

Résumé : Dans ce premier cours, il s'agira de s'interroger sur l'apport du Second discours à la réflexion anthropologique. L'usage que Rousseau fait du concept d'état de nature pour décrire de manière conjecturale les premiers temps de l'humanité a ouvert des perspectives nouvelles en matière de recherche sur les origines de l'humanité. Deux problèmes retiendront plus particulièrement notre attention : le premier concerne la nature de la transformation que Rousseau fait subir au concept d'état de nature ; le second est relatif à l'usage qui a été fait de Rousseau par les anthropologues, notamment par Claude Lévi-Strauss (*Tristes tropiques*, Paris, Pocket, 2001).

1. Une nouvelle vision des commencements de l'humanité

1.1. De l'importance des interprétations : Jean Starobinski.

Une remarque liminaire s'impose : les lectures de Rousseau sont nombreuses, et nous n'aurons pas le temps de les envisager toutes, mais il est bien que vous sachiez en identifier certaines, qui ont marqué la lecture que nous faisons aujourd'hui de Rousseau. Par définition, les interprètes s'effacent devant les textes qu'ils interprètent, et c'est normal, mais il ne faut pas oublier que nous lisons les auteurs classiques à travers ce que nous pourrions appeler des filtres herméneutiques – Hermès est le dieu des messages et donc de l'interprétation des messages, et les textes classiques sont des messages que nous recevons du passé. Jean Starobinski est l'un des interprètes de Rousseau qui a le plus compté au XXe siècle – il vivait à Genève, où il a enseigné, et il est mort très récemment. Il a publié un ouvrage que je vous recommande qui propose une grille de lecture pour l'ensemble de l'œuvre de Rousseau : *La transparence et l'obstacle*, paru en 1971. Voici une citation pour commencer :

« La société civilisée, en développant toujours davantage son opposition à la nature, obscurcit le rapport immédiat des consciences : la perte de la transparence originelle va de pair avec l'aliénation de l'homme dans les choses matérielles. L'analyse de Rousseau, sur ce point, préfigure celles de Hegel et de Marx ; elle leur ressemble d'autant plus qu'elle prend appui sur une description du devenir historique de l'humanité. » (J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1971, p. 38).

L'idée que l'on peut retenir de cette citation est le fait que, pour Starobinski, la société nous rend la nature opaque, aussi bien celle qui nous entoure et que celle qui est nous. A la transparence originaire, que l'on peut aussi interpréter en termes d'authenticité, la société oppose l'opacité de rapports aux autres fondés sur le désir de paraître.

Nous chercherons à montrer, dans ce premier cours, comment Rousseau a cherché à comprendre les origines de l'humanité à partir d'une méthode qui présente une double dimension : une critique du concept d'état de nature, et une critique de la comparaison, qui

constitue la trame de notre civilisation. Et nous chercherons, dans un second temps, à comprendre l'incidence que cette approche de Rousseau a pu avoir sur l'un des représentants majeurs de l'ethnologie, Claude Lévi-Strauss.

2. Décrire les commencements : deux méthodes

La première méthode pour décrire les commencements de l'humanité est de s'appuyer sur le concept d'état de nature pour tenter de le corriger : c'est ce que Rousseau va faire à partir du concept de Hobbes, qui est l'inventeur de cette notion. La seconde méthode consiste à trouver en soi des ressources pour revenir à l'état de nature de l'homme, puisque la voie de l'archéologie est interdite à Rousseau.

2.1. Rousseau critique de la vision de l'état de nature selon Hobbes

Dans la première partie du second *Discours* (le premier : le *Discours sur les arts et les sciences*, 1750), Rousseau va produire une conception nouvelle des origines de l'humanité en s'appuyant non pas sur des descriptions du Nouveau monde, mais sur un concept forgé par un philosophe. Sa méthode, dans sa première dimension, va consister à s'efforcer de corriger ce qui constitue pour lui une erreur majeure de la philosophie moderne et de l'École du droit naturel, à savoir, l'idée que c'est dans l'état de nature que la vie humaine est la plus injuste, dure, cruelle et brève.

Il est important de comprendre le sens du concept d'état de nature : ce dernier ne renvoie plus à un concept théologique, l'état de pure nature (avant le péché) ou de nature déchue (après le péché), tels qu'on les trouve évoqués chez les théologiens du Moyen Age. Hobbes reprend, certes, la notion à la théologie mais pour en faire un usage complètement nouveau, un usage philosophique certes, mais surtout un usage heuristique. Le concept d'état de nature qu'il invente renvoie à une expérience de pensée : essayons de concevoir ce que pourraient être les relations entre les êtres humains en l'absence d'un Etat, à savoir, d'un pouvoir central capable de leur imposer des règles de conduite. Si Hobbes fait référence aux populations du Nouveau monde comme preuve que son concept d'état de nature peut recevoir un contenu positif, il ne part pas de ce cas pour en déduire son concept.

Certes, Hobbes évoque bien aussi l'égalité, qui règne selon lui dans l'état de nature (chap. XIII du *Léviathan*), mais c'est une égalité qui va de pair avec la transformation de cet état en un état de guerre de tous contre tous. De fait, il y a bien une évolution lexicale entre le *De Cive* (1642/47) et le *Léviathan*, puisque Hobbes parle dans ce dernier ouvrage de la « condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère » (Trad. fr. F. Tricaud, Vrin, p. 121), et plus

seulement d'un « état de nature ». Mais la nature de l'égalité demeure identiquement liée à la transformation des relations interhumaines en des relations d'hostilité :

« De cette égalité des aptitudes découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins. C'est pourquoi, si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis : et dans leur poursuite de cette fin (qui est, principalement, leur propre conservation, mais parfois seulement leur agrément), chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre. Et de là vient que, là où l'agresseur n'a rien de plus à craindre que la puissance individuelle d'un autre homme, on peut s'attendre avec vraisemblance, si quelqu'un plante, sème, bâtit, ou occupe un emplacement commode, à ce que d'autres arrivent tout équipés, ayant uni leurs forces, pour le déposséder et lui enlever non seulement le fruit de son travail, mais aussi la vie ou la liberté. Et l'agresseur à son tour court le même risque à l'égard d'un nouvel agresseur. » (*Léviathan*, XIII, p. 122.)

On voit bien comment, dans cette description de la dynamique des relations dans la condition de nature, Hobbes capture aussi, à sa manière, des traits d'une condition qui n'existe plus, ou presque plus. L'égalité de l'état de nature signifie pour Hobbes que, en l'absence d'un Etat, n'importe quel individu adulte dispose d'assez de force et d'intelligence pour en tuer un autre. On pourrait parler d'une égalité dans l'aptitude homicide des hommes. Or, pour Rousseau, Hobbes se trompe en considérant que les hommes de l'état de nature seraient ainsi animés de passions criminelles et violentes ; il se trompe en considérant que ces individus sont des *puer robustus*, des enfants égoïstes et violents prêts à tout pour obtenir ce qu'ils désirent. Son raisonnement prend la forme, au moyen d'une histoire conjecturale, d'une correction de l'hypothèse philosophique de Hobbes.

La première partie du second *Discours* comporte une discussion intéressante de Rousseau à propos des principes de Hobbes. Si ce dernier a raison de partir de l'idée de la conservation de soi – l'amour de soi rousseauiste qu'il ne faut pas confondre avec l'amour-propre, on va y revenir –, il a tort dans les conclusions qu'il en tire. Un bon sauvage cherchera certes à préserver sa vie et à vivre du mieux possible au jour le jour, mais il ne sera pas animé par le désir de le faire au détriment d'autrui ou par le désir de le faire pour satisfaire la passion de l'amour-propre. Guidé par l'amour de soi, il mène une vie paisible. D'où l'idée que le sauvage est bon, et que Hobbes a eu tort de voir dans la nature humaine une source du mal :

« N'allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant, qu'il soit vicieux parce qu'il ne connoît pas la vertu, qu'il refuse toujours à ses semblables des services qu'il ne croit pas leur devoir, ni qu'en vertu du droit qu'il s'attribue avec raison aux choses dont il a besoin, il s'imagine follement

être le seul propriétaire de tout l'Univers. Hobbes a très bien vu le défaut de toutes les définitions modernes du droit Naturel : mais les conséquences qu'il tire de la sienne montrent qu'il la prend dans un sens, qui n'est pas moins faux. En raisonnant sur les principes qu'il établit, cet auteur devait dire que l'état de Nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état étoit par conséquent le plus propre à la paix, et le plus convenable au Genre-humain. » (OC, III, p. 153.)

La première partie du second *Discours* est une tentative pour revenir à une conception de l'homme des origines qui ne soit pas contaminée par les représentations de l'homme social. Rousseau est célèbre pour sa thèse selon laquelle ce sont la culture et les sciences qui corrompent les êtres humains (*Discours sur les arts et les sciences*, 1750), alors que les hommes des Lumières pensaient exactement le contraire. Dans le *Second discours*, il enfonce le clou : la société n'est pas le lieu de la perfection humaine, mais celui de sa dégradation, et le progrès de l'inégalité parmi les hommes en est une preuve irréfutable. Pour prouver sa thèse, il procède donc en deux temps : dans un premier temps, il montre qu'il y a tout lieu de penser que l'homme sauvage est bon ; dans un second temps, il explique en quoi le développement des facultés de l'homme (la fameuse « perfectibilité ») ne répond pas à une nécessité historique, produit des effets négatifs et – c'est le problème mis au concours par l'Académie de Dijon – des inégalités. Comme il ne dispose pas d'une connaissance historique des premiers temps, ni des différentes étapes du développement humain, Rousseau remplace la connaissance historique par la « conjecture philosophique », ou ce que l'on pourrait appeler une histoire conjecturale, à savoir, « hypothétique ».

2.2. Rousseau et les récits de voyage

La philosophie de l'inégalité apparaît ainsi, chez Rousseau, comme dépendante d'un art de la conjecture, d'une manière de décrire ce qui a dû vraisemblablement se produire pour en arriver à la situation contemporaine de la rédaction du *Discours* (OC, III, p. 162-163). Ce qui est frappant à la lecture du second *Discours*, c'est à quel point l'imagination théorique de Rousseau sonne juste au regard de découvertes plus tardives en matière d'archéologie ou de préhistoire. Et pourtant, sa méthode est très éloignée des méthodes de ces deux disciplines. Pour autant, Rousseau s'est appuyé sur les récits des voyageurs – vous pouvez penser au récit de la découverte du Brésil par Jean de Léry (1536-1613), *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique* (1578) –, où Rousseau puise une part de son inspiration. Voici ce que Jean Starobinski nous dit du recours aux récits chez Rousseau :

« Quel guide adopter ? Les récits des voyageurs qui ont vu vivre les sauvages. Certes, aucune des sociétés qu'ils décrivent ne nous montre l'homme de la nature dans son intégrité : aux yeux de Rousseau, les Caraïbes et les Hottentots sont déjà "dénaturés", différenciés par la culture ; mais ils sont si loin derrière nous, qu'en nous tournant vers eux nous regardons dans la direction de l'origine. Derrière ces hommes parés de plumes et d'ocre, le regard voit s'élever l'image d'un homme nu et solitaire. Soutenue et orientée par les faits ethnographiques, l'imagination peut extrapoler hardiment. » (Starobinski, OC, III, p. LIII-LIV)

Il faut, toutefois, aller au-delà des récits de voyage car l'homme des origines n'est pas celui que les explorateurs du Nouveau monde ont pu observer. C'est la raison pour laquelle Rousseau prône, pour saisir le temps des commencements, d'écarter tous les faits. Voici le commentaire de Jean Starobinski :

« Tous les documents dont nous disposons concernent les faits survenus dans une humanité déjà évoluée, et entraînée par le mouvement de l'histoire. Il faut remonter plus haut. Si, d'une part, l'on met entre parenthèses le témoignage de la Bible ; et si, d'autre part, l'on veut prendre pour point de départ l'image théorique d'un homme encore proche de la stupidité des bêtes, il faut résolument "écarter tous les faits". Car les faits sont les traces historiques de l'homme, ils nous retiennent dans l'histoire ; dès lors, s'attacher aux faits serait s'empêtrer dans un domaine déjà éloigné de l'origine. Il faut sortir de l'histoire pour voir naître l'histoire humaine. » (Starobinski, in OC, III, p. LIII.)

Sortir de l'histoire n'est pas chose facile : cela suppose, nous montre Rousseau dans la première partie de son *Discours sur l'inégalité*, de renoncer aux préjugés que la vie en société nous a mis dans l'esprit : l'un de ses préjugés est que les sauvages auraient la même idée de l'amour que nous, qu'ils mettraient de la différence entre les différentes femmes : « toute femme est bonne pour lui » (OC, III, p. 158). Rousseau s'emploie, dans le cas de l'amour, à montrer en quoi les sauvages des origines n'ont aucune idée de l'amour courtois :

« C'est donc une chose incontestable que l'amour même, ainsi que toutes les autres passions, n'a acquis que dans la société cette ardeur impétueuse qui le rend si souvent funeste aux hommes, et il est d'autant plus ridicule de représenter les Sauvages comme s'entrégorgeant sans cesse pour assouvir leur brutalité, que cette opinion est directement contraire à l'expérience, et que les Caraïbes, celui de tous les Peuples existans, qui jusqu'ici s'est écarté le moins de l'état de Nature, sont précisément les plus paisibles dans leurs amours, et les

moins sujets à la jalousie, quoique vivant sous un Climat brulant qui semble toujours donner à ces passions une plus grande activité. » (OC, III, p. 158.)

Rousseau consacre beaucoup plus de pages que Hobbes à la condition naturelle des hommes – « la supposition de cette condition primitive » (OC, III, p. 160) – car il doit combattre « d’anciennes erreurs et des préjugés invétérés », et montrer que l’inégalité n’a que très peu de place dans cet état. La conclusion de ces critiques successives est la suivante :

« Concluons qu’errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l’homme Sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui même, n’avoit que les sentimens et les lumières propres à cet état, qu’il ne sentoit que ses vrais besoins, ne regardoit que ce qu’il croyait avoit intérêt de voir, et que son intelligence ne faisait pas plus de progrès que sa vanité. » (OC, III, p. 160.)

Ce premier état de nature est assez extraordinaire : il correspond à un état de déliaison entre les hommes que l’on a du mal à imaginer, puisque l’homme des commencements vit seul au point d’avoir du mal à reconnaître ses semblables, et qu’il ne forme pas de communauté familiale durable avec la femme avec laquelle il s’accouple. Ceux que les voyageurs appellent les sauvages correspondent à un stade plus avancé du processus de civilisation : il les décrit dans la seconde partie du Discours, et les associe à la fabrication de cabanes. Nous devons comprendre ce stade pour apprécier la critique radicale que nous venons d’étudier. L’origine est toujours plus primitive que ce que nous donne à voir et à connaître les récits des voyageurs.

2.3. L’âge des cabanes et les premiers germes de l’orgueil

Dans un paragraphe saisissant, Rousseau nous fait comprendre comment la diversité des lieux et des climats mirent les hommes dans la situation de faire des progrès :

« A mesure que le Genre-humain s’étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes. La différence des terrains, des Climats, des saisons, put les forcer à en mettre dans leurs manières de vivre. [...] Dans les forêts ils se firent des arcs et des flèches, et devinrent Chasseurs et Guerriers ; Dans les pays froids ils se couvrirent des peaux des bêtes qu’ils avaient tuées ; Le tonnerre, un Volcan, ou quelque heureux hazard leur fin connaître le feu, nouvelle ressource contre la rigueur de l’hiver : Ils apprirent à conserver cet élément, puis à le reproduire, et enfin à en préparer les viandes qu’auparavant ils dévoroient crues. » (OC, III, p. 165)

Mais les progrès les plus importants concernent la capacité de faire des comparaisons : « les perceptions de certains rapports » – « Ces relations que nous exprimons par les mots de grand, de petit, de fort, de foible, de vîte, de lent, de peureux, de hardi, et d'autres idées pareilles, comparées au besoin » (idem). Mais le progrès le plus important pour l'histoire de la civilisation est celui qui consiste à prendre plaisir à se savoir le premier par son espèce (p. 166). On voit apparaître ici les germes de l'orgueil – d'abord, un *orgueil d'espèce*, qui ouvre la voie à un *orgueil individuel*, que l'on voit se manifester dans l'âge des cabanes. On pourrait dire que cet âge est le moment heureux de l'histoire de la civilisation car les hommes prennent plaisir à se comparer sans souffrir de cette comparaison (p. 167). Ce qui est intéressant, c'est de voir que l'invention d'un habitat fabriqué – les « cabanes » – ne s'accompagne pas de luttes ou de violences – « chacun dut peu chercher à s'approprier celle de son voisin, moins parce qu'elle ne lui appartenait pas, que parce qu'elle lui était inutile, et qu'il ne pouvait s'en emparer, sans s'exposer à un combat très vif avec la famille qui l'occupait. » (OC, III, p. 167).

Ce qui est frappant dans cette description de Rousseau, c'est qu'elle s'appuie sur l'idée que les premiers hommes n'avaient pas du tout de sentiment de la comparaison de leur situation avec celle d'autrui, et que cette comparaison n'intervient que très progressivement, avec l'avènement de la civilisation des cabanes. Le premier sentiment des hommes est uniquement celui de leur existence – que Rousseau essaiera de retrouver dans les *Promenades du promeneur solitaire* : « Le premier sentiment de l'homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation. » (p. 164). L'histoire que Rousseau raconte n'est autre que l'histoire de l'oubli progressif de ce sentiment premier au profit d'un autre sentiment, celui que produit en nous le regard des autres. Ce qui nous éloigne de l'âge des commencements, c'est le fait que, progressivement, nos ancêtres et nous-même en tant qu'individus, avons oublié le sentiment premier de l'existence au profit d'un sentiment second, celui qu'engendre en nous le fait de vivre sous le regard d'autrui. Cette importance progressive du regard d'autrui est au cœur de la transformation de l'âge le plus primitif en l'âge des cabanes où l'on apprend à donner de l'importance à ce que autrui dit de nous : « A force de se voir, on ne peut plus se passer de se voir encore » (p. 169) ; « Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantoit ou dansoit le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité ... » (p. 168). Cette importance de se savoir regardé, qu'ignore complètement les hommes des bois, joue un rôle considérable dans la genèse de la civilisation. Nous voudrions montrer comment la clé de cette lecture se trouve dans une distinction introduite par Rousseau dans une note de sa première partie, la note XV.

2.4. L'amour de soi et l'amour propre

Cette distinction est celle qu'il y a entre l'amour de soi et l'amour propre. Commençons par les définitions : « L'Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. » (OC, III, p. 219). On pourra dire que ce sentiment qu'est l'amour de soi procède de la nature qui nous porte à rechercher notre conservation : s'aimer soi-même, ce n'est pas alors se préférer aux autres, mais simplement suivre les voies que la nature nous indique pour exister le mieux possible. Pourtant, ce sentiment naturel est aussi essentiel dans la mesure où Rousseau en fait la source de toute vertu : comment la recherche du bonheur élémentaire pourrait-elle être vertueuse ? Elle l'est dans un sens épicurien simple : on recherche le bonheur en satisfaisant nos sens, et cette satisfaction n'est pas contraire aux intérêts des autres, puisque ce sentiment est corrigé par un autre sentiment, celui de la pitié. La vertu, c'est l'amour de soi corrigé par la pitié, que suscite en nous la souffrance d'autrui.

L'amour propre est tout autre chose :

« L'Amour propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur. » (p. 219).

C'est un sentiment non pas naturel, mais factice, à savoir, fabriqué, qui tient au fait que nous vivons dans des sociétés, où nous nous comparons les uns aux autres. Contrairement à ce que l'expression française pourrait laisser penser, l'amour propre, ne nous est pas tellement « propre », puisqu'il est engendré en nous par le regard que les autres portent sur ce que nous faisons, sommes ou possédons. En ce sens, c'est un sentiment relatif au regard et au jugement des autres. L'un des apports de Rousseau à la pensée philosophique tient à la découverte de cette distinction : elle lui permet de nous faire prendre conscience de ce que nous devons à la société dans laquelle nous vivons, conscience de ce que notre être social, civilisé, repose plus ou moins entièrement sur le jugement d'autrui. Il y a là une dépossession de soi, que Rousseau ressent très vivement dans sa vie personnelle, et dont il fait le ressort principal de sa critique de la civilisation. Si la civilisation est mauvaise, nous le verrons dans le cours n° 3, c'est parce qu'elle fait de nous des êtres voués aux apparences sociales, à la vie dans le regard des autres. Pensez à l'usage que vous faites des réseaux sociaux : pourquoi y passez-vous tant de temps ? N'est-ce pas parce que ce que vous êtes dépend de ce que vos amis en pensent ? Si vous viviez uniquement guidés par l'amour de soi, vous ne passeriez pas une seconde sur Facebook : cela n'aurait tout simplement aucun sens.

Il s'agira de comprendre l'importance de la découverte de Rousseau pour la sociologie et l'ethnologie, qui ont partie liée depuis les débuts des deux disciplines. L'ethnologie apparaît bien souvent, dans un contexte colonial, comme la sociologie des autres.

3. Une ethnographie héritière de Rousseau : *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss

3.1. Comment devient-on ethnologue ?

Claude Lévi-Strauss, qui a fait de longs séjours d'étude au Brésil dans les années 1930, notamment dans la région de Sao Paulo, a publié en 1955 un ouvrage qui a connu un grand succès sur ses voyages et ses explorations. Ce livre comment par un incipit célèbre : « Je hais les voyages et les explorateurs. » (*Tristes tropiques*, Paris, Plon, coll. Terre humaine/poche, 1984, p. 9.) Ce livre est pour nous très intéressant car il propose, sous la forme d'un retour d'expérience et d'un récit de vie, l'un des résultats de la découverte de Rousseau. Le dédoublement que produit l'amour propre en nous, il est difficile de l'éviter, puisque nous sommes des êtres sociaux ; l'ethnologie, par l'étude de la diversité de manières d'être sociables, nous procure un moyen inespéré de prendre la mesure de ce que la civilisation et la société nous font devenir. En regardant vivre les autres, nous apprenons à mieux prendre la mesure de ce que notre société a fait de nous.

C'est ce premier point de la réflexion de Claude Lévi-Strauss que je voudrais souligner, afin de vous faire prendre la mesure de l'invention de Rousseau : celui-ci parvient à faire se rejoindre le malaise engendré en lui par la civilisation de son temps, celle des Lumières, et le désir de comprendre les origines de notre humanité commune. C'est ce que Lévi-Strauss reconnaît comme la principale vertu de l'ethnologie lorsqu'il revient sur son parcours :

« L'ethnographie m'apporte une satisfaction intellectuelle : comme histoire qui rejoint par ses deux extrémités celle du monde et la mienne, elle dévoile du même coup leur commune raison. Me proposant d'étudier l'homme, elle m'affranchit du doute, car elle considère en lui ces différences et ces changements qui ont un sens pour tous les hommes à l'exclusion de ceux, propres à une seule civilisation, qui se dissoudraient si l'on choisissait de rester en dehors. » (ibid., p. 62.)

Dans ce texte, l'ethnologue (ou l'anthropologue) nous explique comment il a découvert sa vocation : à l'origine, il était agrégé de philosophie, et avait commencé à enseigner cette discipline dans des lycées. C'est le hasard qui l'a conduit à accepter une mission à Sao Paulo, mais, plus profondément, il explique que ce hasard répondait chez lui à une insatisfaction à l'égard de la philosophie de son temps :

« La phénoménologie me heurtait, dans la mesure où elle postule une continuité entre le vécu et le réel. [...] Quant au mouvement de pensée qui allait s'épanouir dans l'existentialisme, il me semblait être le contraire d'une réflexion légitime en raison de la complaisance qu'il manifeste envers les illusions de la subjectivité. Cette promotion des préoccupations personnelles à la dignité de problèmes philosophiques risque trop d'aboutir à une sorte de métaphysique pour midinette [...] » (ibid., p. 61).

L'idéal de Lévi-Strauss est de parvenir à mieux se comprendre soi-même, en tant qu'être appartenant à une civilisation, mais en passant par le détour de la science, en l'occurrence, la science de la connaissance des autres. Or, on a chez Rousseau un élément semblable : alors que Rousseau est en quête d'une connaissance authentique de lui-même, il est aussi l'auteur qui est capable de faire des détours par le plus lointain, les origines de l'humanité dans le *Discours sur l'inégalité*, ou un traité d'éducation dans *L'Emile*.

Le problème plus particulier que le récit autobiographique de Lévi-Strauss nous pose concerne son rapport à la sociologie française, dont vous savez qu'elle a été fondée par Emile Durkheim, dont le gendre, Marcel Mauss, fut le fondateur de la discipline sœur, l'ethnologie. Lévi-Strauss avait rencontré la sociologie en classe de Terminale, mais n'y avait pas prêté attention ; c'est un ouvrage d'un ethnologue nord-américain, Robert H. Lowie, qui constitue le déclencheur de sa vocation. Pourquoi ? Parce que l'ethnologie se présentait dans ce texte sous la forme d'un récit d'expérience (récit de voyage, si vous préférez), et non pas sous la forme d'une construction théorique – « l'engagement de l'observateur avait préservé la signification [de son expérience] », et cette expérience restituée permettait à la pensée de Lévi-Strauss d'échapper « à cette sudation en vase clos à quoi la pratique de la réflexion philosophique la réduisait » (ibid., p. 62). Le détour par les autres ne signifie pas nécessairement échapper à soi, mais se donner les moyens d'une expérience au grand air, hors des théories et des concepts, quitte à y revenir après.

Dernière remarque sur ce récit : c'est une expérience brésilienne, puisque Lévi-Strauss avait été choisi par Georges Dumas pour participer, avec d'autres jeunes professeurs français, à la fondation de la jeune Université de Sao Paulo – une bonne raison, pour vous, de lire *Tristes tropiques* (p. 112-113), puisqu'il y est question aussi du Brésil et des conditions politiques de la fondation de l'une des universités de votre pays. Pour autant, la raison de notre intérêt pour *Tristes tropiques* est différente : il s'agit de comprendre en quoi ce récit d'expérience d'un anthropologue fait écho au projet intellectuel de Rousseau dans son second *Discours*.

3.2. Le voyage dans l'espace et dans le temps

Je vous ai rappelé l'incipit du livre : « Je hais les voyages et les explorateurs. » Le voyage, pour Lévi-Strauss, n'est pas l'occasion de se perdre dans l'exotisme, mais l'occasion d'un retour à soi, et à sa propre civilisation. Ce retour, il s'opère dans le livre à travers une réflexion sur ce que put signifier pour les premiers Européens la découverte de l'Amérique (des Amériques) :

« Un continent à peine effleuré par l'homme s'offrait à des hommes dont l'avidité ne pouvait plus se contenter du leur. [...]. Tout serait, de façon simultanée et contradictoire à la fois, en fait vérifié, en droit révoqué. Vérifiés, l'Eden de la Bible, l'Age d'Or des anciens, la Fontaine de jouvence, l'Atlantide, les Hespérides, les pastorales et les îles Fortunées ; mais livrés au doute aussi par le spectacle d'une humanité plus pure et plus heureuse (qui, certes, ne l'était point vraiment, mais qu'un secret remords faisait déjà croire telle), la révélation, le salut, les mœurs et le droit. » (ibid., p. 79).

Ces réflexions sont formulées alors que le récit porte sur le milieu du voyage transatlantique, dans les parages du Pot-au-Noir. Les ambiguïtés de la rencontre entre deux parties de l'humanité séparées depuis des millénaires est une expérience qui n'aura pas d'équivalent – sauf si l'on découvre des habitants sur d'autres planètes (ibid.). Or, cette expérience, comme l'expérience de pensée de Rousseau, suppose un détour par l'imagination car dès que les Européens furent mis en contact des indigènes du Nouveau monde, c'est la catastrophe qui s'ensuivit : la destruction par les maladie et l'exploitation. Ce que ce voyage fait comprendre à Lévi-Strauss, ce ne sont pas tant les indigènes que la situation de la civilisation occidentales, dans ces années 1930 :

« Voyages, coffrets magiques aux promesses rêveuses, vous ne livrez plus vos trésors intacts. Une civilisation proliférante et surexcitée trouble à jamais le silence des mers. [...]. Ce que d'abord vous nous montrez, voyages, c'est notre ordures lancée au visage de l'humanité. » (ibid., p. 36.)

Vous comprenez mieux, maintenant, le sens de l'incipit de *Tristes tropiques*. Ce que les voyages ont d'haïssables est le fait qu'ils nous révèlent ce que la civilisation occidentale a fait au reste du monde. Pas d'exotisme, qui serait l'expérience de l'autre, mais la répétition du même, sous une forme ou une autre.

3.3. L'expérience ethnographique

C'est ce qui explique les caractères de l'expérience ethnographique que Lévi-Strauss fait au Brésil, après son installation à Sao Paulo en 1935. La description qu'il fait de sa découverte avec un village Caduveo est aussi la description d'une disparition programmée : l'ethnographie est hantée, de fait, par le sentiment de la destruction des cultures autres que la culture occidentale :

« D’ailleurs, on se sentait loin du passé dans ce misérable hameau d’où semblait avoir disparu jusqu’au souvenir de la prospérité qu’y avait rencontrée, quarante ans plus tôt, le peintre et explorateur Guido Boggiani qui y séjourna à deux reprises, en 1892 et en 1897, et laissa de ses voyages d’importants documents ethnographiques, une collection qui se trouve à Rome et un gracieux journal de route. » (ibid., p. 199.)

Nous n’aurons pas le temps d’approfondir les descriptions de la société Caduveo, à un stade, à la fois de décomposition et de conservation. L’un des intérêts de Lévi-Strauss porte sur les formes d’art et ce qu’il appelle le « style » de la société indigène. Mais nous pouvons souligner en guise de conclusion quelques implications de la lecture de Rousseau sur l’ethnologue du XXe siècle.

3.4. Conclusion. Lévi-Strauss rousseauiste

Le premier élément de rousseauisme présent chez l’ethnologue tient au pessimisme de son récit, comme le titre suffit déjà l’indiqué : les Tropiques ne sont pas le lieu du bonheur promis, mais le lieu de la tristesse, celle qu’il y a à découvrir la disparition programmée des peuples autochtones. On a souvent souligné le pessimisme du *Discours sur l’inégalité* : à la fin, nul espoir de transformation sociale ou politique, mais le constat amère que les sociétés en sont arrivées à un tel point que l’issue ne peut plus être que funeste. La tristesse de *Tristes tropiques* est en quelque sorte une tristesse rousseauiste. Pour autant, Rousseau est aussi l’auteur de *Du contrat social*, qui nous donne à penser la possibilité d’une sortie d’un processus qui semble conduire à l’effondrement. Cette tension entre le second *Discours* et *Du contrat social* est pour nous intéressante : n’est-elle pas également la tension que l’on ressent très fortement aujourd’hui entre les messages apocalyptique, qui prédisent la disparition de la civilisation et les tentatives de penser une transformation écologique ?

Le second élément de rousseauisme se trouve dans la richesse de la description de ce qui est vu : si Rousseau fait le détour par les origines, ce n’est pas parce qu’il pense pouvoir sortir l’homme de sa condition sociale – c’est une erreur que fait Diderot, nous rappelle Lévi-Strauss, dans un texte qu’il faudrait commenter pour notre propos (*Tristes tropiques*, p. 467-471) –, c’est aussi pour se donner les moyens de décrire le long processus de l’histoire vers aujourd’hui ; Lévi-Strauss, de la même manière, ne se contente pas d’une note pessimiste, il se donne les moyens de la description des peuples indigènes, et y consacre toute son activité. Il ne suffit pas de poser la distinction philosophique entre amour de soi et amour propre pour comprendre comment le regard d’autrui nous transforme, chacun dans les sociétés qui sont les nôtres, encore faut-il procéder à une description minutieuse et bien informée des tours et des détours de cet amour propre, qui est

l'amour de soi dans le miroir tendu par autrui. L'étude des peintures sur la peau des Caduveo nous en apprend plus sur nous, peut-être, que l'étude approfondie des réseaux sociaux.