservant de la distinction entre infrastructure et superstructure que cette dernière, sans envisager ainsi de les penser à partir du concept de formation sociale. L’approche de Lévi-Strauss peut se justifier par les défis que le concept de formation sociale pourrait poser à l’analyse de sociétés où l’instance dominante n’est pas l’économique. Ce problème devient encore plus complexe lorsqu’on considère les sociétés dites primitives, dans lesquelles l’instance économique est indifférenciée, c’est-à-dire qu’elle n’est pas autonome et se confond avec le politique et l’idéologique, par exemple avec les pratiques religieuses.

Étienne Balibar cherche à affronter cette difficulté lorsque, également dans *Lire le Capital*, il souligne que l’instance économique est déterminante dans la mesure où elle définit quelle instance de la structure sociale occupe la position déterminante. Dans le mode de production capitaliste, cette position est occupée par l’économie, mais dans d’autres modes de production, il est nécessaire d’analyser sa transformation.

Ce qui signifie finalement que des modes de production différents ne combinent pas des éléments *homogènes*, et n’autorisent pas des découpages et des définitions différentielles semblables de l’« économique », du « juridique », du « politique ». C’est la découverte, souvent théoriquement aveugle, de cet effet qu’attestent souvent historiens et ethnologues (Balibar, 1996, p. 452).

Ainsi, la question de l’indifférenciation des instances qui apparaît dans d’autres modes de production doit être analysée en tenant compte de la particularité de chaque formation sociale. Si, dans une formation sociale dite primitive, les relations de parenté semblent déterminantes, alors :

Peut-être vaudrait-il mieux, et plusieurs anthropologues marxistes s’y essayent, montrer comment le mode de production dans certaines sociétés « primitives » ou « d’auto-subsistance » détermine une certaine articulation de la structure sociale où les rapports de parenté déterminent jusqu’aux formes de transformation de la base économique (Balibar, 1996, p. 453).

Ainsi, bien que l’instance économique soit indiscernable en tant qu’instance autonome dans les sociétés dites primitives, elle peut être envisagée séparément à partir d’un effort théorique dans lequel « il faut donc distinguer en eux ‘abstraitement’ ce qui l’est ‘pratiquement’ uniquement dans le mode de production capitaliste » (Ktorlica, 2007, p. 6). Cet effort théorique permet de comprendre que, dans les

sociétés dites primitives, il existe une distinction entre *détermination* et *domination*. Bien que les relations sociales présentes dans ces sociétés soient *déterminées* par l'économique, comme dans le cas des rapports de production marquées par la division sexuelle du travail<sup>18</sup>, l'instance *dominante* est la politique. Dans cette instance, comme le montre Emmanuel Terray, les relations sociales sont structurées en termes de parenté, sur la base de l'appartenance à une lignée (Terray, 1969). Conscient des critiques de Louis Althusser à l'égard de Lévi-Strauss<sup>19</sup>, Emmanuel Terray met à l'épreuve l'argumentation du philosophe en soutenant l'hypothèse de la formation sociale et en l'opposant à l'approche anthropologique qui défend la spécificité de son objet théorique. En ce sens, Terray nous rappelle que, si Lévi-Strauss affirme que « dans les sociétés primitives, les règles de parenté et de mariage ont une 'valeur opératoire comparable à celle des phénomènes économiques pour notre propre société' », l'ethnologue tire de cette analogie uniquement la confirmation que son objet n'appartient pas au domaine de l'infrastructure<sup>20</sup> (Terray, 1969, p.134). Cependant, pour Terray comme pour Althusser, si les relations de parenté peuvent être dominantes, elles ne le sont pas dans toutes les formations sociales primitives, et ce facteur est conditionné par la présence de certains modes de production.

Par conséquent, l'intérêt de l'approche des sociétés dites primitives comme une formation sociale ne se justifie pas par l'intention d'établir une simple analogie entre les relations sociales présentes dans ces sociétés et celles où l'économique est dominant. Ce qui est en jeu pour Althusser, c'est l'*unité spécifique de la structure complexe du tout social*, indispensable pour comprendre la nécessité des différences idéologiques entre les formations sociales dites primitives. C'est à partir de cette unité spécifique que l'on peut comprendre la combinaison hiérarchique des modes de production qui coexistent dans une même formation sociale et la combinaison spécifique des instances de la superstructure. Ce sont ces *effets de croisement* qui devraient pouvoir aller au-delà de l'explication des variations possibles par des oppositions et des substitutions logiques, tout en éclairant leur *nécessité* et leur *transformation*. Cela pourrait également

---

<sup>18</sup> Cf. Lévi-Strauss, 2017, p. 45. Lévi-Strauss affirme que l'organisation sexuelle du travail dans les sociétés dites primitives fonctionne selon la division des spécialisations techniques et crée une codépendance entre hommes et femmes, car ils en viennent à dépendre les uns des autres pour la fabrication d'objets qui facilitent les tâches quotidiennes et la préparation des aliments.

<sup>19</sup> Emmanuel Terray connaissait le texte d'Althusser adressé aux élèves de l'École Normale. En plus d'être conscient des critiques d'Althusser, Terray a également apporté quelques observations et, bien que ce texte n'ait pas été publié à l'époque, il a utilisé des extraits de celui-ci dans son ouvrage *Le marxisme devant les sociétés primitives*, publié en 1969.

<sup>20</sup> Il est intéressant de noter la critique qu'Emmanuel Terray adresse à l'approche anthropologique qui réduit les relations socio-économiques à l'apparence de leur circulation et à l'image que la superstructure offre de leur production : « Du point de vue des rapports de production, en effet, la circulation des femmes apparaît comme une répartition de la force de travail, mais dans la représentation idéologique que la société se donne de sa base économique, cet aspect s'efface devant les rapports d'échange qui pourtant sont simplement la forme que cette répartition prend dans la sphère de la circulation. En isolant le moment de la circulation dans le procès de reproduction, l'ethnologue ratifie cette représentation : comme l'économiste bourgeois, il se demandera donc si les rapports de circulation sont le lieu d'un équilibre ou d'un antagonisme et conclura dans un sens ou dans un autre selon qu'il sera partisan d'une ethnologie statique ou dynamique » (Terray, 1969, p. 164).

nous aider à comprendre pourquoi ces structures ont « disparu chez nous *depuis que les rapports de production ne se confondent plus avec les structures de parenté* » (Althusser, 1995, p. 426). C’est ici que cette nécessité de rendre intelligible la structure spécifique de la société comme une formation sociale se relie à notre problématique du temps historique :

c’est dans l’unité spécifique de la structure complexe du tout, que nous devons penser le concept de ces soi-disant retards, avances, survivances, inégalités de développement, qui *co-existent* dans la structure du présent historique réel : le présent de la *conjoncture*. [...] Parler de temporalité historique différentielle, c’est donc s’obliger absolument à situer *le lieu*, et à penser, dans son articulation propre, la *fonction*, de tel élément ou de tel niveau dans la configuration actuelle du tout ; c’est déterminer le rapport d’articulation de cet élément en fonction des autres éléments, de cette structure en fonction des autres structures, c’est s’obliger à définir ce qui a été appelé sa *surdétermination* ou sa *sous-détermination*, en fonction de la structure de détermination du tout, c’est s’obliger à définir ce qu’en un autre langage nous pourrions nommer l’*indice de détermination*, l’*indice d’efficace* dont l’élément ou la structure en question sont actuellement affectés dans la structure d’ensemble du tout. Par *indice d’efficace*, nous pouvons entendre le caractère de détermination plus ou moins dominante ou subordonnée, donc toujours plus ou moins « paradoxale », d’un élément ou d’une structure donnée dans le mécanisme actuel du tout. Et cela n’est rien d’autre que la théorie de la conjoncture indispensable à la théorie de l’histoire (Althusser, 1996, p. 293, italiques de l’auteur, souligné par nous).

La question de l’articulation d’un tout structuré est celle de penser comment différentes instances du social peuvent *coexister* dans un présent qui ne peut être conçu comme homogène et unique, mais comme complexe. Cela s’explique par le fait que chaque instance possède un temps propre, avec des rythmes de développement différents, ce qui signifie qu’il n’est pas possible de penser l’autonomie d’une instance à partir d’une « indépendance dans le vide ». Chaque instance possède un temps propre, dans la mesure où celui-ci est « relativement autonome, donc relativement indépendant dans sa dépendance même, des ‘temps’ des autres niveaux » (Althusser, 1996, p. 284). D’où l’insistance à ne pas se contenter de constater différents temps, mais aussi à réfléchir d’abord à la structure du tout historique et au concept de sa nature et de son articulation différentielle avant toute analyse d’une instance particulière, considérée en dehors de sa combinaison avec les autres instances du tout. D’où également la nécessité de « renoncer aux préjugés idéologiques de la succession du visible », car, bien qu’il se confonde avec le temps biologique (rythme de la production agricole, alternance entre travail et repos), le temps de la production n’est pas un temps qu’on peut *lire immédiatement* dans un processus donné. Il s’agit d’ « un temps complexe qu’on ne peut *lire* dans la continuité du temps de la vie ou des horloges, mais qu’il faut *construire* à partir des structures propres de la production. [...] C’est un temps invisible, illisible par essence » (Althusser, 1996, p. 286). C’est pourquoi le temps de chaque instance n’est accessible qu’à partir de la construction de son concept, dans lequel doit être pensé son mode d’articulation et de simultanéité. En conséquence, c’est la notion même de présent qui est transformée. Dans ce sens, Stéphane Legrand propose de penser la conceptualisation althussérienne du temps historique comme une *temporalité asynchrone* :

la simultanéité de temporalités différentes, c’est au fond, non pas relativiser et pluraliser, mais éliminer radicalement la notion même de *présent*, qui n’a pas de sens s’il ne désigne pas (dans l’unité de ses deux significations, l’être-présent de l’instant et l’être-en présence-de...) *ce qui fait coexister* – s’il ne désigne pas le point de convergence et de coprésence des éléments dans un tout. Il ne pourrait y avoir de présent que si l’on pouvait effectuer la coupe d’essence qui nous montre, au temps t, le rapport synchronique des différentes instances d’une formation sociale ; or, cette synchronisation n’existe pas – les formations sociales obéissent à la loi de ce que je vais vous proposer d’appeler une *temporalité asynchrone* (Legrand, 2007, p. 10).

Ainsi, la structure du tout, en tant que structure complexe, exige que chaque événement historique soit évalué selon la construction du concept de temporalité différentielle. C’est à cela qu’Althusser a cherché à attirer l’attention en partant d’une « situation concrète » — la révolution russe — et en mettant en évidence les problèmes de l’approche dialectique de la contradiction entre forces productives et relations de production, une approche incapable d’expliquer cet événement historique dans un contexte où, paradoxalement, le développement capitaliste ne semblait pas avoir atteint son « degré le plus haut » de contradiction. Selon le modèle du tout complexe proposé par Althusser, une révolution doit être pensée comme la conjonction de plusieurs contradictions, et non comme une unique contradiction entre les forces productives et les relations de production. La conjonction de ces contradictions multiples est *surdéterminée en dernière instance* par la contradiction économique, mais jamais cette conjonction ne peut être réduite à la simplicité unique de la détermination économique<sup>21</sup>. En ce sens, l’hypothèse d’un tout social en tant que tout complexe structuré implique une causalité qui n’est ni expressive d’une essence intérieure aux phénomènes, comme ce serait le cas chez Hegel selon l’interprétation d’Althusser, ni une causalité mécaniste, où un élément serait l’effet direct d’une cause unique. Ce n’est alors qu’en évaluant le mode d’articulation et de détermination de chaque instance du tout que nous pourrions décrire le mode de fonctionnement d’une structure et comprendre, par conséquent, la nécessité de cette structure (*cette structure et pas une autre*).

\*\*\*

Une grande partie des critiques d’Althusser envers Lévi-Strauss est restée inédite jusqu’aux années 1990, lorsqu’elle a été incluse dans un recueil de textes de l’auteur. Cependant, bien qu’elle n’ait pas été

---

<sup>21</sup> Selon Althusser, l’idée que la révolution russe est le résultat de la conjonction de plusieurs contradictions est exprimée dans la conception de Lénine du « maillon décisif » ou du « maillon le plus faible ». Il s’agit de montrer que, dans la « chaîne » des États impérialistes, la position occupée par la Russie en 1917 correspondait à celle du « maillon le plus faible ». Cette idée révèle que, pour que la révolution, qui est « à l’ordre du jour », ait effectivement lieu, il faut plus que la contradiction entre les forces productives et les relations de production (haut niveau d’exploitation + faible taux de profit). L’hypothèse de la contradiction économique, à elle seule, n’explique pas pourquoi, par exemple, la révolution s’est produite spécifiquement en Russie en 1917, mais souligne l’insuffisance d’une perspective qui cherche à interpréter un phénomène tel que la révolution uniquement à travers la contradiction économique. Ainsi, en partant de l’idée fondamentale que la contradiction Capital-Travail n’est jamais simple, mais toujours spécifiée par des formes et des circonstances historiques, la théorie marxiste doit réfléchir à la manière dont une formation sociale fonctionne à travers une contradiction toujours surdéterminée Cf. Althusser, 2005, p. 104-105.

publiée à l’époque, la lettre sur Lévi-Strauss, où se trouve le cœur de la critique du philosophe marxiste, a pu circuler parmi les chercheurs, leur permettant d’évaluer les « titres épistémologiques » de sa position. À cet égard, le travail d’Emmanuel Terray est exemplaire, car il met à l’épreuve la proposition althussérienne selon laquelle les sociétés primitives doivent être analysées comme une formation sociale, en la confrontant à la fois aux idées de Lévi-Strauss et à celles d’autres ethnologues classiques, comme Lewis H. Morgan, ainsi que d’orientation marxiste, comme Lucien Sebag. Néanmoins, bien qu’une partie des critiques ait été publiée dans *Lire le Capital*, celles contenues dans les lettres à Lacan et aux élèves de l’École Normale révèlent une ampleur qui mérite d’être analysée par ceux qui s’inspirent de la méthode structuraliste de Lévi-Strauss. Cela permettrait d’examiner l’affirmation d’Althusser qui, en nuancant sa position, a déclaré : « bien entendu, comme toute critique, la critique que je viens d’esquisser est en partie injuste, car *unilatérale* » (Althusser, 1995, p. 430)<sup>22</sup>. Unilatérale aussi parce que, rappelons-le, au moins les critiques sur la notion d’histoire ont été rendues publiques à travers l’œuvre collective publiée en 1965, mais, si l’on en croit l’auteur de *La pensée sauvage*, il n’aurait pris connaissance du travail d’Althusser que par l’intermédiaire de Raymond Aron, qui a confirmé son « intuition » de ne jamais avoir lu ce qu’Althusser avait écrit sur lui.

## BIBLIOGRAPHIE

ALTHUSSER, Louis. *Eléments d’autocritique*. Paris: Hachette, 1974. (coleção Analyse).

ALTHUSSER, Louis. *Ecrits sur la psychanalyse*. Freud et Lacan. Paris: Stock/IMEC, 1993.

ALTHUSSER, Louis. *Ecrits philosophiques et politiques*. Tome 2, Paris: Stock/IMEC, 1995.

ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995a.

ALTHUSSER, Louis; Balibar, Étienne; Establet, Roger; Macherey, Pierre; Rancière, Jacques. *Lire le Capital*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. (coleção Quadrige).

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris: Éditions La découverte, 2005.

DUMOULIN, Hugo. Le fonctionnalisme de Lévi-Strauss et son reste. Note sur l’historicité. *La linguistique*, Vol. 56 (1), P. 3-24. 2020. Disponible sur : [Le fonctionnalisme de Lévi-Strauss et son reste. Note sur l’historicité | Cairn.info](#) Accès le 10 dez. 2024.

ERIBON Didier ; LÉVI-STRAUSS, Claude. *De près et de loin*. Paris : Odile Jacob, 1988.

FABRY, Lucie. « Althusser ». In: MONOD, Jean-Claude (org). *Dictionnaire Lévi-Strauss*, Paris: Robert Laffont, 2022.

---

<sup>22</sup> Althusser affirme également qu’il serait nécessaire qu’il « corrige et tempère ma critique par toutes sortes d’attendus pour qu’elle soit [équitable] » (Althusser, 1995, p. 430).

- FERON, Alexandre. « Lévi-Strauss et la fonction symbolique universelle de l’esprit humain ». In: FERON, Alexandre (org). *L’inconscient*. Paris : Lambert-Lucas, 2020.
- GREEN, André. Le rejet de la psychanalyse par C. Lévi-Strauss. *Revue française de psychomatique*. v. 38, p. 145-156, 2010. Disponible sur : [Le rejet de la psychanalyse par C. Lévi-Strauss | Cairn.info](#) Accès le 10 dez. 2024.
- GODELIER, Maurice. Mythe et histoire: Réflexions sur les fondements de la pensée sauvage. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 26e Année, n. 3/4, Histoire et Structure, p. 541-558, 1971. Disponible sur: [Mythe et histoire : réflexions sur les fondements de la pensée sauvage - Persée](#) Accès le 10 dez. 2024.
- KECK, Frédéric. *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*. Paris : PUF, 2004.
- KECK, Frédéric. « Notice. Le totémisme aujourd’hui. La pensée sauvage ». In: LÉVI-STRAUSS, Claude: *OEuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2008a.
- KTORLICA, Igor. Note sur Althusser chez les Sauvages (Questions sur le Tout social chez Louis Althusser), [suivi de Note complémentaire sur Althusser chez les Sauvages \(A propos du texte “Sur Lévi-Strauss”\)](#). In: Cahiers du GRM, 2007. Disponible sur : [Microsoft Word - Igor Note Althu chez#1721CC.doc](#) Accès le 10 dez. 2024.
- LEGRAND, Stéphane. “La question du temps historique et la catégorie d’événement”. In: Cahiers du GRM, 2007. Disponible sur : [4ème séancefinal](#) Accès le 10 dez. 2024.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Réponses à quelques questions, *Esprit*, n. 322, p.628-653, 1963. Disponible sur : [REPONSES A QUELQUES QUESTIONS on JSTOR](#) Accès le 10 dez. 2024.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La potière jalouse*. Paris : Plon, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris : Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. « Le totémisme aujourd’hui ». In: *OEuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2008a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris : Pocket, 2012. (collection Agora).
- MANIGLIER, Patrice. A bicicleta de Lévi-Strauss. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 17, p. 275-292, 2008.
- MANIGLIER, Patrice. Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 1, p. 89-108, 2005. Disponible sur : [Des us et des signes. | Cairn.info](#) Accès le 10 dez. 2024.
- ROUDINESCO, Elisabeth. « Anthropologie et psychanalyse ». In: MONOD, Jean-Claude (org). *Dictionnaire Lévi-Strauss*, Paris: Robert Laffont, 2022.
- TERRAY, Emmanuel. *Le marxisme devant les sociétés primitives*. Deux études. Paris: François Maspero, 1969.

VANZULLI, Marco. Althusser sobre Lévi-Strauss e sobre o estatuto da antropologia cultural. *Campos*, Curitiba, v. 6, p. 175-195, 2005. Disponible sur : [Althusser sobre Lévi-Strauss e sobre o Estatuto da Antropologia Cultural | Campos - Revista de Antropologia](#) Accès le 10 dez. 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify/N-1 edições, 2015.

WISEMAN, Boris. Lévi-Strauss, l’inconscient et les sciences humaines. In : COMPAGNON, Antoine ; SURPRENANT, Céline. *Freud au Collège de France*, Paris: Collège de France, 2018.



BALBINO, Lorena de Paula. Les structures sont-elles « suspendues dans l’air » ? Un dialogue manqué entre Louis Althusser et Claude Lévi-Strauss.. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.22, n.1, 2025, eK25005, p. 01-23.

Reçu: 02/2025

Approuvé: 04/2025