Combattre
Rousseau à l'UNESCO

Maxine Gayraux
ENS de Lyon – IHRIM

Introduction

« Rousseau, notre maître, notre frère, envers qui nous avons montré tant d'ingratitude, mais à qui chaque page de ce livre aurait pu être dédiée, si l'hommage n'eût pas été indigne de sa grande mémoire[1]*. »*

Alors qu'il écrit les derniers chapitres d'un de ses ouvrages les plus personnels, *Tristes tropiques*, Claude Lévi-Strauss rend ainsi un nouvel hommage, à la fois intime et solennel[2], à l'un des penseurs qui, de son propre aveu, a exercé sur sa vie et son œuvre une remarquable influence. Si pour l'ethnologue et anthropologue à la formation philosophique d'autres auteurs, tels que Marcel Mauss ou Ferdinand de Saussure, ont pu jouer un rôle de taille, Rousseau semble avoir occupé une place à part. La dette de Lévi-Strauss envers Rousseau se déploie en effet de multiples façons, qu'elles aient été ou non explicitées directement par l'ethnologue. En Rousseau, Lévi-Strauss a tout d'abord admiré l'attention pour les faits et la diversité humaine, qui à défaut de se concrétiser par des voyages autour du monde se manifestait dans ses écrits :

> S'il n'a jamais voyagé dans des terres lointaines, sa documentation était aussi complète qu'il était possible à un homme de son temps, et il la vivifiait – à la différence de Voltaire – par une curiosité pleine de sympathie pour les mœurs paysannes et la pensée populaire[3].

1. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 421 (extrait de « Le retour », chapitre « Un petit verre de rhum »).

2. Rousseau est à la fois le maître, le père érigé en fondateur de l'anthropologie comme on va le voir, et le frère, celui avec qui Lévi-Strauss dialogue comme sur un pied d'égalité, mais aussi celui qui rend possible une communauté d'esprits.

3. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, 1955, p. 421.

C'est en ce sens que Lévi-Strauss a pu définir le genevois épris de solitude comme un « homme de terrain [4] », démarche fondatrice à ses yeux pour l'ethnologie et les sciences humaines en général. Méthodologiquement, l'œuvre de Rousseau s'est présentée comme une riche boite à outils cognitifs : ainsi des concepts comme la pitié [5] – utilisée par Lévi-Strauss avant tout dans son sens d'identification [6] – ou l'état de nature [7] dans sa formulation rousseauiste se sont avérés fructueux pour son admirateur anthropologue.

En étudiant les sociétés primitives, Lévi-Strauss se place en effet à double titre sous le patronage de Rousseau : il refuse de se limiter à l'identification la plus culturellement évidente pour se projeter vers le différent, l'inconnu, et cherche à dégager non pas un « état de nature utopique », mais un « modèle théorique [8] » qui puisse nous aider à comprendre voire à réformer les sociétés existantes et notamment celles qui se présentent comme « civilisées ».

D'emblée, l'empreinte rousseauiste dépasse le champ de la méthode pour rejoindre celui de l'éthique. L'emprunt de Lévi-Strauss n'est pas un emprunt purement formel ou conceptuel, au contraire, nous y voyons plutôt un lien plus intime et étroit, qui se situerait dans le partage d'une vision du monde et se définirait plutôt, en termes de mécanisme intellectuel, comme un dialogue tantôt filial, tantôt fraternel.

En retenant de Rousseau son insistance sur l'identification, Lévi-Strauss se place dans une perspective à la fois humaniste et critique de tout anthropocentrisme : l'identification rousseauiste chasse l'homme de son piédestal pétri d'amour-propre en s'étendant jusqu'au « plus autrui de tous les autrui, fût-il un animal [9] », et se présente à la fois comme « vrai principe des sciences humaines et seul fondement possible de la morale », en nous restituant « l'ardeur » de ce « creuset » fondamental où s'unissent « le moi et l'autre, ma société et les autres sociétés [10] ». Cet héritage intellectuel, qui a conduit Lévi-Strauss à laisser à la postérité la figure d'un Rousseau « fondateur des sciences de l'homme », s'est trouvé parachevé par une forme de parrainage spirituel. L'hommage de l'ethnologue au philosophe implique une profonde gratitude, la reconnaissance du « réconfort fraternel [11] » assuré par la survivance de Jean-Jacques Rousseau pour chaque ethnologue, dont le travail se réalise au fond comme des « confessions [12] ». Pour Lévi-Strauss en particulier, cette filiation, personnelle et irréductible – là où les

4. Voir « An Interview with Claude Lévi-Strauss », Marcello Massenzio, *Current Anthropology*, vol. 42, n° 3 (juin 2001), p. 422 : « *We musn't forget that Rousseau was a field man, and this seems decisive for the birth of the human sciences.* »

5. La notion de pitié apparaît pour la première fois dans le Second discours. Elle est ce principe « qui nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables », et qui figure aux côtés de l'amour de soi au fondement d'un premier droit naturel, antérieur à la raison et à la société. Voir J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *in Œuvres complètes* t. III, Gallimard, Paris, 1964, p. 185-186.

6. Voir notamment la conférence cruciale de Lévi-Strauss prononcée à l'occasion des 250 ans de la naissance de Jean-Jacques Rousseau, rapportée dans « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *in Anthropologie structurale deux*, Agora Pocket, Paris, 1985, p. 50-52.

7. Lévi-Strauss l'évoque fréquemment et tâche de le mettre, à sa manière, en application, comme on peut le voir notamment dans *Tristes tropiques*.

8. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 423.

9. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 51.

10. *Ibid.*, p. 55-56.

11. *Ibid.*, p. 47.

12. *Ibid.*, p. 51.

emprunts théoriques peuvent être soumis à la critique – prenait la forme d'un amour partagé pour la nature, la communion entre le moi et le vivant, ou encore d'un goût commun pour la botanique.

On comprend ainsi que l'hommage prononcé par Lévi-Strauss à l'occasion du 250e anniversaire de la naissance de Rousseau puisse apparaître pour de nombreux commentateurs comme l'un des principaux textes de l'ethnologue : plus qu'un hommage, c'est une vision scientifique et personnelle qui s'y déploie. Comme nous allons tâcher de le montrer, Rousseau se trouve invoqué au fondement de l'anthropologie en ce qu'il permet de penser le général humain à partir des diverses manifestations du particulier. C'est dans toute l'œuvre de Lévi-Strauss que l'influence rousseauiste peut apparaître, et s'il ne s'agira pas pour nous de prétendre à l'exhaustivité [13] ni de simplement fournir les preuves d'une filiation assumée, plusieurs textes pourront nous aider à mesurer tant l'ampleur des liens intellectuels et éthiques qui unissent Rousseau et Lévi-Strauss que leur pendant inévitable, à savoir la constitution non pas seulement d'une œuvre marquée par l'ombre d'une autre mais d'une figure particulière, d'un Rousseau propre à Lévi-Strauss. Déterminant pour Lévi-Strauss dans l'élaboration de ses travaux et dans l'appréhension de son rôle d'explorateur des sociétés et des cultures humaines, Rousseau a été déterminé en retour par cet emprunt. En le présentant comme le « plus ethnographe des philosophes [14] », Lévi-Strauss a naturellement privilégié certains aspects de la vie et de l'œuvre du genevois, venus se cristalliser dans une figure particulière. Le Rousseau de Lévi-Strauss ne se réduit pas à Jean-Jacques Rousseau, pas plus qu'il ne l'englobe totalement : il est le produit d'une vision construite, une figure taillée dans un marbre partiellement indéterminé, qui a pour spécificité d'avoir été appréhendé par de nombreux auteurs, postérieurs, antérieurs ou contemporains à Lévi-Strauss. Pour cette raison non exclusive, Lévi-Strauss a pu être critiqué dans son appréhension de Rousseau [15]. En outre et de son propre aveu, il a minimisé une partie pourtant non négligeable de son œuvre : le champ politique [16], pourtant très fréquemment sollicité dans les relectures et appropriations contemporaines de Rousseau, et source comme nous le verrons d'une possible contre-figure rousseauiste vis à vis du Rousseau de Lévi-Strauss [17]. Là encore, une hypothèse possible d'explication de cette minoration pourra se fonder sur la pensée du particulier et du général : en reléguant le politique au second plan, Lévi-Strauss promeut en un sens la généralité

13. On s'en remettra avec profit au travail d'Hervé Curat, qui a recensé dans Lévi-Strauss mot à mot les références de l'anthropologue à Rousseau. *Lévi-Strauss mot à mot. Essai d'idiographie linguistique*, Droz, Genève-Paris, 2007, p. 324 : « Rousseau est certainement la figure iconique la plus importante chez Lévi-Strauss, certainement par le nombre de fois que son nom est invoqué (si l'on met de côté les références bibliographiques à Boas), mais aussi par les longs développements qui lui sont consacrés. »

14. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 421.

15. L'une des critiques les plus célèbres est celle formulée par J. Derrida dans « La violence de la lettre : de Lévi-Strauss à Rousseau » (*in De la grammatologie*), et portant plus spécifiquement sur le chapitre de *Tristes tropiques* intitulé « Leçon d'écriture ».

16. Voir notamment M. Massenzio, « An Interview with Claude Lévi-Strauss », *op. cit.*, p. 422.

17. Il existe de nombreux exemples de lectures politiques de Rousseau, mais on pourra citer en référence le récent ouvrage de Céline Spector, *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Voltaire Foundation, Oxford, 2011. L'auteur procède à une étude de huit théories politiques, parmi les plus centrales du second vingtième siècle, « au prisme » de Rousseau : la référence au genevois y est mobilisée pour déceler les nuances, lignes de force et faiblesses des théories étudiées, qui permettent à leur tour de mettre en lumière les textes rousseauistes. Surtout, l'auteure choisit significativement de n'étudier que des théories «en dialogue », qui se sont placées, du fait de leur ancrage politique, dans une perspective idéologique et agonistique. Lévi-Strauss y est évoqué, mais pour mieux être mis de côté dans la mesure où « son Rousseau » aura été façonné selon une lecture plus singulière que dialogique.

humaine au détriment de la généralité plus restreinte du lien social ou de la patrie, support possible de dangereux exclusivismes.

Reste alors à savoir quelles sont les conséquences de ce parti pris, de ces sélections et de ces hiérarchisations, sur l'appréhension de Rousseau, et ses enjeux dans la lecture lévi-straussienne. D'autre part, se pose aussi, du côté de Lévi-Strauss, la question du choix de Rousseau : au-delà des usages cognitifs et de l'attachement personnel de l'anthropologue au philosophe, le type de recours à Rousseau que manifeste la lecture lévi-straussienne semble aussi s'inscrire dans un champ stratégique. Si Georges Balandier cite Rousseau parmi les précurseurs de l'anthropologie politique, il privilégie la figure de Montesquieu [18], et ne lui confère pas le rôle central perçu par Lévi-Strauss. Que signifie, au sein d'une discipline des sciences humaines en plein épanouissement, de s'en référer à une figure propre, qui se distingue d'emblée d'autres références telles que Diderot, Montesquieu ou dans un autre registre, Marx, référence devenue incontournable dans un contexte de Guerre froide, où la logique des blocs se trouva relayée dans le champ théorique entre libéralisme et marxisme ?

S'il a pu minimiser la dimension politique de l'œuvre du genevois, et s'est lui-même placé en retrait de l'action politique, Lévi-Strauss n'en a pas moins inscrit ses théories et sa discipline dans des enjeux de pouvoir. Artisan de la première déclaration de l'UNESCO sur la race (1950), Lévi-Strauss occupa un temps le poste de secrétaire général du CISS (Conseil international des sciences sociales). Si ses relations avec l'UNESCO n'ont pas toujours été idéales, les thèmes fondateurs de l'organisation entraient bien en résonance avec certains de ses principaux combats, notamment la défense de l'idée d'unité de l'espèce humaine et de reconnaissance de la diversité culturelle. Or dans le volet théorique de ces combats, la référence rousseauiste a joué un rôle de taille. Plus largement, Lévi-Strauss a confié à sa discipline, l'anthropologie, une mission morale et réformatrice : contre l'humanisme arrogant responsable des principaux maux de la civilisation occidentale, il s'agissait de promouvoir un humanisme ouvert sur autrui et respectueux de la diversité mais aussi de la nature. Inévitablement, l'anthropologue inscrivait ce faisant sa démarche théorique dans une ambition pratique et même politique, qui le différenciait aussi de ses pairs, suggérant une autre forme d'usage stratégique de Rousseau visant à en faire une forme de caution morale pour l'anthropologie, et que nous allons interroger plus avant.

Si le Rousseau anthropologue forgé par Lévi-Strauss s'appuie principalement et légitimement sur la pensée morale du genevois, sa pensée politique, pourtant cruciale et source de tensions avec sa pensée éthique de l'homme, s'en trouve minorée. Au-delà de cette articulation, c'est dans une filiation indissociablement romantique et humaniste que les deux auteurs se situent, grille de lecture qui a pour avantage d'être plus transversale et équilibrée. Personnelle, la lecture lévi-straussienne de Rousseau ne s'ancre pas moins dans un champ stratégique, qui tend à en faire une forme d'appropriation

18. G. Balandier, *Anthropologie politique*, PUF, Paris, 1987 : « Montesquieu, quand il élabore la notion de despotisme oriental (suggérant un type idéal au sens de Max Weber), quand il classe à part les sociétés qu'elle définit et met en évidence des traditions politiques différentes de celles de l'Europe, se situe parmi les premiers fondateurs de l'anthropologie politique » (p. 7), quant à Rousseau, « sa contribution n'a pas toujours été correctement évaluée par les spécialistes de la sociologie et de l'anthropologie politiques », alors qu'elle ne se réduit « au contrat hypothétique par lequel le genre humain sort de l'état 'primitif' » (p. 11).

indissociablement théorique et politique, si l'on veut bien comprendre ce terme dans son ambition à la fois combattive et réformatrice.

Au fil de ce chapitre, nous allons essayer de montrer en quoi le lien qui unit Lévi-Strauss à Rousseau peut se définir non pas simplement comme un emprunt, mais plutôt comme un dialogue mené au sein d'une communauté d'esprit. Le lien est à la fois filiation et dialogue fraternel, mais il prend aussi comme nous le verrons un tour stratégique, dans la dimension institutionnelle de la lecture lévi-straussienne qui a mobilisé la voix de Rousseau dans un contexte et une actualité nouveaux. En ce sens, le Rousseau précurseur se fait caution morale et stratégique, au service des luttes et combats menés par l'anthropologie lévi-straussienne dans le sens d'un nouvel humanisme. Théoriquement, cette généalogie place Rousseau en tant que précurseur de la démarche centrale de l'anthropologie, pensée du général à partir du particulier.

1 « Rousseau notre père, Rousseau notre frère » : la caution théorique et morale apportée à l'anthropologue par le philosophe

Si la position de Lévi-Strauss sur Rousseau a évolué au cours de sa vie, et s'est enracinée dans une fascination de jeunesse pour la force de son écriture [19], l'ethnologue a beaucoup emprunté au philosophe et écrit sur lui, forgeant aussi une figure particulière de Rousseau. En présentant dans ses principaux aspects l'empreinte rousseauiste qui marque l'œuvre de Lévi-Strauss, on pourra dans le même temps mettre en avant le Rousseau ainsi façonné.

S'il « n'est plus possible aujourd'hui de méconnaitre le rôle qu'a joué le philosophe pour l'ensemble de la théorie lévi-straussienne [20] », c'est dans une dimension indissociablement méthodologique et éthique que cette influence se manifeste au mieux. Comme suggéré plus haut, le principe d'identification en témoigne. Lévi-Strauss emprunte ici à Rousseau l'un de ses concepts les plus célèbres et centraux, la pitié, définie par le genevois comme un « sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui « nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir [21] », et qui sera « d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant [22] ». Principe central de l'œuvre de Rousseau jugé par Lévi-Strauss crucial au développement des sciences humaines [23], l'identifi-

19. « *My position on Rousseau has evolved over the years. As an adolescent I was essentially interested in Rousseau's writing style – the way he expressed himself was always very attractive to me because of his ability to say very concisely what today we can express only with very complicated circumlocutions.* » (Propos recueillis par M. Massenzio, « An Interview with Claude Lévi-Strauss », *op. cit.*, p. 423.)

20. Pour emprunter la formule d'Axel Honneth dans son essai intitulé « Un Rousseau structuraliste (sur l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss) », *in Ce que social veut dire*, Gallimard, 2013, p. 468. Nous allons revenir plus précisément sur la lecture d'Honneth.

21. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *in OC III*, *op. cit.*, p. 156.

22. *Ibid.*, p. 155.

23. Lévi-Strauss y fait aussi allusion dans *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, p. 53 : « Cette identification primitive, où Rousseau a vu profondément la condition solitaire de toute pensée et de toute société. »

cation telle qu'abordée par l'ethnologue se déploie selon deux pans distincts mais étroitement reliés :

> La pensée de Rousseau s'épanouit donc à partir d'un double principe : celui de l'identification à autrui, et même au plus 'autrui' de tous les autrui, fût-il un animal ; et celui du refus d'identification à soi-même, c'est-à-dire le refus de tout ce qui peut rendre le moi « acceptable [24] ».

C'est aux différents écrits autobiographiques du genevois, sur lesquels nous reviendrons plus loin, que le second aspect de l'identification renvoie, principalement les *Confessions* et les *Rêveries du promeneur solitaire*. Or pour l'ethnologue, ce double travail est situé au cœur de la démarche ethnologique : l'ethnologue écrit en effet des confessions, à la fois en son nom et

> au nom de sa société qui, par l'office de l'ethnologue son émissaire, se choisit d'autres sociétés [...] pour vérifier à quel point elle est elle-même « inacceptable » : non point forme privilégiée, mais l'une de ces sociétés « autres » qui se sont succédé au cours des millénaires, ou dont la précaire diversité atteste encore que, dans son être collectif aussi, l'homme doit se connaître comme un « il » avant d'oser prétendre qu'il est un « moi [25] ».

La démarche rousseauiste offre ainsi en premier lieu à l'ethnologue une sorte de miroir, un cadre à la fois méthodologique et humain, où il décide de déployer au profit d'autres sociétés que la sienne, « choisies parmi les plus lointaines et les plus différentes », sa « patience » et sa « dévotion [26] ».

Pour autant, la valeur méthodologique et morale de l'identification n'implique pas un abandon pur et simple de la société d'origine. L'identification nous invite avant tout à décentrer un regard souvent trop fixé sur soi et son semblable, elle est ce qui permet d'affirmer en écrivant :

> Ô Homme, de quelque Contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute ; voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les Livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais [27].

Ce faisant, elle confère à l'ethnologie et à l'anthropologie une vocation profondément morale, dans la détermination de laquelle Rousseau aurait joué un rôle fondamental : elle permet de se projeter vers autrui, derrière les déterminations clivantes issues de

24. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 51.
25. *Ibid.*, p. 52.
26. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 413.
27. J.-J. Rousseau, *Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *in OC III*, *op. cit.*, p. 133.

« l'amour-propre [28] des politiques et des philosophes [29] », après avoir été au temps de Rousseau le fait des théologiens et des philosophes.

Si l'identification porte à s'intéresser aux sociétés primitives extrêmement distantes culturellement du lieu institutionnel de Lévi-Strauss, ces dernières ont aussi une fonction épistémologique et morale pour l'enquête ethnologique visant à dégager les principes fondamentaux de toutes les sociétés humaines [30]. Cette démarche, qui implique de se donner une nouvelle forme d'état de nature, est explicitée dans le chapitre de *Tristes tropiques* « Un petit verre de rhum », où Lévi-Strauss cite une remarque de la préface du *Second discours* [31]. Il s'agit d'un double mouvement, à la fois d'affranchissement de notre société dans la découverte des sociétés lointaines, et d'utilisation de ces nouvelles connaissances pour dégager des « principes de la vie sociale [32] ». Ni Rousseau ni Lévi-Strauss ne versent dans une idéalisation de la nature : ils cherchent à connaître l'homme derrière les déterminations historiques et les corruptions de la civilisation, à la différence – notable – près que chez Lévi-Strauss l'élaboration de l'état de nature s'est fondée sur une enquête de terrain empirique, et non sur la base indirecte d'ouvrages. On trouve dans l'*Émile* la formulation d'un principe méthodologique reposant sur la notion de nature, qui aurait pu être présenté par Lévi-Strauss lui-même, et qui renforce l'idée d'un dialogue entre les deux auteurs :

> Après avoir comparé tout autant de rangs et de peuples que j'en ai pu voir dans une vie passée à les observer, j'ai retranché comme artificiel ce qui était d'un peuple et non pas d'un autre, et n'ai regardé comme appartenant incontestablement à l'homme que ce qui était commun à tous, à quelque âge, dans quelque rang, et dans quelque nation que ce fut [33].

C'est sous un tel patronage, explicitement ou non, que Lévi-Strauss se place dans son étude des hommes et de l'homme. Ainsi dans son étude des Nambikwara, peuple indigène du Mato Grosso, abordés comme « structure sociale élémentaire », Lévi-

28. L'amour propre est chez Rousseau une disposition construite par opposition à l'amour de soi. Il est factice, né de la société, et convainc l'individu de s'affirmer supérieur à autrui. Il est ainsi source de divisions sociales et de fausses valeurs, appuyées notamment sur une importance exacerbée accordée à l'opinion. C'est de l'amour propre que naissent les mauvaises passions, et notamment l'orgueil. Note établie à partir de R. Trousson et S. Eigeldinger (éd.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 32 (entrée « Amour de soi / Amour propre », par J. Voisine).

29. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 56. Cette mise en parallèle des politiques et des philosophes mérite qu'on s'y arrête, car elle substitue, au regard de l'amour-propre, la référence aux politiques à la référence aux théologiens, qui constituaient avec la philosophie moderne la cible principale de Rousseau dans sa dénonciation de l'amour-propre : « Ces deux corps, tous les deux impérieux, tous deux intolérants, étaient par conséquent incompatibles, puisque le système fondamental de l'un et de l'autre était de régner despotiquement. » (J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, *in Œuvres complètes*, t. I, Gallimard, Paris, 1959, p. 891.) Or lorsque Lévi-Strauss écrit, ce ne sont plus tant les théologiens que les politiques qui incarnent l'amour-propre et ses divisions, évolution qui peut d'emblée nous mettre sur la piste du rejet lévi-straussien du champ politique.

30. Pour le dire avec Philippe Descola explicitant la démarche de Lévi-Strauss : « L'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité* aurait pressenti la méthode de cette science encore à naitre [l'ethnologie moderne] par sa prescription d'observer les différences entre les hommes pour mieux découvrir leurs propriétés communes. » (Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005, p. 109.)

31. L'état de nature doit nous permettre de « démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme et à bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions pour bien juger de notre état présent ». Voir *Tristes tropiques, op. cit.*, p. 423.

32. *Ibid.*, p. 424.

33. J.-J. Rousseau, *OC IV*, *op. cit.*, p. 550.

Strauss dégage une sorte de loi du pouvoir en général : le consentement en serait à la fois « l'origine et la limite [34] ». En s'opposant notamment à une conception du pouvoir renouvelée par la psychanalyse, selon laquelle le chef trouverait son appui dans un « Père symbolique », Lévi-Strauss met de nouveau Rousseau sur le devant de la scène, plus précisément sa pensée du vivre-ensemble et du contrat social. S'il n'abordait pas en pensant une volonté générale le phénomène de soumission au chef, mais celui de la renonciation par les individus à leur autonomie propre, il a bien fait preuve, avec certains de ses contemporains, d'une « intuition sociologique profonde » quand il a compris la primauté des attitudes de contrat et de consentement [35]. Il ne disposait pas du même savoir empirique que Lévi-Strauss, mais a « admirablement vu qu'un acte d'unanimité est la condition théorique de l'existence d'une société [36] ». En un sens, Lévi-Strauss et l'ethnologie sont venus renforcer deux siècles plus tard les thèses rousseauistes, en les nourrissant d'exemples inédits. Lévi-Strauss s'inscrit dans la filiation de Rousseau, tout en lui répondant par l'apport de nouvelles ressources, sur le mode d'un dialogue empirique.

Lévi-Strauss peut ainsi affirmer une sorte de reconnaissance scientifique envers celui qui l'a tant guidé, et qui apparaît en ce sens comme un père spirituel. Car même sans s'y référer explicitement, Lévi-Strauss semble porté par le philosophe, dans toute la démarche anthropologique consistant à partir de l'études de cas précis pour dégager des « structures » à la fois descriptives et explicatives, propres à l'homme en général [37]. Une des hypothèses principales de l'anthropologie structurale repose en effet sur la possibilité de déceler dans « l'activité inconsciente de l'esprit » des formes, « fondamentalement les mêmes pour tous les esprits », pour se doter ainsi d'un principe d'interprétation général des productions de l'esprit humain [38]. Or dans cette quête de principes partagés par l'humanité, on retrouve une inspiration morale rousseauiste : comme dans l'identification, il s'agit de dépasser les limites du familier pour viser une forme de réunification, des hommes mais aussi des hommes dans la nature [39]. Un passage du *Regard éloigné* [40] est à cet égard éloquent : dans ses « justifications pratiques », le structuralisme, qui va à la rencontre des cultures primitives, nous pousse à reconnaître la « secrète harmonie » qui nous unit au monde, et « nous apprenons ainsi à mieux aimer et à mieux respecter la nature et les êtres vivants qui la peuplent ».

34. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 336.

35. *Ibid.*, p. 337.

36. Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Les Belles Lettres, Paris, 2010, « Horloges et machines à vapeur », p. 37.

37. Cette méthode d'anthropologie infuse l'œuvre de Lévi-Strauss mais est particulièrement bien explicitée dans la préface du *Cru et du cuit*, premier tome des *Mythologiques* : « Au moyen d'un petit nombre de mythes empruntés à des sociétés indigènes qui nous serviront de laboratoire, nous allons effectuer une expérience dont, en cas de succès, la portée sera générale, puisque nous attendons d'elle qu'elle démontre l'existence d'une logique des qualités sensibles, qu'elle retrace ses démarches, et qu'elle manifeste ses lois. » (*Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964, p. 9.)

38. Voir le chapitre premier de l'*Anthropologie structurale*.

39. Sur le rôle de Rousseau dans la formulation de l'éthique lévi-straussienne, voir notamment l'article de Mark Hunyadi, « L'éthique dans le structuralisme de Claude Lévi-Strauss », *Revue de métaphysique et de morale*, 93^{e} année (n° 4), octobre-décembre 1988, pp. 529-553.

40. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983.

Ailleurs, Lévi-Strauss évoque aussi une harmonie entre le cerveau et la nature, harmonie d'ordre physique qui replace l'homme dans son intégration à l'univers [41].

En développant sa connaissance des hommes, dans leur unité et leur diversité, Lévi-Strauss met donc en avant un Rousseau profondément éthique et humaniste, soucieux de retrouver l'homme en chacun, derrière les déterminations historiques et culturelles souvent sources de séparations et de tensions : on touche là au cœur de la démarche anthropologique, consistant à retrouver le général dans les particuliers. Cette démarche prend chez Lévi-Strauss une coloration morale et même combative : il s'agit de retrouver le Rousseau qui seul a su s'insurger contre « l'égoïsme » d'un humanisme corrompu pour s'être fondé sur le « mythe de la dignité exclusive de la nature humaine », ouvrant ainsi un « cycle maudit » : « la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer, au profit de minorités toujours plus restreintes, le privilège d'un humanisme, corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion [42] ». La perspective générale implique de refuser la transformation insidieuse du particulier en norme. Comme l'a bien montré Michèle Duchet, Rousseau se distingue des anthropologies philosophiques de son temps, et notamment de Buffon, en refusant d'ordonner la diversité humaine « autour de l'image de l'Européen civilisé [43] ». Il s'agit avec Rousseau, puis avec Lévi-Strauss, de revenir vers le général en tant qu'homme, et non vers la généralité usurpée par l'homme européen.

Dans cette dénonciation de l'amour-propre, concept phare de la critique anthropologique rousseauiste, on entend comme évoqué l'appel de Rousseau à la pitié, mais aussi, au-delà de la référence lévi-straussienne explicite, la critique rousseauiste des « philosophes [44] » ou autres orgueilleux tels que les théologiens querelleurs, qui en voulant se distinguer les uns des autres par des révélations singulières « ne font que dégrader Dieu en lui donnant des passions humaines », et par là-même rendent l'homme « orgueilleux, intolérant, cruel », « au lieu d'établir la paix sur la terre ils y portent le fer et le feu [45] ». C'est un message de paix que Rousseau cherche à faire entendre dans ses écrits, et que Lévi-Strauss a entendu et fait raisonner dans les siens, en cherchant à rassembler les différentes cultures là où son prédécesseur, homme de son siècle, avait surtout insisté sur les différences de religion et d'opinion :

> À l'égard des objections sur les sectes particulières dans lesquelles l'univers est divisé, que ne puis-je leur donner assez de force pour rendre chacun moins entêté de la sienne et moins ennemi des autres ; pour porter chaque homme à l'indulgence, à la douceur, par cette considération si frappante et si naturelle ; que, s'il fût né dans un autre pays, dans une autre secte,

41. Par exemple, dans son interview donnée à Jean José Marchand : « Le cerveau est un organe de la vie, et la vie est une partie de l'univers », *Interview par Jean José Marchand*, Paris, Éditions Montparnasse, 1972 (INA).

42. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 53.

43. Michèle Duchet, « L'anthropologie de Rousseau », *in Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris, 1995, p. 336.

44. « L'orgueilleux despotisme de la philosophie moderne » étant dénoncé dans *Rousseau juge de Jean-Jacques* pour avoir « porté l'égoïsme de l'amour-propre à son dernier terme ». J.-J. Rousseau, *OC I*, *op. cit.*, p. 890.

45. J.-J. Rousseau, *La Profession de foi du vicaire savoyard*, *in OC IV*, *op. cit.*, p. 607.

> il prendrait infailliblement pour l'erreur ce qu'il prend pour la vérité, et pour la vérité ce qu'il prend pour l'erreur [46] !

Là encore, une dimension filiale et dialogique apparaît : Lévi-Strauss s'inscrit dans les combats de Rousseau, mais en leur donnant une formulation inédite, adaptée à son époque.

Mais au-delà de ce vœu partagé par l'anthropologie de Lévi-Strauss et la philosophie de Rousseau, une dimension clef tant de la théorie rousseauiste que de l'existence humaine collective resurgit : chez Rousseau, la pensée de l'homme, qui permet de formuler des vœux moraux de tolérance et de la paix, tout autant que des principes épistémologiques d'anthropologie, est indissociable de son pendant politique, la pensée du citoyen. « Toute société partielle, quand elle est étroite et bien unie, s'aliène de la grande. Tout patriote est dur aux étrangers ; ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux [47] », nous dit Rousseau : une telle réalité politique ne détruit pas son humanisme moral, mais forge un patriotisme et un exclusivisme politique participant au développement des sociétés, et avec lesquels toute pensée morale doit composer. Pourtant, cette dimension semble absente chez le Rousseau de Lévi-Strauss. Or cette absence peut amoindrir la reconnaissance des difficultés qu'il peut y avoir à surmonter, dans la pratique et non plus seulement en théorie, les différences qui nous séparent d'autrui, et que l'anthropologie, au même titre que la pensée politique, ne saurait ignorer. Surtout, cette dimension engage avec elle la possibilité d'une contre-figure rousseauiste, a priori incompatible avec celle de Lévi-Strauss et questionnant par là-même la lecture et l'usage du philosophe par l'anthropologue.

2 Le Rousseau politique ou le drame de la scission entre l'homme et le citoyen : l'opposition entre deux niveaux de généralité ou les raisons d'un abandon partiel du politique

Si l'opposition rousseauiste entre homme et citoyen est avant tout théorique, elle a le mérite de rendre possible une pensée du rapport à autrui dans toute sa complexité. À la figure humaniste mise en avant par Lévi-Strauss, qui insiste sur la capacité humaine et morale à s'identifier à autrui quel qu'il soit, va répondre une contre-figure rousseauiste, politique et patriote, insistant sur le lien social qui rapproche les citoyens à l'inévitable détriment du reste de l'humanité. Le principe d'identification lui-même porte la trace de cette tension du rapport à l'autre : étendue à l'humanité, l'identification s'avère peu efficace et souffre de l'abstraction de ce qui apparaît plus comme une vague notion que comme réalité concrète, dès lors, « il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité. Or comme ce penchant en nous ne peut être utile qu'à ceux avec qui nous avons à vivre, il est bon que l'humanité concentrée entre les concitoyens, prenne une nouvelle force par l'habitude de se voir, et par l'intérêt commun qui les réunit [48] ». Ainsi c'est à l'échelle politique de la patrie, société fermée qui unit des concitoyens au détriment

46. *Ibid.*, p. 984 (*Lettre à Christophe de Beaumont*).
47. *Ibid.*, p. 249 (*Émile ou De l'éducation*).
48. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *in OC III*, *op. cit.*, p. 254-255. Voir aussi p. 254 : « Il semble que l'humanité s'évapore et s'affaiblisse en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d'un peuple européen. »

du reste de l'humanité, que le principe d'identification tant loué par Lévi-Strauss s'avère pleinement effectif. Or si « la pitié appliquée à l'espèce humaine en général » ou « humanité [49] » permettait un discours moral et universaliste, la pitié restreinte sert un but politique de consolidation du lien social. La première renvoie à une société ouverte, d'abord humaine, la seconde à une société fermée. En un sens et comme nous allons le suggérer, il s'agit de deux généralités différentes, qui entrent facilement en tension : la généralité de la volonté générale, celle qui permet le vivre ensemble en société, et la généralité, plus large mais aussi plus lâche, de l'homme et de l'humanité.

Cette dynamique affective prend dans le *Contrat social* la forme d'une opposition entre la religion civile, qui doit renforcer le lien social entre citoyens, et la religion des Chrétiens de l'Évangile [50]. Significativement, cette dernière, « la religion de l'homme » est présentée comme « la plus parfaite en un sens purement moral [51] », mais incapable de prendre forme dans la réalité et d'y durer : « N'ayant nulle relation particulière avec le corps politique, [elle] laisse aux lois la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre, et par là un des plus grands soutiens de la société reste sans effet dans l'état [52]. » À l'inverse, la religion civile ou religion du citoyen est « une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle [53] ». Sans revenir sur les nombreux débats suscités par cet ultime chapitre du *Contrat social*, il nous importe néanmoins de préciser en quoi cette profession de foi civile, point nodal de la pensée politique rousseauiste, a pu donner lieu à l'élaboration d'un Rousseau qui semble diamétralement opposé à celui de Lévi-Strauss. Dans la perspective de la religion civile, qui bannit l'intolérance, le souverain se voit conférer le droit de bannir « comme insociable » quiconque ne croit pas les dogmes de la religion civile. Plus encore, il peut punir de mort celui qui a reconnu ces dogmes mais finit pourtant par les bafouer. Même s'il s'agit par là de conférer une sacralité à l'engagement des citoyens pour renforcer la seule force des conventions, et de répondre au lien intrinsèque qui unit morale, et donc respect des engagements, et religion, Rousseau aurait ici franchi pour certains une limite et apporté des germes d'intolérance. On retrouve notamment cette critique alarmée chez Robert Dérathé : loin du respect d'autrui et des différences, l'État de droit reçoit « le droit et le devoir de pénétrer dans les consciences pour procéder à une inspection qui, à mon sens, ressemble terriblement à une Inquisition [54] ».

Il ne s'agit pas ici d'opposer stérilement deux interprétations de la philosophie de Rousseau – le point de vue de Dérathé pouvant tout à fait être discuté – mais de souligner combien le Rousseau politique, relégué au second plan par Lévi-Strauss, peut pourtant être la source de principes qui entrent en tension si ce n'est en contra-

49. *Ibid.*, p. 155 (*Second discours*).

50. Pour Rousseau, parler du christianisme de l'Évangile renvoie à une forme de religion épurée, pas encore corrompue par les querelles et les dogmes historiques qui ont souillé le catholicisme romain.

51. Dans cette religion sublime « les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort » (*ibid.*, p. 465).

52. *Id.*

53. *Ibid.*, p. 468.

54. Robert Dérathé, « La religion civile chez Jean-Jacques Rousseau », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXV, 1963, p. 167.

diction avec ceux que l'ethnologue a retenus. En ce sens, on voit que la lecture lévi-straussienne ne se contente pas d'emprunter des concepts, mais engage avec elle une interprétation partiale et intègre une pensée dans le déploiement d'une autre. Plus encore, le fait que Lévi-Strauss s'inscrive dans une telle lecture – on peut parler d'instrumentalisation, de butinage plus philosophique que philologique – permet de mieux cerner ses liens avec Rousseau, situés dans un champ au mépris d'un autre : en mettant de côté la politique, Lévi-Strauss met de côté le point de vue général de la patrie, qui peut se muer trop facilement en une logique de distinction et d'exclusivisme.

Néanmoins, le projet humaniste et moral même de Lévi-Strauss peut être en conséquence questionné. La perspective politique a en effet pour atout de questionner d'emblée la possibilité d'application des différents principes qui caractérisent d'abord en théorie le rapport à autrui. Si le mouvement de connaissance de l'autre porté par l'ethnologie reste en tant que tel louable et puissant, la dimension réformatrice mise en avant dans le même temps par Lévi-Strauss peut en revanche être interrogée. La profonde charge morale de l'anthropologie lévi-straussienne se traduit en effet par la suggestion d'une valeur pratique des « principes de la vie sociale » présentés plus haut : une fois dégagés, il est en effet souhaitable de les « appliquer à la réforme de nos propres mœurs », souligne Lévi-Strauss, qui nous propose aussi « d'assimiler les leçons » de l'expérience de « la plus pauvre tribu » où l'ethnologie a fait refléter une « image confirmée » de nous-mêmes [55]. Mais là où Rousseau s'est efforcé – au-delà des débats interprétatifs – de proposer des solutions politiques au vivre ensemble (le *Contrat social* notamment tâche de formuler les conditions de possibilité d'un gouvernement légitime), Lévi-Strauss apparaît comme un penseur en retrait vis-à-vis du politique [56].

S'il a pu s'intéresser comme on l'a vu aux structures de pouvoir et aux notions de consentement et d'unanimité, reliées par ailleurs à la pensée politique rousseauiste, il semble avoir achoppé dans la recherche pratique d'une société simple et apte à faire office d'état principiel. On le voit dans *Tristes tropiques*, à propos des Nambikwara :

> J'étais allé jusqu'au bout du monde à la recherche de ce que Rousseau appelle les « progrès presque insensibles des commencements ». [...] Plus heureux que lui, je croyais l'avoir découvert dans une société agonisante, mais dont il était inutile de me demander si elle représentait ou non un vestige : traditionnelle ou dégénérée, elle me mettait tout de même en présence d'une des formes d'organisation sociale et politique les plus pauvres qu'il soit possible de concevoir. [...] Il suffisait de considérer l'expérience sociologique qui se déroulait sous mes yeux. Mais c'était elle qui se déro-

55. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 424. Lévi-Strauss explique aussi que l'ethnologie, en dégageant les principes communs des sociétés humaines, « aide à constituer un type qu'aucune ne reproduit fidèlement, mais qui précise la direction où l'investigation doit s'orienter » (p. 422).

56. Sur ce point voir notamment les analyses de T. M. Lurhmann dans « Our master, Our brother : Lévi-Strauss's debt to Rousseau », *Cultural Anthropology*, vol. 5 (n 4), novembre 1990, p. 396-413, p. 402 : « *While Rousseau actively constructed a political ideal and an educational program, Levi-Strauss retreats. He writes, admittedly, in a different political world than that of prerevolutionary France. He is strikingly apolitical nonetheless.* »

> bait. J'avais cherché une société réduite à sa plus simple expression. Celle des Nambikwara l'était au point que j'y trouvai seulement des hommes [57].

On se souviendra ici avec profit des analyses de Michèle Duchet : « Avec Rousseau commence le grand vertige des origines, qui reste un des thèmes de méditation de l'anthropologie moderne [58]. » Ce dont Lévi-Strauss semble faire état ici, c'est des limites de son apport empirique à la philosophie de Rousseau : au niveau des origines, on tend à se confronter à cet état de nature plus hypothétique qu'historique, à faire face au vertige d'une impossibilité.

En outre, l'intérêt apporté au consentement comme origine du pouvoir ne se mue pas en intérêt pour le gouvernement en tant que tel, ce sont avant tout les principes psychologiques individuels ayant trait au pouvoir qui intéressent l'ethnologue : le désir partagé de se constituer comme groupe d'une part, et le fait d'autre part que dans « tout groupe humain » on trouve des hommes qui acceptent la charge du pouvoir car ils aiment « le prestige pour lui-même, se sentent attirés par les responsabilités [59] ». Il s'agit de s'intéresser à la généralité, mais à la généralité humaine des mécanismes psychologiques, et non de la constitution d'un vivre-ensemble restreint. Si cette approche du pouvoir a ses mérites propres et s'inscrit dans une démarche spécifiquement ethnologique, elle limite la portée pratique un temps souhaitée pour les principes mis en lumière. Or l'association d'une perspective humaniste et morale à un regard politique et attentif au lien social, qu'on retrouve chez Rousseau, permet, comme on l'a vu autour de la notion d'identification, de penser plus avant le passage de la théorie à la pratique [60].

La place restreinte occupée par le Rousseau politique dans la vision lévi-straussienne s'avère problématique de façon plus frappante encore dans la critique de l'écriture, l'analyse devant sur ce point beaucoup à Jacques Derrida. Pour Lévi-Strauss et à rebours d'une approche répandue dans les sciences humaines, l'écriture a pour fonction première de « faciliter l'asservissement » politique, avant la même la fixation des connaissances et l'apport de satisfactions intellectuelles [61]. La démonstration pratique des effets de l'écriture dans le récit du voyage chez les Nambikwara [62] trouve dans les *Entretiens* une formulation théorique : « Quand nous regardons quels ont été les premiers usages de l'écriture, il semble bien que ces usages aient été d'abord ceux

57. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 339.

58. M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, *op. cit.*, p. 338. Duchet renvoie par ailleurs en note à un extrait de *Tristes tropiques*.

59. *Ibid.*, p. 338. L'existence de ces hommes faisant partie de ces « matériaux psychologiques bruts au moyen desquels toute société s'édifie ».

60. Un autre exemple serait celui de la paix universelle et perpétuelle, question phare du XVIII[e] qui ne manqua pas d'intéresser Rousseau : ainsi dans ses *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre* Rousseau loue la paix perpétuelle comme le « projet le plus digne d'occuper un homme de bien », mais reconnaît « l'évidente impossibilité » du succès pratique d'une telle entreprise qui mettrait fin à l'état de nature entre les nations. Voir J.-J. Rousseau, *OC III*, *op. cit.*, p. 591 et 564 : « Chacun de nous étant dans l'état civil avec ses concitoyens et dans l'état de nature avec tout le reste du monde, nous n'avons prévenu les guerres particulières que pour en allumer de générales, qui sont mille fois plus terribles, et [qu'] en nous unissant à quelques hommes, nous devenons réellement les ennemis du genre humain. »

61. Voir Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, « Leçon d'écriture », *op. cit.*, p. 318.

62. Dans le chapitre de *Tristes tropiques* (Nambikwara), « Leçon d'écriture », Lévi-Strauss raconte comment le chef Nambikwara, lors d'une cérémonie d'échanges de présents entre tribus, témoigna à la fois de perspicacité et d'habileté en se montrant auprès des siens usant, comme l'ethnologue, de l'écriture, en sachant que cela pourrait renforcer son autorité.

du pouvoir : inventaires, catalogues, recensements, lois et mandements. » Plus loin : « L'écriture elle-même ne nous paraît associée de façon permanente, dans ses origines, qu'à des sociétés qui sont fondées sur l'exploitation de l'homme par l'homme [63]. » Le jugement lévi-straussien s'avère donc sans appel eu égard à l'écriture. Or pour certains, au premier rang desquels Derrida, l'héritage rousseauiste relève ici d'une revendication problématique. En dépit du discours souvent critique de Rousseau sur la science et le savoir livresque, l'association de l'écriture au pouvoir, et notamment à la loi comprise comme instrument d'oppression [64], revient à écarter l'appréciation rousseauiste largement positive de la loi. La critique de Derrida est complexe, mais nous permet ici de résumer ce problème. Pour Lévi-Strauss,

> le pouvoir politique ne peut être que détenteur d'une puissance injuste. Thèse classique et cohérente, mais ici avancée comme allant de soi, sans que le moindre dialogue critique soit amorcé avec les tenants de l'autre thèse, selon laquelle la généralité de la loi est au contraire la condition de la liberté dans la cité. Aucun dialogue par exemple avec Rousseau qui eût sans doute frémi de voir se réclamer de lui un disciple définissant ainsi la loi [65].

On peut compléter ces propos par quelques remarques de Rousseau lui-même sur la loi. Loin d'être un instrument d'oppression, la loi est la « voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement ». La filiation est ici malebranchiste ; plus encore, « c'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté [66] ». De plus sans respect des lois, c'est toute l'organisation politique et le vivre-ensemble permis qui s'effondrent : « La république est à la veille de sa ruine, sitôt que quelqu'un peut penser qu'il est beau de ne pas obéir aux lois [67]. »

Une nouvelle fois, les riches nuances de la pensée de Rousseau apparaissent dans leur capacité à se muer en tensions plus difficiles à manier, tout particulièrement dans la perspective de choix interprétatifs qui peuvent venir consolider certains aspects d'une œuvre et par là-même exacerber les tensions internes. Pour autant, le retrait politique de Lévi-Strauss n'en a pas fait un penseur naïf ignorant des difficultés concrètes rencontrées par la lutte contre le racisme et l'intolérance, loin s'en faut. S'il défend, avec Rousseau, un humanisme méthodologique et moral, il est aussi et à plusieurs reprises revenu avec une grande lucidité sur la force des particularismes et des exclusivismes. Fin connaisseur de la diversité culturelle, il savait combien elle pouvait susciter les crispations des hommes : « Il semble que la diversité des cultures soit rarement apparue aux hommes pour ce qu'elle est : un phénomène naturel. [...] ils y ont plutôt

63. Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, « 'Primitifs' et 'Civilisés' », *op. cit.*, p. 30

64. « Il faut que tous sachent lire pour que le Pouvoir puisse dire : 'nul n'est censé ignorer la loi.' » *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 319.

65. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, « La violence de la lettre : de Lévi-Strauss à Rousseau », Minuit, Paris, 1997, p. 191.

66. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *in OC III*, *op. cit.*, p. 248. Le thème de la généralité de la loi comme condition de liberté est bien présent dans le *Discours*, mais se trouve surtout déployé au livre II du *Contrat social*, notamment au chapitre 6.

67. *Ibid.*, p. 249.

vu une sorte de monstruosité ou de scandale » ; « l'attitude la plus ancienne » et persistante face à l'inconnu culturel consistant le plus souvent en diverses « réactions grossières [68] ». L'idée d'humanité [69], analysée comme on l'a vu par Rousseau dans ses limites effectives, « est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée », longtemps, « elle cesse aux frontières de la tribu ». S'il condamne la barbarie qui consiste à qualifier son prochain de barbare, et diverses attitudes faussement construites de neutralisation de la diversité culturelle telles que le « faux évolutionnisme [70] », Lévi-Strauss est bien conscient que

> la simple proclamation de l'égalité naturelle entre tous les hommes et de la fraternité qui doit les unir, sans distinction de races ou de cultures, a quelque chose de décevant pour l'esprit, parce qu'elle néglige une diversité de fait, qui s'impose à l'observation et dont il ne suffit pas de dire qu'elle n'affecte pas le fond du problème pour qu'on soit théoriquement et pratiquement autorisé à faire comme si elle n'existait pas [71].

Plus encore, Lévi-Strauss semble avoir lui-même enregistré des limites à l'identification. Les dernières paroles de la conférence « Race et culture » soulignent qu'à trop s'identifier à l'autre, on perd sa propre singularité et sa richesse particulière : « Pleinement réussie, la communication intégrale avec l'autre condamne, à plus ou moins brève échéance, l'originalité de sa et de ma création [72]. » Ce n'est pas seulement en se berçant du rêve que « l'égalité et la fraternité régneront un jour entre les hommes sans que soit compromise leur diversité » qu'il est possible de faire face aux périls qui la menacent (« haines raciales », « régime d'intolérance exacerbée »). Là encore, c'est une forme de retrait face au monde et à l'action qui se perçoit dans les dernières lignes du texte, teintées d'une sorte de lucidité mélancolique :

> Pour circonvenir ces périls, ceux d'aujourd'hui et ceux, plus redoutables encore, d'un proche avenir, il faut nous persuader que leurs causes sont beaucoup plus profondes que celles simplement imputables à l'ignorance et aux préjugés : nous ne pouvons mettre notre espérance que dans un changement du cours de l'histoire, plus malaisé encore à obtenir qu'un progrès dans celui des idées [73].

68. « Habitudes de sauvages », « cela n'est pas de chez nous », etc. Pour l'Antiquité grecque tout ce qui ne participait pas de la culture grecque se voyait qualifier de « barbare », la civilisation occidentale s'est mise, dans une même dynamique psychologique et culturelle, à parler de « sauvages ». Voir *Race et histoire*, « L'ethnocentrisme », *in* Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire / Race et culture*, Albin Michel, Paris, 2005, p. 43-44.

69. La notion d'humanité comprise comme « englobant, sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine » (*ibid.*, p. 45).

70. *Ibid.*, p. 48-51.

71. *Ibid.*, p. 47.

72. *Ibid.*, p. 172-173. Voir aussi dans le même développement : « Car on ne peut, à la fois, se fondre dans la jouissance de l'autre, *s'identifier* à lui, et se maintenir différent. » Avec « Race et culture » (1971), Lévi-Strauss choqua et entra un temps en froid avec la doctrine de l'UNESCO : affirmer l'irréductible part d'hostilité culturelle auxquels seraient enclins les hommes entrait en opposition avec la doctrine égalitaire de l'organisation. En 2005 en revanche, à l'occasion des soixante-ans de l'organisation, Lévi-Strauss tint peu ou prou le même discours, mais reçut un accueil des plus enthousiastes : car alors, défendre l'unification humaine à tout prix revenait à soutenir le mouvement potentiellement destructeur de la « mondialisation » face à la diversité culturelle. Voir le récit de W. Stoczkowski *in Le Courrier de l'UNESCO*, *op. cit.*, « Claude Lévi-Strauss et l'UNESCO », p. 7.

73. *Ibid.*, p. 173.

Que reste-il alors à l'ethnologue / philosophe épris de solitude, sinon le retrait paisible loin du monde ?

3 Le Rousseau romantique, ou l'impulsion fondatrice de Lévi-Strauss : réintégration de l'homme dans la généralité naturelle du vivant

Pour caractériser le lien unissant Lévi-Strauss à Rousseau, Axel Honneth a décrit une « impulsion romantique », ressort secret de la pensée lévi-straussienne issu de son admiration pour le genevois. Ce qui est « au cœur de Lévi-Strauss, c'est tout le contraire d'une confiance positiviste dans la science ; c'est une impulsion romantique », un projet marqué par « la conviction romantique que la modernité a douloureusement détruit le lien organique qui unissait l'homme à la nature ». Un retour stricto sensu vers l'unité des peuples archaïques à la nature étant impossible, c'est le structuralisme qui, comme on a pu l'évoquer, va permettre de relier l'homme à la nature en rappelant qu'il n'est « qu'un vivant parmi d'autres [74] ». Dans ce mouvement, c'est une filiation personnelle, intime avant d'être théorique, qui vient unir Lévi-Strauss à Rousseau. Or cet aspect de la relation qui unit les deux auteurs nous permet de mieux comprendre les autres, éthiques et intellectuels.

Humaniste, le Rousseau de Lévi-Strauss s'est avéré politique d'une façon inattendue, non directement revendiquée par l'ethnologue. Ce n'est pas dans une analyse des régimes politiques que Lévi-Strauss retrouve Rousseau, mais dans une même lucidité sur le monde et le rapport à autrui, à laquelle il n'arrive certes pas par les mêmes moyens, et sans théorie politique propre. Pour autant, c'est bien Rousseau que Lévi-Strauss retrouve et suggère dans son retrait du monde et sa quête de solitude, filiation qui dans sa dimension personnelle peut difficilement être remise en question. En ce sens, le Rousseau de Lévi-Strauss vient se rapprocher d'un « Rousseau romantique », assez familier de la postérité [75]. De nombreux commentateurs s'accordent ainsi pour voir dans *Tristes tropiques*, ouvrage où Lévi-Strauss raconte ses voyages, un récit marqué à la fois par la solitude [76] et par la poésie [77]. Après avoir relaté les tentatives répétées de l'ethnologue pour se rapprocher de la nature dans la proximité conservée par les sociétés primitives, c'est presque sans surprise que l'ouvrage s'achève sur une note résolument rousseauiste de repli vers la nature, non sous une forme naïve mais dans une prise de recul par rapport aux activités et prétentions des hommes. Ce

74. Axel Honneth, *Ce que social veut dire*, *op. cit.*, p. 147.

75. Rousseau est en effet souvent cité comme précurseur et fondateur du romantisme en France et en Europe. Certains thèmes centraux chez Rousseau en témoignent : la mise en avant et l'analyse du « moi », le choix de la nature comme lieu privilégié et lieu d'expansion de la sensibilité, ou encore la vie et la posture d'exilé de la société et du monde.

76. Pour le dire avec T. M. Lurhmann : « Tristes tropiques *is an intensely solitary book, an internal, abstract meditation on the 19th century drama of the travel-stained explorer.* » (« Our master, Our brother : Lévi-Strauss's debt to Rousseau » , *op. cit.*, p. 408.)

77. Et avec Axel Honneth : face aux cultures indiennes du Mato Grasso que Lévi-Strauss découvre dans un état « délabrement interne », fruit de la pénétration silencieusement violente de la civilisation occidentale, *Tristes tropiques* se présente comme le résultat d'un « effort qu'on peut véritablement qualifier de poétique », pour formuler les sentiments de « honte et de désespoir, de culpabilité et de tristesse » venus s'emparer du philosophe novice. Voir *Ce que social veut dire*, *op. cit.*, p. 149. De même, Lévi-Strauss définit dans l'ouvrage l'ethnologue comme « un symbole d'expiation », tâchant de réparer les fautes commises par sa civilisation à l'égard des sociétés primitives. *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 420.

que l'homme doit saisir, c'est une « chance vitale pour la vie » de se déprendre, qui consiste,

> pendant les brefs intervalles où notre espèce supporte d'interrompre son labeur de ruche, à saisir l'essence de ce qu'elle fut et continue d'être, en deçà de la pensée et au-delà de la société : dans la contemplation d'un minéral plus beau que toutes nos œuvres ; dans le parfum, plus savant que nos livres, respiré au creux d'un lis ; ou dans le clin d'œil alourdi de patience, de sérénité et de pardon réciproque qu'une entente involontaire permet parfois d'échanger avec un chat [78].

Ce que Lévi-Strauss partage ultimement avec Rousseau, c'est une démarche de prise de recul, de repli solitaire et réflexif. Ainsi lorsqu'à ses quarante ans, las non pas de l'humanité mais des hommes qui l'ont acculé à la solitude, Rousseau quitte « le monde et ses pompes », renonce « à toute parure », c'est pour se soumettre à un « examen sévère » et fixer ce qui lui importe [79]. Ce n'est pas la connaissance scientifique qu'il vient chercher, mais un rapport sensible à la nature :

> Brillantes fleurs, émail des près, ombrages frais, ruisseaux, bosquets, verdure, venez purifier mon imagination salie par tous ces hideux objets. Mon âme morte à tous les grands mouvements ne peut s'affecter que par des objets sensibles ; je n'ai plus que des sensations, et ce n'est plus que par elles que la peine ou le plaisir peuvent m'atteindre ici bas [80].

On touche ainsi à la dimension toute personnelle de la filiation entre Lévi-Strauss et Rousseau. Les deux hommes ont en effet chacun en leur temps partagé un goût pour la linguistique, la musique et la botanique, à laquelle Lévi-Strauss préféraient néanmoins la géologie [81]. Or dans cette dimension personnelle, le filiation se double d'une forme d'intimité fraternelle, unissant deux hommes qui auraient pu, eussent-ils vécu à la même époque, se connaître et s'apprécier. Si dans une telle situation Rousseau n'aurait pas pu jouer les cautions théoriques pour Lévi-Strauss, l'hypothèse a le mérite d'expliciter la nature du lien qui a pu unir les deux hommes.

Ce que Lévi-Strauss semble avoir chéri avant tout dans son attachement à la nature, ce sont ses conséquences sur les prétentions et l'amour-propre des hommes, si enclins à s'arroger sur la nature des droits illimités. Lévi-Strauss embrasse ainsi une cause écologiste qui donne par ricochet une coloration engagée, presque polémique, aux rêveries rousseauistes : il nous place ici dans un nouveau niveau de généralité, celui du vivant. La définition théorique de l'homme comme être vivant, partie d'un tout

78. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, « Visite au Khyeng », *op. cit.*, p. 449.

79. J.-J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire* (« Troisième promenade »), *OC I*, *op. cit.*, p. 1014-1015. Voir aussi : « C'est de cette époque que je puis dater mon entier renoncement au monde et ce goût vif pour la solitude qui ne m'a plus quitté depuis ce temps-là. L'ouvrage que j'entreprenais ne pouvait s'exécuter que dans une retraite absolue ; il demandait de longues et paisibles méditations que le tumulte de la société ne souffre pas. »

80. *Ibid.* (« Septième promenade »), p. 1068.

81. Voir notamment l'*Essai sur l'origine des langues*, les *Lettres sur la botanique* ou diverses manifestations dans les écrits autobiographiques, notamment les *Rêveries*, notamment la Septième promenade. En ce qui concerne la musique, Rousseau fut l'auteur de plusieurs opéras mais aussi d'écrits théoriques tels que les *Lettres sur la musique française*, manifestant sa préférence pour la musique italienne.

qui le dépasse a en effet des conséquences politiques : cette fois-ci, c'est Lévi-Strauss qui complète les propos rousseauistes par une dimension pratique. Ainsi il n'hésite pas à proclamer dans le *Regard éloigné* que

> si l'homme possède d'abord des droits au titre d'être vivant [plutôt qu'en tant qu'être moral], il en résulte immédiatement que ces droits, reconnus à l'humanité en tant qu'espèce, rencontrent leurs limites naturelles dans les droits des autres espèces. [...] le droit à la vie et au libre développement des espèces vivantes encore représentées sur la terre peut seul être dit imprescriptible, pour la raison très simple que la disparition d'une espèce quelconque creuse un vide, irréparable à notre échelle, dans le système de la création. [...] Le droit à l'environnement, dont on parle tant, est un droit de l'environnement sur l'homme, non un droit de l'homme sur l'environnement [82].

Le combat anthropologique contre l'amour-propre de l'homme, créateur d'un faux humanisme oublieux de notre humanité véritable, se révèle ainsi dans sa face la plus militante. Au nom de la généralité biologique qui l'unit au reste de la nature, Lévi-Strauss fait de Rousseau un frère d'armes dans un écologique auquel il est le seul à l'avoir associé. Nourri par une impulsion romantique, ce combat vient renforcer la figure d'un Rousseau occupant une place singulière et marginale au sein de la tradition philosophique occidentale. Plus précisément pour Lévi-Strauss, Rousseau exprime et corrige l'erreur fondamentale de Descartes qui avec le cogito crut pouvoir « passer directement de l'intériorité d'un homme à l'extériorité du monde, sans voir qu'entre ces deux extrêmes se placent des sociétés, des civilisations, c'est-à-dire des mondes d'hommes [83] ». Comme on l'a vu, Lévi-Strauss confère un caractère fondateur à l'identification rousseauiste, comprise comme mouvement vers autrui indissociable d'un refus de l'identification à soi. Or dans ce double mouvement, Rousseau libère les sciences sociales d'une philosophie prisonnière du Cogito et « des prétendues évidences du moi », ne pouvant « aspirer à fonder une physique qu'en renonçant à fonder une sociologie et même une biologie [84] ». Rousseau exprime la présence d'un « il » qui se pense en moi, et qui me fait douter si c'est moi qui pense. Contre le Cogito et les prétentions qu'il a pu nourrir, le Rousseau de Lévi-Strauss chasse l'homme d'un piédestal trop longtemps usurpé.

En faisant résonner le « il » dont Rousseau a su révéler la présence en lui et par là-même en tout homme, Lévi-Strauss met le philosophe au service d'une dénonciation de certaines théories pourtant tenaces. Nés dans un autre pays, nous prendrions infailliblement pour erreur ce que nous tenons pour vérité nous dit Rousseau (et Pascal avant lui [85]) : « Car, dès notre naissance, l'entourage fait pénétrer en nous, par mille démarches conscientes et inconscientes, un système complexe de références

82. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, *op. cit.*, p. 374-375.
83. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 48.
84. *Id.*
85. Voir la remarque de la *Lettre à Beaumont* citée plus haut (note 37), *in* J.-J. Rousseau, *OC IV*, *op. cit.*, p. 984.

consistant en des jugements de valeur, motivations, centres d'intérêts [86]. » Contre un particulier qui tend trop facilement à s'ériger en norme, tout l'enjeu de l'ethnologie lévi-straussienne consiste à faire en sorte que les hommes prennent conscience de cette appartenance, pour que l'héritage ne devienne pas détermination. Nous aurions pu être autres, et nous le sommes déjà un peu lorsque nous comprenons que malgré son hégémonie, la civilisation occidentale n'est plus « la meilleure » lorsqu'on évalue à l'aune de critères qui ne sont pas ceux qu'elle a privilégiés. Il ne s'agit pas de verser dans un relativisme destructeur de toute valeur, mais de reconnaître que si l'Occident s'est illustré en mettant « à la disposition de l'homme » des « moyens mécaniques de plus en plus puissants », il n'a rien à apprendre aux Eskimos et aux Bédouins en matière de survie dans des milieux géographiques hostiles. Si l'Occident est « maître des machines », il a fort à apprendre de l'Orient et de l'Extrême-Orient sur les ressources de « cette suprême machine qu'est le corps humain [87] ». La diversité culturelle, les différentes particularités constituent autant de réalisations qu'on ne saurait faire pivoter autour d'un seul modèle.

Ultimement, c'est à son combat à la fois pour et contre l'homme que Lévi-Strauss associe Rousseau. Lévi-Strauss écrit pour que l'individu occidental, qui a cru pouvoir se présenter comme l'Homme, se souvienne qu'il n'est qu'une partie d'un tout qui le dépasse, qu'il s'agisse de la nature ou de l'humanité [88]. Deux siècles après Rousseau et ses inquiétudes face aux conséquences de la civilisation et aux rages d'intolérance dont les hommes sont capables de faire preuve, Lévi-Strauss donne corps à la rencontre de l'Autre et réaffirme l'impérieuse nécessité qui s'impose à l'homme et exige de lui, au moins pour un temps, de privilégier l'identification à l'amour-propre. Dès lors, la filiation de Rousseau et Lévi-Strauss dans sa dimension romantique – la plus intime de toutes – s'avère étroitement liée au façonnement d'un Rousseau comme caution théorique et morale. Lévi-Strauss apparaît indissociablement comme le débiteur et comme le frère d'armes de Rousseau : plus encore, c'est leur fraternité qui semble façonner l'héritage laissé à l'anthropologue par le philosophe, héritage mis au service d'une cause à la fois nouvelle et anticipée par Rousseau.

4 L'étude anthropologique de l'homme comme arme d'un combat politique humaniste

En Rousseau, Lévi-Strauss perçut « une philosophie de l'identification originelle à tous les autruis », qui lui permit de « se former une vue extraordinairement moderne du passage de la nature à la culture [89] ». D'un point de vue cognitif, une telle démarche rend possible le dégagement d'un savoir général sur la nature humaine. Rousseau et

86. Lévi-Strauss, « Race et histoire » (Histoire stationnaire et histoire cumulative), *in Race et histoire / Race et culture*, *op. cit.*, p. 72.

87. *Ibid.*, p. 75-76.

88. Voir aussi dans *Tristes tropiques* (« Un petit verre de rhum »), où Lévi-Strauss formule la nécessité de se persuader que « certains usages qui nous sont propres, considérés par un observateur relevant d'une société différente, lui apparaitraient de même nature que cette anthropophagie qui nous semble étrangère à la notion de civilisation ». Aucune société ne détient de valeurs « absolues », de même aucun usage, aucune coutume n'est évidente partout sur la Terre (Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 418-420).

89. Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1962, p. 146.

sa philosophie sont présentés comme les opérateurs précurseurs de cette approche de l'homme [90], mais le philosophe a aussi pu jouer comme révélateur :

> C'est avec la naissance d'une économie néolithique entrainant la multiplication des peuples et la diversification des langues et des coutumes qu'apparaissent, selon les mythes, les premières difficultés de la vie sociale qui résultent de l'accroissement de la population, et d'une composition des groupes familiaux plus hasardeuses que ne l'eût admis la belle simplicité des modèles. Voilà deux siècles, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau n'avait pas dit autre chose, et nous avons souvent appelé l'attention sur ces vues profondes et injustement décriées. [...] la diversité des voies qui ont conduit consciemment Rousseau, et inconsciemment les Indiens sud-américains, à faire les mêmes spéculations sur un très lointain passé, ne prouve rien, sans doute, au sujet de ce passé, mais prouve beaucoup au sujet de l'homme. Or, si l'homme est tel qu'il ne puisse s'échapper, en dépit de la diversité des temps et des lieux, à la nécessité d'imaginer pareillement sa genèse, celle-ci ne peut avoir été en contradiction avec une nature humaine qui s'affirme à travers les idées récurrentes qu'ici et là, les hommes entretiennent sur leur passé [91].

Il ne s'agit pas tant ici de forcer une réhabilitation de Rousseau, que de souligner un rapprochement inattendu entre la philosophie moderne et des récits mythologiques indiens. En filigrane, se lit aussi l'ambition d'une invitation au décentrement et à la découverte d'autrui, autrui finalement bien moins lointain que l'Occident ne le pense et suggère. En ce sens, la réflexion lévi-straussienne qui se nourrit de Rousseau, et s'intéresse aux diverses articulations du général et du particulier, prend ici toute sa tournure combative et politique. La théorie de l'homme en général rejoint étroitement la lutte politique contre l'arrogance occidentale.

Car cette démarche cognitive qui lierait Rousseau et l'anthropologie lévi-straussienne n'est pas sans pendant moral et réformateur, comme nous allons désormais le préciser. Il importe ici de revenir sur la conception que Lévi-Strauss se fit de sa discipline. Pour Lévi-Strauss, l'anthropologie doit « tendre à une connaissance générale s'appliquant à toutes les sociétés humaines, à une élaboration théorique dépassant les vieilles oppositions entre sociétés 'primitives' et sociétés 'modernes', entre sociétés historiques et sociétés contemporaines [92]». Ce faisant, l'anthropologie s'oppose au cloisonnement

90. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 326-327 : « La valeur éminente de l'ethnologie est de correspondre à la première étape d'une démarche qui en comporte d'autres : par delà la diversité empirique des sociétés humaines, *l'analyse ethnographique veut atteindre des invariants*, dont le présent travail montre qu'ils se situent parfois aux points les plus imprévus. Rousseau l'avait pressenti avec sa clairvoyance habituelle : 'Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter la vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés.' »

91. Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques**. Du miel aux cendres*, Plon, Paris, 1967, p. 259-260.

92. Georges Balandier, « Tendances de l'ethnologie française », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 27, juillet-décembre 1959, p. 14. Balandier complète ces remarques en citant Lévi-Strauss lui-même dans « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales » : « L'anthropologie vise à une connaissance globale de l'homme, embrassant son sujet dans toute son extension historique et géographique ; aspirant à une connaissance applicable à l'ensemble du développement humain depuis, disons, les hominidés jusqu'aux races modernes ; et tendant à des conclusions, positives ou négatives, mais valant pour toutes les sociétés humaines, depuis la grande ville moderne jusqu'à la plus petite tribu mélanésienne. »

culturel de l'homme occidental, dénoncé dans toute l'œuvre de Lévi-Strauss. En 1961, Lévi-Strauss peut ainsi affirmer que si, pour obtenir une philosophie de l'homme, on s'est d'abord tournés vers les biologistes, puis vers les sociologues, les historiens et les philosophes, « depuis quelques années, l'anthropologie accède au même rôle, et c'est d'elle, aussi, qu'on attend les grandes synthèses, en même temps que des raisons de vivre et d'espérer [93] ». L'anthropologie apparaît comme une manière spécifique d'aborder l'homme de manière compréhensive, en se tournant vers les diverses formes culturelles pour mieux dégager les invariants humains.

Mais ce faisant, l'anthropologie peut alors également apparaître sous la plume de Lévi-Strauss comme « un humanisme sans restrictions et sans limites [94] », contre l'humanisme nourri d'amour-propre dont Rousseau avait déjà dénoncé les travers : indissociablement, l'anthropologie comme discipline et comme ambition morale doivent à Rousseau. Car face au monde humain et ses dérives, Lévi-Strauss confia à l'anthropologie une mission réformatrice de taille. Contre « cet humanisme pernicieux dont nous aurions hérité d'un long passé de la culture occidentale [95] », l'anthropologie peut être mise au service d'un progrès moral de l'homme occidental. Si Lévi-Strauss a pu apparaître en retrait du politique, c'est aussi parce que sa vision de l'action politique, au moins dans sa jeunesse, était marquée par la volonté d'une révolution « sans violence, par une transformation radicale de la conscience morale qui jetterait les fondations d'un nouvel humanisme, nécessaire pour bâtir une société égalitaire, juste et pacifique [96] ». En participant au projet politique de l'UNESCO puis en confiant une haute ambition à sa discipline, Lévi-Strauss s'inscrit ainsi dans une ligne spécifique d'engagement intellectuel. C'est en ce sens que Wiktor Stoczkowski a pu parler d'une ethnologie ou « anthropologie rédemptrice » :

> L'ethnologie se voit donc confier par Lévi-Strauss une éventuelle fonction rédemptrice en tant qu'elle peut éveiller des consciences et transmettre aux hommes trop puissants de la civilisation mondiale le message de sagesse que leur adresse, de l'autre pôle de l'histoire, l'humanité dite primitive, broyée par la marche impitoyable de la globalisation [97].

Comme nous avons pu l'évoquer plus haut, la découverte des sociétés autres, souvent qualifiées trop vite de « primitives », est source de leçons pour l'homme occidental et son arrogance. Or face à l'échec apparent du « progrès mécanique » et du « développement des communications » à opérer une meilleure connaissance mutuelle des hommes, c'est l'anthropologie qui se trouve chargée de cette découverte, qui trouve en l'identification primitive rousseauiste un principe moteur : « Le propre de l'anthropologie, depuis qu'elle existe, a toujours été, en les interprétant, de réintégrer dans l'humanité et dans la rationalité, des conduites d'hommes, qui semblaient inadmissibles et incompréhensibles à des hommes [98]. » On retrouve, dans sa face la plus

93. C. Lévi-Strauss, « La crise moderne de l'anthropologie (novembre 1961) », *Le Courrier de l'UNESCO*, n° 5, 2008, p. 39.

94. *Ibid.*, p. 40.

95. Wiktor Stoczkowski, « L'anthropologie rédemptrice de Claude Lévi-Strauss », *Études. Revue de culture contemporaine*, n° 41-24, 2010, pp. 485-495.

96. W. Stoczkowski, « Claude Lévi-Strauss et l'UNESCO », *Le Courrier de l'UNESCO*, *op. cit.*, p. 5.

97. Wiktor Stoczkowski, « L'anthropologie rédemptrice de Claude Lévi-Strauss », art. cit., p. 493.

98. C. Lévi-Strauss, « La crise moderne de l'anthropologie (novembre 1961) », art. cit., p. 46.

militante, l'ambition anthropologique par excellence d'une appréhension du général sur la base des particuliers : l'étranger n'est jamais trop loin de moi car il est également homme.

Face aux périls encourus par l'humanité et la nature, la tâche est immense et reste incertaine : parvenir au changement moral nécessaire à la prise de conscience des excès propres à la civilisation occidentale a quelque chose de l'utopie [99], ce qui n'empêcha pas Lévi-Strauss d'en formuler l'urgence. Si Lévi-Strauss a pu sembler pessimiste, peu enclin à formuler pour l'humanité les pistes possibles d'un salut, il ne s'est donc pas arrêté malgré sa lucidité parfois amère à une « sagesse de résignation [100] ». Surtout, dans la formulation d'une ambition morale et combative de l'anthropologie, Lévi-Strauss s'ancrait à la fois dans la défense d'une discipline encore jeune et arrivée sur un champ des sciences humaines déjà riche et complexe, et dans une détermination personnelle de sa discipline. Il n'y a pas une seule anthropologie, pas plus que Rousseau n'a fait office de référence unanime pour tous les anthropologues. Car dans ce double combat lévi-straussien, les thèmes placés sous le patronage rousseauiste ont la part belle, et participent ainsi stratégiquement d'une lutte morale et politique. L'identification vers « le plus autrui de tous les autruis » ouvre la perspective humaniste nouvelle confiée à l'anthropologie lévi-straussienne et portée par les principes fondateurs de l'UNESCO ; la quête d'une connaissance de l'homme derrière ses déterminations culturelles participe à l'entreprise de promotion d'une prise de conscience d'appartenance à l'humanité, en-deçà et au-delà des cultures, tandis que le nouvel humanisme promu ne défend pas un modèle culturel unique mais une exigence de décentrement méthodologique et éthique, qui doit assurer la reconnaissance de la diversité culturelle. La critique rousseauiste de la civilisation trouve aussi des échos dans la vigilance lévi-straussienne face au progrès mécanique effréné, modèle occidental de civilisation trompé par son aveuglement et son arrogance, courant à sa perte sans prise de conscience des dangers qu'il charrie pour ses propres défenseurs et artisans. Ainsi les thèmes rousseauistes chers à Lévi-Strauss, s'ils ne sont pas mobilisés contre une pensée particulière, s'inscrivent bien dans une stratégie théorique de lutte contre l'intolérance, le racisme, les dangers d'un progrès mécanique sans borne, et surtout l'arrogance de l'homme occidental. Dans ce combat, Rousseau fait à la fois office de caution théorique et morale et de frère d'armes, plus encore, de porte-étendard venu d'un autre siècle, mais aux préoccupations résolument actuelles.

« Pas plus que l'individu n'est seul dans le groupe et que chaque société n'est seule parmi les autres, l'homme n'est seul dans l'univers [101]. » Tel est peut-être le message central dispensé par l'ethnologie lévi-straussienne : tout s'inscrit ici bas dans une articulation permanente entre particularités et généralités. Ouvertement influencé par Rousseau, Lévi-Strauss a puisé selon ses propres besoins, à la fois scientifiques et personnels, dans l'œuvre du philosophe, mais en lui témoignant toujours d'un profond

99. « Imaginer qu'inspirées par une suprême sagesse, les nations sauront un jour se concerter pour restreindre leurs populations et aménager les progrès techniques déjà acquis pour qu'un niveau de vie moyen et suffisant s'établisse, c'est une utopie que Gobineau avait déjà caressée pour la reconnaître irréalisable. » (C. Lévi-Strauss dans « *L'Express* va plus loin avec Claude Lévi-Strauss », *L'Express*, 25-31 mars 1971, p. 149, cité par W. Stoczkowski, « L'anthropologie rédemptrice de Claude Lévi-Strauss », *op. cit.*, p. 494.)

100. Pour reprendre l'expression de W. Stoczkowski dans « L'anthropologie rédemptrice de Claude Lévi-Strauss », art. cit., p. 490.

101. *Ibid.*, p. 448.

respect, à la fois filial et fraternel : Lévi-Strauss n'a pas tant pillé l'œuvre de Rousseau qu'il n'est entré en dialogue avec elle. En s'unissant à lui par cette double filiation, indissociablement théorique et fraternelle, il a pu minimiser les aspects de l'œuvre qui n'entraient pas en résonance avec ses partis pris. Si une telle démarche peut exacerber au sein de l'œuvre inspiratrice des tensions théoriques déjà présentes, elle peut aussi les apaiser. Privilégier en Rousseau l'humanisme et le romantisme au détriment du politique ne constitue pas inévitablement une trahison. Toute démarche interprétative impliquant nécessairement des choix et donc des abandons, mais aussi des hiérarchisations, les pans de l'œuvre mis en avant peuvent s'en trouver approfondis, renforcés, éclairés sous le jour d'un autre temps et d'un autre lieu. Le Rousseau de Lévi-Strauss n'est pas Jean-Jacques Rousseau et s'avère plus humaniste que politique, au service de la généralité anthropologique plutôt que du collectif politique et des particularismes. En conséquence, la dimension pratique et concrète des principes moraux et humanistes du genevois s'en trouve amoindrie, en perdant son appréhension théorique. Pour autant, en ayant concrétisé par des expéditions l'exigence rousseauiste d'identification et de tolérance, Lévi-Strauss et l'ethnologie ont apporté pour combler cette perte une compensation et une actualisation qu'on ne saurait minimiser, donnant à la fois vie au dialogue entre les deux auteurs et renforçant par ricochet la caution théorique et morale apportée par le philosophe. Surtout, dans son appropriation de Rousseau, Lévi-Strauss a contribué à réactualiser une pensée souvent invoquée, célébrée ou diabolisée, en usant stratégiquement de ses outils et de ses thèmes pour asseoir l'immense ambition morale d'une discipline et d'un penseur, lucide sur la difficulté de la tâche ainsi formulée mais soucieux de ne pas regarder dans le silence s'épanouir toujours plus un humanisme arrogant et pernicieux.

Lévi-Strauss regarde Rousseau comme un père, il se place comme débiteur dans sa filiation, mais il l'aborde d'une façon dynamique, au sein d'une forte communauté de pensée, et s'inscrit dans un dialogue avec le philosophe. À ce mécanisme intellectuel, répond indissociablement le façonnement d'un Rousseau comme caution morale et théorique d'une anthropologie combative, où le philosophe apparaît comme un frère d'armes, ressuscité pour mieux penser l'homme à partir de ses diverses manifestations culturelles et œuvrer pour un nouvel humanisme.

Références

Sources primaires

Georges Balandier, *Anthropologie politique (1967)*, PUF, Paris, 1987.

Georges Balandier, « Tendances de l'ethnologie française », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 27, juillet-décembre 1959, p. 11-22.

Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1997.

Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955.

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (1958), Plon, Paris, 1963.

Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.

Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, PRUF, Paris, 1962.

Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques* Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964.

Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques** Du miel aux cendres*, Plon, Paris, 1967.

Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire / Race et culture* (1952/1971), Albin Michel, Paris, 1985.

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux* (1973), Agora Pocket, Paris, 1985.

Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983.

Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes. Tome I : Les Confessions. Écrits autobiographiques*, Gallimard, Paris, 1959.

Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes. Tome III : Du contrat social. Écrits politiques*, Gallimard, Paris, 1964.

Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV : Éducation, morale, botanique*, Gallimard, Paris, 1969.

« Claude Lévi-Strauss : Regards éloignés », *Le Courrier de l'UNESCO* (édition révisée), 2008, n° 5.

Littérature secondaire

Bernadette Bucher, « An Interview with Claude Lévi-Strauss », *American Ethnologist*, vol. 12, n° 2, mai 1985, p. 360-368.

Hervé Curat, *Lévi-Strauss mot à mot. Essai d'idiographie linguistique*, Droz, Genève / Paris, 2007.

Robert Dérathé, « La religion civile chez Jean-Jacques Rousseau », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXV, 1963.

Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (2005), Gallimard, Paris, 2006.

Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris, 1995.

Axel Honneth, *Ce que social veut dire*, Gallimard, Paris, 2013.

Mark Hunyadi, « L'éthique dans le structuralisme de Claude Lévi-Strauss », *Revue de métaphysique et de morale*, 93e année (n° 4), octobre-décembre 1988, p. 529-553.

Tania M. Lurhmann, « Our master, Our brother : Lévi-Strauss's debt to Rousseau », *Cultural Anthropology*, vol. 5, n° 4, novembre 1990, p. 396-413.

Marcello Massenzio, « An Interview with Claude Lévi-Strauss », *Current Anthropology*, vol. 42, n° 3, juin 2001.

Tobin Siebers, « Ethics in the age of Rousseau : From Lévi-Strauss to Derrida », *MLN*, vol. 100, n° 4 (French Issue), septembre 1985, p. 758-779.

Wiktor Stockzkowski, « L'anthropologie rédemptrice de Claude Lévi-Strauss », *Études. Revue de culture contemporaine*, n° 41/24, 2010, p. 485-495.