

Michel Clouscard, critique de Lévi-Strauss

Romain Roszak

DANS **CITÉS 2016/2 N° 66** , PAGES 151 À 168

ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 1299-5495

ISBN 9782130733683

DOI 10.3917/cite.066.0151

Date de mise en ligne : 20/06/2016

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-cites-2016-2-page-151?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Michel Clouscard, critique de Lévi-Strauss

ROMAIN ROSZAK

Depuis sa thèse d'État jusqu'à ses publications plus tardives, le sociologue marxiste Michel Clouscard multiplie les critiques à l'encontre de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss ; il lui consacre plus de pages qu'à Raymond Aron ou Michel Foucault, et au moins autant qu'à ses repoussoirs théoriques affichés, Husserl et Sartre. L'anthropologie de Clouscard se veut concurrente de la somme, conséquente et reconnue, des publications de Lévi-Strauss ; mais la critique clouscardienne, incisive souvent, n'est pas simplement polémique. Elle est épistémologique et politique, en ce sens qu'elle emprunte des éléments traditionnels à Hegel et Marx¹, mais

innove en cherchant surtout ce qui se joue, politiquement, dans la promotion de l'anthropologie structurale. Il convient de bien cerner les raisons pour lesquelles Lévi-Strauss est situé parmi les néokantiens (dans le sens élargi que reçoit le terme sous la plume de Clouscard), et se trouve présenté comme une figure particulièrement retorse du néokantisme, qui justifie une

peu compatible avec les aspects plus proprement phénoménologiques du second (Michel Clouscard, *Le Capitalisme de la séduction*, Paris, Éditions sociales, « Théorie », 1981, *passim*). Si *L'Être et le Code*, d'ailleurs, revendique l'héritage de l'esquisse anthropologique de Marx, la méthode que Clouscard y déploie est sans doute plus fidèle à l'esprit hégéliano-marxiste qu'à la lettre du *Capital* ou de *L'Idéologie allemande*. L'auteur de l'article profite de cette première note pour remercier vivement MM. Aymeric Monville et Théo Clément de leur relecture attentive et critique, qui a rectifié quelques approximations et maladroites. Toutes celles qui resteraient, bien sûr, ne sont imputables qu'à l'auteur.

1. Clouscard s'appuie, en effet, sur les principes de la science de l'histoire telle que l'ont définie Marx et Engels. Mais il en retient certaines tendances au détriment des autres. Il oppose par exemple Engels à Marx en décelant, chez le premier, une déviance mécaniste

Cités 66, Paris, PUF, 2016

critique spécifique. Celle-ci est irréductible à une simple réactivation des thèses du matérialisme historique contre le structuralisme. Cet article voudrait mettre en lumière la systématisme de cette critique, ses motivations, mais aussi sa pertinence actuelle, en dépit de la mort du structuralisme et du changement de contexte intellectuel. Pour cela, nous proposerons à la fois une lecture immanente de Clouscard (*L'Être et le Code* et *Rousseau ou Sartre s'éclairant mutuellement*) et une lecture croisée de ses œuvres avec celles de Lévi-Strauss et de Marx. Pourquoi s'attaquer à Lévi-Strauss ? Quelles conclusions tirer des critiques épistémologiques que lui adresse Clouscard ?

LÉVI-STRAUSS,
FIGURE DU LIBÉRALISME
CULTUREL

Ce n'est certes pas par hasard que Lévi-Strauss essuie quelques-unes des attaques les plus grinçantes de Clouscard : l'anthropologue représente la figure intellectuelle majeure des années 1980, celle en laquelle s'est reconnue en grande partie l'*intelligentsia* française de gauche. Quoique ses écrits aient été discutés, âprement parfois, l'homme a été considéré comme le principal maître à penser de son temps. Clouscard en donne pour

preuve le résultat d'une consultation organisée par le magazine *Lire* en 1981 :

Lire avait organisé un référendum ainsi libellé : « Y a-t-il encore des maîtres à penser ? Des Gide, des Camus, des Sartre ? »

On ne s'arrêtera pas sur l'analyse sommaire que donne Clouscard des conditions du vote, de sa forme même qui en fait, à ses yeux, une espèce moderne de cooptation qui ne prend pas même la peine de se cacher. L'essentiel est que Lévi-Strauss soit sorti premier, et de loin. En choisissant comme cible principale l'intellectuel le plus en vue, celui qui fait consensus, Clouscard renforce la dimension polémique de son essai. On pourrait le soupçonner de vouloir se faire une réputation sulfureuse, s'il ne s'était pas déjà attaqué à Lévi-Strauss dès sa thèse d'État (publiée en 1972), en le désignant comme le représentant de l'anthropologie bourgeoise³, c'est-à-dire non marxiste et même dirigée contre le marxisme.

L'essai *Rousseau ou Sartre* explicite le rattachement de Lévi-Strauss

2. Michel Clouscard, *De la modernité : Rousseau ou Sartre*, Paris, Éditions sociales, « Théorie », 1985, p. 156 (désormais abrégé : *Rousseau ou Sartre* ; à noter que ce livre a été réédité aux éditions Delga en 2006 sous le titre : *Critique du libéralisme libertaire*).

3. Michel Clouscard, *L'Être et le Code* (1972), Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales », 2003, p. 7.

à l'anthropologie bourgeoise. Celui-ci illustre, pour Clouscard, la diffusion larvée de la pensée libérale, c'est-à-dire non pas explicite, reposant sur des présupposés philosophiques et politiques avoués comme chez Raymond Aron, mais implicite, sous la forme inédite d'un « libéralisme culturel », assez habile pour « ne pas montrer le moindre petit bout d'oreille politique⁴ ». Apparemment neutre, le corpus de Lévi-Strauss constituerait en réalité une véritable « machine de guerre⁵ » politique, d'autant plus puissante qu'elle est invisible. Lévi-Strauss représenterait le versant culturel des thèses aroniennes, selon lesquelles une révolution marxiste est désormais impossible (première thèse), et le libéralisme représente la meilleure (en réalité la seule) voie politique et économique possible (deuxième thèse). Lévi-Strauss n'affirme rien aussi directement : au contraire, il manie plutôt un « art de la dissuasion révolutionnaire⁶ ». Pour comprendre cette critique, il faut revenir à la manière dont Clouscard définissait la modernité philosophique, ouverte par l'axe Rousseau-Kant-Hegel :

La coupure épistémologique radicale est le passage de la praxis globale à un

statut du savoir produit par cette praxis globale (sujet transcendantal). Ce statut du savoir consacre la prise du pouvoir politique par la bourgeoisie (kantisme). Et à partir de ce statut deux orientations contradictoires seront possibles : le néo-kantisme, comme idéologie de la bourgeoisie qui se fait conservatrice, et la raison dialectique (Hegel-Marx). [...] L'importance de cette coupure est donc capitale et actuelle, elle montre d'abord comment la praxis a produit le statut du savoir, puis, en retour, comment le savoir acquis se fait soit idéologie conservatrice soit science révolutionnaire dans la nouvelle praxis industrielle⁷.

Clouscard présente une histoire de la pensée marquée par la rupture de Rousseau et Kant, qui auraient compris le sujet non comme une instance éternelle et substantielle, mais comme l'aboutissement d'un processus historique. La conscience est parvenue au savoir de son statut de « conscience de la pratique existante » plutôt que de conscience pure, en soi⁸. Peu importe qu'on accorde à Rousseau et Kant le privilège de ce basculement, il n'en reste pas moins que Marx est passé par là et a théorisé ces deux attitudes possibles de la conscience. Or Lévi-Strauss a lu Marx ; il prétend s'inscrire dans son

Michel Clouscard,
critique
de Lévi-Strauss
Romain Roszak

4. Michel Clouscard, *Rousseau ou Sartre*, *op. cit.*, p. 174.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. Michel Clouscard, *L'Être et le Code*, *op. cit.*, p. 23.

8. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. fr. J. Auger *et al.*, Paris, Éditions sociales, « Essentiel », 1982, p. 90.

prolongement⁹. Lévi-Strauss n'est donc pas l'homme *en général* (ou l'*éternel* sujet de la connaissance), il est un homme à un moment donné de l'histoire qui a (ou doit avoir) conscience du choix qui lui incombe : soit infléchir sa pensée du côté de la science révolutionnaire, soit contribuer à occulter le fait que la conscience est conscience historique, de la pratique existante. Contribuer au matérialisme historique, ou dissimuler les acquis de Rousseau, Hegel et Marx.

Or, à l'apparente déférence de Lévi-Strauss envers Marx, s'oppose son rejet du principe même du matérialisme historique. Le structuralisme linguistique est un assassinat en règle de la méthode marxiste, un coup monté. En réinstaurant un ordre transcendantal, l'anthropologie structurale s'attaque frontalement à l'idée selon laquelle l'ordre est fonction du développement des rapports de production. Lévi-Strauss aurait contribué à saper les fondements du marxisme dans la société intellectuelle d'après-guerre :

À la Libération, le marxisme était une idéologie quasi dominante, la seule

manière pour un intellectuel d'être sérieusement de gauche, de s'engager. [...] Il fallait donc proposer une autre référence théorique, un antimatérialisme dialectique et historique, pour prétendre que les structures mentales et sociales sont invariantes, qu'elles ne relèvent pas d'une histoire des modes de production et que l'histoire loin d'être le lieu du progrès n'est qu'une entropie fatale¹⁰.

C'est sa conception entropique de l'histoire qui situe Lévi-Strauss du côté de l'antimarxisme. Jamais l'anthropologue n'explicité cette conception (sauf sous forme romanesque dans *Tristes Tropiques*). Son procédé est plus diffus : il présuppose cette conception, et laisse son lecteur la déduire de ses démonstrations¹¹. Lévi-Strauss ne fait que répéter, mais sous forme culturelle, les thèses libérales explicitées par Aron. C'est à cette condition qu'il peut ramener à lui les intellectuels de gauche, le public qu'il fallait capter à l'après-guerre : public qui n'était pas d'emblée sensible à la logique libérale, et qui avait besoin du « supplément d'âme¹² » que lui confère Lévi-Strauss (la forme culturelle elle-même,

9. « C'est à cette théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx, que nous souhaitons contribuer, réservant à l'histoire [...] 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 » (Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (1962), Paris, Pocket, « Agora », 1996, p. 160).

10. Michel Clouscard, *Rousseau ou Sartre*, *op. cit.*, p. 174.

11. Nous reviendrons sur cette critique de méthode dans le paragraphe consacré à la critique logique que donne Clouscard de l'anthropologie structurale.

12. Michel Clouscard, *Rousseau ou Sartre*, *op. cit.*, p. 175.

l'imposante érudition, l'exotisme, et la clé suprême : l'homme occidental enfin remis à sa place¹³). Lévi-Strauss participe de ce fait à l'effacement des lignes traditionnelles de la politique : sensibilité de gauche (pour peu que cela fasse sens), mais principes antimarxistes. Il ratisse large, comme Aron, mais dans l'autre sens. Il ramène la gauche au « Marais¹⁴ » (comme Aron y ramène la droite violemment hostile au marxisme), c'est-à-dire au consensus libéral, que Clouscard définit comme la reconnaissance (et la théorisation) de l'impossibilité de la *praxis*.

13. Comment ne pas succomber, effectivement ? Il n'est pas question d'entrer ici dans une discussion du relativisme lévi-straussien ; nous nous contentons de signaler, à la suite de Clouscard, qu'il représente une arme théorique adéquate pour lutter contre l'évolutionnisme dans sa forme la plus vulgaire, voire raciste. Mais c'est précisément parce que Lévi-Strauss est devenu une caution morale majeure qu'il devient difficile de soumettre son œuvre au libre examen. En témoignent notamment sa récente édition dans l'édition de la Pléiade, l'intérêt affiché d'un président de la République pour les « arts premiers », et plus subtilement sans doute, le choix consensuel de l'épithète « premier » à la place de « primitif ». Même si l'on voit très bien comment le terme « primitif » a pu s'attacher à des idéologies nauséabondes, il faut reconnaître que parler seulement de peuples et de cultures « premiers » dissimule toute idée de développement *logique*, au profit d'une simple juxtaposition *chronologique* des sociétés et des mœurs humaines.

14. Michel Clouscard, *Rousseau ou Sartre*, *op. cit.*, p. 175.

L'ÉPISTÉMOLOGIE LÉVI-STRAUSSIENNE EN QUESTION

Lévi-Strauss, figure particulière du néokantisme : un transcendantal sans sujet transcendantal

La théorie de la connaissance de Lévi-Strauss est désignée, par Clouscard, comme un « montage gnoséologique¹⁵ ». Il faut entendre ce terme dans les deux sens qu'il revêt. C'est à la fois une *invention* – par opposition, alors, au projet marxiste de *dévoiler* l'histoire de la conscience et des rapports de production – et une falsification. Lévi-Strauss déconstruirait la genèse réaliste de la conscience esquissée dans *L'Idéologie allemande*, et court-circuiterait par là même la science historique marxiste.

Quand il présente l'anthropologie structurale, Clouscard reprend l'expression que Ricœur a donnée de la philosophie implicite de Lévi-Strauss : un « transcendantal sans sujet¹⁶ ». Mais cette remarque, sous

15. *Ibid.*, p. 227 (nous soulignons).

16. Voir *L'Être et le Code*, *op. cit.*, p. 17, et *Rousseau ou Sartre*, *op. cit.*, p. 228-230. Pour l'analyse de Ricœur (« kantisme sans sujet transcendantal »), voir Paul Ricœur, « L'Herméneutique et le structuralisme », *Esprit*, nov. 1963, p. 618. Dans l'ouverture de *Le Cru et le Cuit*, Lévi-Strauss accepte et commente cette dénomination : « nous étant mis à la recherche des conditions auxquelles des systèmes de vérité deviennent mutuellement convertibles,

sa plume, n'est ni flatteuse ni descriptive. Elle contribue à rattacher Lévi-Strauss à ce que Clouscard appelle le néokantisme, et qui regroupe l'ensemble des philosophies post-hégéliennes qui ôtent à la conscience tout le contenu qu'elle a reçu par l'histoire humaine. Il faut faire un détour par la lecture que fait Clouscard de Kant pour bien saisir ce qu'il entend par néokantisme. Contrairement à la plupart des marxistes, Clouscard ne donne pas une lecture purement négative de Kant¹⁷. Il souligne, bien sûr, que la philosophie postérieure dominante opère un retour à Kant par-delà Hegel, qui plonge le phénoménologue (et sa méthode) dans un quasi-anonymat. Mais la reprise de Kant par les néokantiens est bien une inflexion de sa pensée, selon

et peuvent donc être simultanément recevables pour plusieurs sujets, l'ensemble de ces conditions acquiert le caractère d'objet doté d'une réalité propre, et indépendante de tout sujet » (Claude Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 19).

17. Il met implicitement en lumière le point commun du kantisme et du marxisme : la question transcendantale n'est qu'une première formulation, en partie inadéquate (car trop abstraite, anhistorique) du problème des *conditions de possibilité* de la pensée. Husserl ne se demande jamais à *quelles conditions* il peut s'offrir le luxe de pratiquer l'*epochè*, de mettre le monde entre parenthèses quand il le souhaite. Les néokantiens sont donc les pires disciples de Kant, même si le caractère non historique du sujet kantien permettait cette lecture et cette récupération (voir *Rousseau ou Sartre, op. cit.*, p. 57-65).

Clouscard. Même si la raison kantienne est *a priori*, et ne doit rien à l'histoire en tant qu'elle est toujours déjà constituée, elle permet néanmoins la *praxis* en tant qu'elle constitue le monde et peut le comprendre¹⁸. La conscience est le lieu de la relation d'un monde réel (sans lequel elle ne recevrait aucun contenu) et d'un *ego* transcendantal (sans lequel la nature serait chaos¹⁹). C'est la nécessaire interdépendance des deux pôles de la connaissance – conscience et nature – qui rend possible la maîtrise de la nature et du destin humain. Ce que Clouscard appelle néokantisme, c'est la reprise des données kantienne – mais éclatées, sans relation de dépendance. C'est la dissociation de l'*ego* transcendantal et du monde objectif ; le démantèlement de l'unité de la conscience à laquelle l'homme, suite aux développements des modes de production, avait fini par parvenir.

Le « montage » de Lévi-Strauss consiste à déplacer les catégories de la pensée dans la réalité elle-même. Les structures des sociétés humaines, indépendamment du degré d'évolution de leurs modes de production, font écho aux structures kantienne *a priori*. Mais ce déplacement n'est

18. Voir *Rousseau ou Sartre, op. cit.*, p. 59 et 62.

19. *Prolégomènes à toute métaphysique future* (1783), § 14 (Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 65).

pas innocent : il redéfinit à la fois le sujet (effet de structure) et la réalité (intrinsèquement rationnelle). C'est le présupposé structuraliste qui permet d'étudier la « pensée sauvage », c'est à dire un ensemble de formes *a priori* de la pensée humaine, commun aux sociétés premières et aux sociétés industrielles. Les différentes formes de pensée ne sont qu'un jeu de combinaisons d'éléments eux-mêmes invariants, auxquels l'histoire ne fait rien²⁰. Le monde, ni le sujet ne sont des produits de l'histoire ; ils sont des organisations structurales. On est aux antipodes de la genèse proposée par Marx, qui ne faisait advenir la conscience qu'après quatre faits historiques, de la « production des moyens permettant de satisfaire [les] besoins » au « rapport social » qui découle de la reproduction biologique²¹. La conscience savante de Lévi-Strauss, loin d'être un effet de structure, est le produit

d'un développement des rapports sociaux de production (eux-mêmes matériellement conditionnés). Mais produit tardif, qui se paie le luxe de nier radicalement cette histoire, sujet transcendantal qui décide de faire comme si la réalité pouvait s'organiser sans lui. Clouscard désamorce ce montage en le situant historiquement, c'est-à-dire en montrant ses conditions historiques de possibilité :

Le kantisme (et le néokantisme) étant une production historique (ils n'existeraient pas sans l'histoire), comment le néokantisme peut-il nier ce sens, qui lui donne sa seule réalité ? Il ne peut le faire qu'en niant le procès de production historique, qu'en hypostasiant la fin de cette production en idéalisme subjectif. Or c'est la démarche historique qui a produit cette négation de l'histoire²².

La théorie structuraliste ne peut être que l'effet d'un sujet historiquement produit, et même suprêmement avancé. La mauvaise foi consiste à ignorer ces conditions de possibilité pour poser un ordre intrinsèque à la réalité elle-même. Or, l'anthropologue ne dévoile pas une telle nature ; en tant qu'il est lui-même un produit historique, il la crée, il la monte. Les Bororos peuvent avoir un savoir de leur pratique, mais ils ne la théorisent en aucun cas à la manière de Lévi-Strauss.

Michel Clouscard,
critique
de Lévi-Strauss
Romain Roszak

20. Voir Lévi-Strauss, « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie » : « le groupe social, comme la langue, trouve à sa disposition un très riche matériel psychophysique ; comme la langue aussi, il n'en retient que certains éléments dont quelques-uns au moins restent les mêmes à travers les cultures les plus diverses, et qu'il combine en structures toujours diversifiées. On se demande donc quelle est la raison du choix, et quelles sont les lois des combinaisons » (Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (1958), Paris, Plon, 1962, p. 49 ; nous soulignons).

21. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 86-88.

22. Michel Clouscard, *L'Être et le Code*, *op. cit.*, p. 22. Voir aussi *Rousseau ou Sartre*, *op. cit.*, p. 230.

Aussi Michel Clouscard ne se contente-t-il pas de rappeler que, du point de vue du matérialisme historique, le structuralisme est une erreur – *par principe*, cette option ne peut engendrer de théorie historiciste ; il souligne bien plutôt que c'est une faute, épistémologique et morale. Faute épistémologique : le structuralisme est une régression, par rapport au dévoilement historique des conditions de possibilité de la conscience, accompli de Rousseau à Marx ; faute morale aussi, puisque la démarche d'annulation du sujet de la connaissance, logiquement impossible, ne peut être accomplie, sauf ignorance de l'histoire des idées, que par mauvaise foi. C'est la raison pour laquelle Clouscard parle de montage. L'anthropologie structurale agit, d'après l'essai de 1985, comme le « couvre-feu scientifique²³ » du néokantisme contre-révolutionnaire. En effet, la méthode de Lévi-Strauss prétend à une objectivité certaine, inhérente au monde lui-même, indépendamment de tout sujet de la connaissance. Le matérialisme historique reprenait au contraire à Hegel l'idée d'une *constitution réciproque* du sujet et de l'objet. Mais c'est ce qui est oublié par le public cultivé d'après-guerre, qui oppose superficiellement l'objectivité revendiquée

23. Michel Clouscard, *Rousseau ou Sartre*, *op. cit.*, p. 226.

par Lévi-Strauss (qui n'est pourtant que la disparition factice du sujet connaissant) à la subjectivité envahissante et suspecte d'un Sartre²⁴. Clouscard aperçoit donc très bien la fonction du dernier chapitre, polémique, de *La Pensée sauvage*, qui promet Lévi-Strauss au rang de caution épistémologique d'une pensée réactionnaire²⁵.

La critique logique et phénoménologique du structuralisme

Le problème majeur de la théorie lévi-straussienne est celui de l'extrapolation (ou plutôt, pour parler très exactement, c'est bien un problème de méthode et de principes, mais qui n'est pas sensible avant l'extrapolation). Clouscard ne nie pas que Lévi-Strauss parvienne à définir les structures de l'inconscient primitif, mais il lui conteste en revanche le droit d'étendre ses découvertes aux sociétés historiques. L'inconscient est lui-même historique, modifié par l'histoire des modes de production. Sa formulation la plus claire

24. *L'Être et le Néant* paraît en 1943.

25. En effet, Lévi-Strauss s'inscrit dans ce chapitre explicitement contre Sartre, et situe rétrospectivement son œuvre par rapport à la dialectique sartrienne et à la philosophie de la conscience dans son ensemble (Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 292-321).

de la pétition de principe dont Lévi-Strauss se rendrait coupable est celle-ci : « C'est justement *en tant que système privé d'histoire* que l'inconscient peut être immanent à un entendement réduit²⁶ ». À partir de cette critique, on peut reconstituer la démarche que Clouscard prête à Lévi-Strauss :

Prémisse 1 : On repère des structures inconscientes communes à toutes les sociétés premières

Prémisse 2 : C'est dans les sociétés premières qu'un observateur extérieur peut mener au mieux ses observations, parce qu'il n'est pas embarrassé par les représentations conscientes que les hommes donnent de leur propre système (à la fois parce que ces représentations viennent de l'histoire, et parce que l'observateur est complètement étranger à la société observée²⁷)

Prémisse 3 (non problématisée) : Il existe une nature humaine autre que biologique, c'est-à-dire des éléments culturels non déterminés historiquement, spontanés²⁸

26. Michel Clouscard, *L'Être et le Code*, *op. cit.*, p. 15 (nous soulignons).

27. Voir « La notion de structure en ethnologie » (Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 309).

28. Sur l'assimilation de l'universel, du naturel et du spontané (qui s'oppose de front à l'idée d'une nature déterminée par l'histoire), voir *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 10 : « il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature. Car ce qui est constant chez tous les hommes échappe nécessairement au domaine

Conclusion : La « pensée sauvage » est commune à toutes les sociétés ; elle est indépendante de l'histoire ; elle est commune parce qu'elle est indépendante de l'histoire.

Si ce schéma est juste, alors la pétition de principe est flagrante. L'anthropologue démontre ce qu'il présuppose déjà dans sa démonstration, à savoir la persistance d'une nature à côté de l'histoire, ou plus exactement le caractère accessoire de l'histoire dans la détermination des structures de la pensée. La troisième prémisse est tout à fait arbitraire, et aurait pu – et dû, d'un point de vue marxiste – être remplacée par celle-ci : la nature est fonction de l'histoire, du travail de l'homme qui la façonne²⁹. Certes, il

des coutumes, des techniques et des institutions par lesquelles les groupes se différencient et s'opposent. [...] Posons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité » (Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1948), Paris, Mouton, 1967).

29. Ce point illustre ce que nous avons suggéré plus haut, quant à l'écart que peut marquer Clouscard par rapport à la lettre des textes de Marx. L'opposition entre nature et travail est davantage marquée chez ce dernier (le travail étant souvent présenté comme la mise en forme d'une matière naturelle), et il n'est pas certain que Marx aurait reconnu une formule comme celle-ci : la nature est fonction de l'histoire – du moins, pas sans réserve. L'écart est néanmoins intéressant, en ce qu'il révèle l'obsession de Clouscard pour ce qu'il nomme l'antéprédictatif, point aveugle, origine mythique d'avant les rapports de production et à laquelle les philosophies contre-révolutionnaires se réfèreraient toutes d'une manière ou d'une autre.

y a des structures permanentes de la pensée... mais uniquement dans les sociétés au sein desquelles le développement des modes de production est arrêté. Cette restriction, décisive, proprement marxiste, fait du raisonnement intégral une tautologie. Lévi-Strauss ne prouverait donc rien. L'érudition qu'il manifeste – très réelle, il ne s'agit bien sûr pas de la contester³⁰ – ne ferait que dissimuler, sinon le vice du raisonnement, du moins le présupposé qui le sous-tend *et qu'aucun fait empirique ne peut venir étayer*. La méfiance envers l'anthropologie évolutionniste, dont Clouscard lui-même reconnaît qu'elle a souvent été pratiquée de manière assez vulgaire, *ne justifie pas pour autant de poser comme évidente la persistance de structures de pensée inconscientes, imperméables à tout développement matériel. Soupçon contre soupçon : l'argument n'est pas sans rappeler la critique qu'a*

30. Signalons la remarque de Wiktor Stoczkowski, qui analyse l'éloge funèbre ambigu de Lévi-Strauss : « *Mythologiques*, ouvrage où cette technicité ardue atteint son apogée, a pourtant été communément loué, même si le seul qualificatif que tous lui réservaient était celui de 'monumental', signe immanquable que les quatre épais tomes de cette somme sont trop volumineux pour être lus, mais suffisamment imposants pour être admirés » (Wiktor Stoczkowski, « L'Anthropologie rédemptrice de Claude Lévi-Strauss », *Études. Revue de culture contemporaine*, n° 41-24, 2010, p. 485.

donnée Hegel de la peur de la vérité chez Kant³¹.

À la critique proprement logique, Clouscard ajoute une critique phénoménologique, plus classique, puisqu'elle emprunte à la tradition hégéliano-marxiste. La transposition que ferait Lévi-Strauss des structures inconscientes (décélées chez les sociétés premières) dans les sociétés historiques relèverait d'un « empirisme naïf³² » :

Autant la structure constitutive du mythe engendre tout de l'être et de la connaissance, autant les éléments de cette structure, rapportés dans la logique de la production et surtout en fin de parcours de cette logique, ne sont plus que des repères hasardeux, qui ont perdu toute efficacité constitutive et qui relèvent même de la contingence, sinon de l'arbitraire³³.

31. Voir l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, § 2 : « Cependant, si la crainte de tomber dans l'erreur introduit une méfiance dans la science, science qui sans ces scrupules se met elle-même à l'œuvre et connaît effectivement, on ne voit pas pourquoi, inversement, on ne doit pas introduire une méfiance à l'égard de cette méfiance, et pourquoi on ne doit pas craindre que cette crainte de se tromper ne soit déjà l'erreur même. En fait, cette crainte présuppose quelque chose, elle présuppose même beaucoup en vérité, et elle fait reposer ses scrupules et ses déductions sur cette base qu'il faudrait d'abord elle-même examiner pour savoir si elle est la vérité. » (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, t. I, p. 66).

32. Michel Clouscard, *Rousseau ou Sartre*, *op. cit.*, p. 231.

33. *Ibid.*

La proximité avec la critique hégélienne de l'empirisme est assez claire³⁴. La phénoménologie, qu'elle soit celle de Rousseau, Hegel ou Marx, consiste précisément à reconstituer « l'ordre de la nécessité », à révéler la réalité tout entière dans son parcours, depuis l'origine jusqu'à l'accomplissement³⁵. La nécessité interne est le critère même de la vérité de la démonstration, qui l'oppose à une simple collection de faits dans laquelle on pourrait toujours soupçonner la main du collectionneur (et avec elle ses idées, ses présupposés). Ce que cherche à souligner Clouscard, c'est que ce qui fonctionne très bien dans les écrits de Lévi-Strauss sur les sociétés premières devient nettement moins convaincant dès qu'on en fait un outil pour penser les sociétés industrialisées. L'analyse structurale ne peut s'appliquer aux sociétés historiques que d'une manière parcellaire, et ne parvient pas à coordonner nécessairement les éléments qu'elle propose. Certes, la critique n'est pas nouvelle en son fond, et Jean Piaget

dressait à peu près le même constat quelques années plus tôt³⁶. Mais précisément, Clouscard préfère au constructivisme de Piaget (avec lequel il partage pourtant des affinités) la référence hégéliano-marxiste. La réactivation de cette critique, datée historiquement, a essentiellement pour fonction de signaler l'insuffisance du structuralisme (sous toutes ses formes) et l'illégitimité de sa prétention à la neutralité, tout en désignant, une nouvelle fois, le structuralisme comme une *régression* considérable de la pensée. Clouscard insiste parce qu'il écrit pour un public habitué aux sérénades structurales ; il sait – et le dit explicitement – qu'il doit faire feu de tout bois contre les adversaires, omniprésents, du matérialisme dialectique³⁷. En effet, cette critique introduit toujours à la mise en cause de l'inadéquation du structuralisme :

C'est que la logique de la production, répétons-le inlassablement, mais chaque fois sur un plan différent, a engendré

34. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1830), trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2012, p. 124 (§ 39). Cf. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 79 : « Dès que l'on représente ce processus d'activité vitale, l'histoire cesse d'être une collection de faits sans vie, comme chez les empiristes, qui sont encore abstraits ».

35. Michel Clouscard, *Le Capitalisme de la séduction*, *op. cit.*, p. 19.

36. Jean Piaget, *Le Structuralisme*, Paris, Puf, « Que sais-je ? », 1968, p. 94-96. Voir aussi, plus proche de nous, Robert Deliége, *Introduction à l'anthropologie structurale*, Paris, Seuil, « Points », 2001, p. 77.

37. Outre Lévi-Strauss, on peut citer Barthes (*Système de la mode*, 1973), ou encore Lacan, mais surtout Louis Althusser (*Lire Le Capital*, 1965, réédité en 1968 et 1973), toujours visé par Clouscard pour son inflexion structuraliste du marxisme, qui annulerait toute la base économique des analyses de Marx.

d'autres déterminations de la réalité et de la connaissance, et que ces déterminations se disposent selon une dialectique de négation de ce que le mythe affirme³⁸.

La critique la plus aboutie est ainsi la critique linguistique du structuralisme, qu'on trouve dans l'introduction de *L'Être et le Code*. C'est sur le terrain même de l'adversaire – le langage – que peut se jouer la défense du matérialisme historique contre le structuralisme, défense renouvelée, dans un langage qui cette fois ne doit plus rien à l'histoire de la critique marxiste.

*La critique linguistique.
La définition de l'histoire
par ses effets sur la signification*

La thèse d'État de Clouscard se veut certes à contretemps (en tant que réactualisation du matérialisme historique contre le structuralisme), mais elle veut aussi être comprise, et saper les fondements des discours adverses sur leur propre terrain. Aussi la relation nature-culture est-elle repensée, reformulée à l'aide des acquis de la linguistique – mais pas celle des structuralistes. C'est Martinet, pour ses récents *Éléments de linguistique générale* (1960), qui

38. Michel Clouscard, *Rousseau ou Sartre*, *op. cit.*, p. 232.

se trouve convoqué en lieu et place de Saussure. La réfutation de Lévi-Strauss, et avec lui de toute l'anthropologie bourgeoise, est condensée en une dizaine de lignes qu'il convient de citer *in extenso* :

Aussi, en aucune manière ne peut-on extrapoler, identifier l'inconscient du primitif et l'inconscient devenu élaboré par l'histoire. [...] Cette identification ne peut se faire qu'en ignorant la loi fondamentale du langage : la double articulation. La première articulation définit des unités signifiantes, signes linguistiques, monèmes, qui donnent le sens, le contenu sémantique, illimités, ouverts. C'est l'histoire qui définit ce premier champ culturel. La deuxième articulation est purement physiologique, mécanique. C'est une science de la nature : fonctionnement des organes qui produisent des sons. [...] Il va de soi que le sens se dit dans et à partir d'un commun système phonologique. Tout signe est matériel. Mais si, à un premier moment, le phonème est le sens, parce que privation d'histoire, répétition organique, l'histoire n'est autre que l'arrachement à la nature, une progressive distanciation du sens et du signe. Ainsi se constitue tout un savoir, comme négation du système phonologique. Et qui est l'histoire : savoir non matériel, système culturel³⁹.

La critique est d'une densité, d'une précision radicales. En insistant sur l'aspect fondamental de

39. Michel Clouscard, *L'Être et le Code*, *op. cit.*, p. 16. Voir encore André Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, « Prisme », 1980, p. 13-15.

la double-articulation, Clouscard fait implicitement référence à l'admiration non critique des structuralistes – à commencer par Lévi-Strauss – pour la phonologie, c'est-à-dire précisément la doctrine qui résout le langage (et le problème de la signification) dans la seule articulation physiologique⁴⁰. On connaît la vulgate saussurienne, dont Lévi-Strauss a eu vent par Jakobson au cours d'une rencontre décisive. Les mots, réduits à de purs sons, n'ont aucun sens intrinsèque : la relation du mot à la chose qu'il désigne est arbitraire. Le sens vient alors de la différence, de l'écart différentiel d'un mot avec tous les autres mots dont il est proche (par le son ou la graphie). Une telle réduction

permet à Lévi-Strauss de définir un certain nombre de structures communes à la pensée humaine, comme à l'organisation sociale, qu'il nomme respectivement « la pensée sauvage » et « les structures élémentaires de la parenté ». La réduction biologique est incompatible avec la pensée d'un devenir historique.

Clouscard, en insistant sur la première articulation du langage, ne fait que rendre à l'histoire (des modes de production, et des institutions sociales qui en découlent) sa faculté de déterminer le contenu de la pensée humaine, et précisément de nier le contenu purement somatique qui lui est tout d'abord attaché. C'est ainsi que la pensée naturelle, sauvage définie par Lévi-Strauss n'est jamais pour lui que l'expression d'un mode de production bloqué, celui de la subsistance élémentaire, définie par la plus faible division du travail, et propre aux sociétés premières. Ce n'est pas *la* nature, mais *une* nature historiquement déterminée (quoique très faiblement). Dans ce cas seulement, l'analyse structurale de Lévi-Strauss peut trouver à s'appliquer. Si l'« équipement physiologique donne le sens du relationnel⁴¹ », c'est que ce relationnel (c'est-à-dire l'organisation sociale, en tant qu'elle est déterminée par le mode de production qui a cours)

40. Voir « L'analyse structurale en anthropologie » : « l'anthropologie et la sociologie n'attendaient de la linguistique que des leçons ; rien ne laissait présager une révélation. La naissance de la phonologie a bouleversé cette situation [l'absence de méthode anthropologique viable]. [...] La phonologie 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 ». La phonologie révélerait aux sciences humaines une méthode scientifique imparable, qui les tirerait définitivement du tâtonnement ancestral. La clé de la méthode, c'est qu'elle déchiffre l'« étage de la pensée inconsciente » ; mais à aucun moment, Lévi-Strauss n'envisagera sérieusement l'idée selon laquelle l'inconscient lui-même n'exprime pas une nature éternelle, mais est susceptible de déterminations historiques, et est donc éminemment variable (Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 39).

41. Michel Clouscard, *L'Être et le Code*, op. cit., p. 17.

est lui-même extrêmement pauvre. Il reflète un état quasi originel, sans sédimentation historique notable⁴². Contre Lévi-Strauss et la réduction structurale, Clouscard prétend que le relationnel peut recevoir son sens d'une *autre* source, ou pour parler dans les termes du matérialisme historique, qu'il peut refléter l'histoire en devenir, stratifiée, contradictoire et de plus en plus riche, des modes de production successifs. Alors, entre le phonème (ou le réseau des phonèmes) et le sens, il n'y a plus reflet, mais « hiatus⁴³ » définitif et qui ne peut aller qu'en s'aggravant.

42. Lévi-Strauss refuse toute compréhension objective de l'historicité d'un peuple. Il relativise et subjectivise cette notion, dans des passages bien connus de *Race et Histoire* : « L'historicité, ou, pour parler exactement, la richesse en événements d'une culture ou d'un processus culturel sont ainsi fonction, non de leurs propriétés intrinsèques, mais de la situation où nous nous trouvons par rapport à eux, du nombre et de la diversité de nos intérêts qui sont gagés sur eux » ; « Chaque fois que nous sommes portés à qualifier une culture humaine d'inerte ou de stationnaire, nous devons donc nous demander si cet immobilisme apparent ne résulte pas de l'ignorance où nous sommes de ses intérêts véritables, conscients ou inconscients, et si, ayant des critères différents des nôtres, cette culture n'est pas, à notre égard, victime de la même illusion » (Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale Deux*, Paris, Plon, 1973, p. 396 et 398). On peut se reporter sur ce point à l'article éclairant de Jean-Christophe Angaut, « Relativisme et anthropologie chez Claude Lévi-Strauss », *Séminaire de DEA sur le relativisme*, Nancy, 2002 (<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00650850/document> ; site consulté le 20 janvier 2014).

43. Michel Clouscard, *L'Être et le Code*, *op. cit.*, p. 16.

Le savoir qui se constitue par l'histoire, et qui n'est que la couche épaisse des reflets successifs de l'histoire matérielle, s'éloigne à ce point de l'équipement physiologique initial qu'on est contraint de le définir comme une « négation⁴⁴ » de ce donné biologique. L'interprétation structurale devient alors un total contre-sens, une aberration. La critique que faisait Clouscard de l'extrapolation anthropologique, à partir de l'étude des sociétés premières, ne peut se comprendre pleinement qu'à partir de ces considérations matérialistes et linguistiques. Lévi-Strauss est classé sans plus de soin parmi les « idéologues du signe⁴⁵ », qui tiennent pour nulle la relation entre l'histoire et la signification. L'histoire matérielle est déterminante : elle engage l'évolution du relationnel, qui va à son tour enrichir, complexifier et finalement nier le sens originel des mots. L'état de la pensée ne peut pas ne pas s'en ressentir. Et c'est précisément au terme (momentané) de cette histoire de la pensée que Clouscard situe, non sans ironie, Lévi-Strauss :

Lévi-Strauss sait la pensée sauvage ; c'est donc une représentation de l'égo transcendantal qui a proposé une trame cognitive qui n'est pas dans le mythe. Mais le Bororo ne pourra pas expliquer l'explication du mythe : il n'a pas les catégories mentales adéquates. Allez

44. *Ibid.*, p. 17.

45. *Ibid.*, p. 33.

lui demander d'expliquer le dogme de l'Immaculée Conception⁴⁶...

L'absence de réciprocité entre Lévi-Strauss et le Bororo n'est pas liée à une infériorité de nature, bien évidemment. Mais les mythologies du professeur, en tant qu'elles sont permises par un entendement produit historiquement, sont inaccessibles à un entendement qui ne peut exprimer qu'un mode de production bloqué. Lévi-Strauss ne révèle pas une nature, mais il la crée : en tant que savoir historiquement constitué, il peut donner une définition toute culturelle de la nature. Mais en s'annulant du processus cognitif – d'après le montage gnoseologique étudié plus haut, selon lequel c'est la réalité elle-même, et non le sujet, qui présente une structure transcendantale – Lévi-Strauss peut poser sans ciller l'identité de la pensée archaïque et de la pensée historique. Et ses lecteurs, en toute bonne foi, agréer (quelles que soient d'ailleurs les raisons de cette approbation, et Clouscard ne manque pas d'en énumérer quelques-unes⁴⁷).

46. Michel Clouscard, *Rousseau ou Sartre*, *op. cit.*, p. 230.

47. « Le savoir ne révèle pas la nature mais la crée. Et selon des motivations qu'un usage pertinent, alors, de la psychanalyse révélerait (nostalgie de la mère, conflit avec le père, réaction libérale devant la raison dialectique, refus de la rationalité, de la société industrielle, etc.) » (Michel Clouscard, *L'Être et le Code*, *op. cit.*, p. 18).

CONCLUSION : L'ART DE REBATTRE LES CARTES

Il fallait donc une triple critique pour mettre en cause la méthode de Lévi-Strauss, pour porter le soupçon contre celui qui avait été « élu premier intellectuel de France (et des Bororos⁴⁸) ». Une critique historique, qui remette l'anthropologue à sa place dans un processus d'escamotage des progrès effectués en philosophie de la conscience – et de leurs implications politiques ; une critique logique et phénoménologique, qui circonscrive l'efficacité explicative de l'anthropologie structurale en l'intégrant à la théorie marxiste du développement de la conscience ; et une critique linguistique, qui sape la référence à Saussure en exploitant le concept de double-articulation d'un point de vue historique et dialectique. Contrairement à ce qu'affirme Lévi-Strauss, la méthode structurale ne peut en aucun cas « contribuer » à la « théorie des superstructures⁴⁹ » de Marx ; poser que la psychologie est faite d'invariants n'est pas seulement une erreur, mais, aux yeux de Clouscard, une faute épistémologique et morale. Lévi-Strauss ne s'inscrit pas contre Sartre, mais contre les acquis du matérialisme historique. Il incarne le « savoir acquis » qui se

48. Michel Clouscard, *Rousseau ou Sartre*, *op. cit.*, p. 234.

49. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 160.

fait, en conscience ou non, « idéologie conservatrice⁵⁰ ».

Mais Lévi-Strauss n'est pas la seule incarnation de cette réaction ; pourquoi alors Clouscard s'attaque-t-il à lui particulièrement ? Certes, les deux hommes partagent la même discipline, et il fallait, pour dresser sa propre anthropologie de la modernité, que Clouscard détruisît les acquis du maître. Néanmoins, une autre raison semble s'imposer. Clouscard perçoit que les intellectuels de gauche entretiennent, avec l'œuvre de Lévi-Strauss, un rapport non critique, voire idolâtre. Quoiqu'il ne le dise jamais explicitement, il semble voir en Lévi-Strauss l'icône d'une forme particulière de gauchisme : celui des élites culturelles. Lire *Tristes Tropiques*, citer les *Mythologiques* fait partie du modèle comportemental de l'intellectuel de gauche proposé dans les années quatre-vingt. Lévi-Strauss jouerait ainsi le même rôle pour ces intellectuels que les cheveux longs, le jean et le rock⁵¹ chez les adolescents en rébellion. L'apparente contestation (de la morale bourgeoise et du corps docile pour le rock, d'un génie inégalement réparti entre les peuples pour l'anthropologie structurale) révèle une secrète et solide

soumission aux principes de l'adversaire (le rythme binaire de la répétition pathologique du temps et du geste d'un côté, de l'autre la négation d'un progrès de l'histoire, couplée à la nostalgie plus ou moins subtile d'un « naturel » perdu). Sans doute Clouscard ne rend-il pas justice à la complexité de Lévi-Strauss en se concentrant exclusivement sur l'aspect réactionnaire de son œuvre. Ce n'est pas ce qu'il cherche. Il s'agit plutôt, pour lui, de mettre en difficulté son statut de référence obligée, et surtout de débusquer, dans la réception de son œuvre, une *façon d'être de gauche* contradictoire et, à terme, dangereuse.

Nous suggérons plus haut que Lévi-Strauss, aux yeux de Clouscard, contribuait à l'effacement des lignes traditionnelles de la politique. Certes, les modalités des différents folklores gauchistes décrits par Clouscard ne sont plus toutes les mêmes trente ans après *Le Capitalisme de la séduction*. Mais la déférence envers Lévi-Strauss demeure. Par ailleurs, les alliances du PCF et du Parti de Gauche avec les mouvances écologistes ; la montée en puissance, à gauche toujours, des thèmes de la décroissance et de la critique du progrès technique (Michéa⁵²) : tout cela témoigne,

50. Michel Clouscard, *L'Être et le Code*, op. cit., p. 23.

51. Michel Clouscard, *Le Capitalisme de la séduction*, op. cit. (voir, principalement, le quatrième chapitre de la première partie, consacré à la comparaison des rythmes du jazz et du rock).

52. Jean-Claude Michéa, *Le Complexe d'Orphée : la gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Climats, 2011. Voir

plus encore qu'à l'époque de Clouscard, d'une hésitation persistante entre un marxisme orthodoxe, un peu vite catalogué comme dogmatique et dépassé, et un dégoût croissant de l'industrialisation et de la technique (dont le rôle moteur dans l'histoire est ignoré). La critique de Clouscard, plus originale et serrée qu'il n'y pouvait paraître, ne nous semble donc pas tout à fait indigne d'intérêt, parce que les enjeux théoriques qui la sous-tendent sont toujours, pour l'essentiel du moins, les nôtres. Nous croyons que l'histoire de la philosophie que propose Clouscard mérite qu'on se l'approprie, parce qu'elle lui a permis d'interroger radicalement la pertinence du corpus lévi-straussien dans le champ de réflexion socialiste – et de répondre par la négative. La critique de Lévi-Strauss est une façon de rebattre les cartes, de disqualifier un allié apparent pour bousculer les typologies traditionnelles et figées

aussi une des références fétiches de Michéa, Christopher Lasch (notamment *Le Seul et vrai paradis : une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques* (1991), Paris, Flammarion, « Champs », 2006).

du progressisme et du conservatisme. Le terrain est glissant, car on sait que c'est également le projet d'un Michéa, voire, si l'on n'est pas trop regardant (euphémisme), d'un Soral⁵³. Tous les deux citent ponctuellement Clouscard, et le sociologue leur est parfois assimilé ; à tort. Il n'y a pas de commune mesure entre leur éclectisme effarant et sa rigueur conceptuelle, qui sert un authentique progressisme, critique et patient. Clouscard mérite d'être lu ou relu – mais à l'écart, alors, de l'éclairage trompeur de ses mauvaises fréquentations posthumes et encombrantes.

53. On sait qu'Alain Soral, un temps éti-queté PCF avant de se tourner vers le Front national, avait préfacé l'édition de 1999 de *Néo-fascisme et idéologie du désir*, au Castor Astral. Clouscard a suffisamment rappelé la divergence totale de leurs idées dans une tribune de *L'Humanité* du 30 mars 2007 : « Aux antipodes de ma pensée » (accessible à l'adresse suivante : <http://www.humanite.fr/node/368670>. Site consulté le 20 juin 2014). L'entreprise de récupération continue par ailleurs avec l'édition récente, chez Kontre-Kulture, de *La Bête sauvage*. Cette captation répétée et écoeurante suffirait à motiver tout éclairage, fût-il modeste, des travaux de Michel Clouscard.

