

JEAN-JACQUES ROUSSEAU
FONDATEUR DES SCIENCES DE L'HOMME

par
Claude Lévi-Strauss

*Leçon donnée à l'Université Ouvrière de Genève dans le cadre du
250^e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1962)*

En conviant un ethnologue à cette célébration, vous ne lui faites pas seulement un honneur insigne, et dont il vous est personnellement reconnaissant: vous permettez à une jeune science de rendre témoignage au génie d'un homme, dont on aurait pu croire qu'une cohorte déjà copieuse, puisqu'elle inclut la littérature, la poésie, la philosophie, l'histoire, la morale, la science politique, la pédagogie, la linguistique, la musique, la botanique - et j'en passe - suffisait à glorifier tous les aspects. Car, en plus de cela, Rousseau ne fut pas seulement un observateur pénétrant de la vie paysanne, un lecteur passionné des livres de voyage, un analyste averti des coutumes et des croyances exotiques: sans crainte d'être démenti on peut affirmer que cette ethnologie qui n'existait pas encore, il l'avait, un plein siècle avant qu'elle ne fit son apparition, conçue, voulue et annoncée, la mettant d'emblée à son rang parmi les sciences naturelles et humaines déjà constituées; et qu'il avait même deviné sous quelle forme pratique - grâce au mécénat individuel ou collectif - il lui serait donné de faire ses premiers pas.

Cette prophétie, qui est en même temps un plaidoyer et un programme, occupe une longue note du Discours sur l'origine de l'inégalité, dont on me passera de citer quelques extraits, ne fût-ce que pour justifier la comparaison de ma discipline à la cérémonie d'aujourd'hui: «J'ai peine à concevoir, écrivait Rousseau, comment dans un siècle où l'on se pique de belles connaissances, il ne se trouve pas deux hommes... dont l'un sacrifie vingt mille écus de son bien, et l'autre dix ans de sa vie à un célèbre voyage autour du monde, pour y étudier, non toujours des pierres et des plantes, mais une fois les hommes et les mœurs... » Et il s'écriait un peu plus loin: «Toute la terre est couverte de nations dont nous ne connaissons que les noms, et nous nous mêlons de juger le genre humain ! Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent le faire, la Turquie, l'Egypte, la Barbarie, l'Empire du Maroc, la Guinée, le pays des Caffres, l'intérieur de l'Afrique et ses côtes orientales, les Malabares, le Mogol, les rives du Gange, les royaumes de Siam, de Pégu et d'Ava, la Chine, la Tartarie, et surtout le Japon; puis dans l'autre hémisphère le Mexique, le Pérou, le Chili, les terres Magellaniques, sans oublier les

Patagons vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguai, s'il était possible le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride et toutes les contrées sauvages; voyage le plus important de tous et qu'il faudrait faire avec le plus de soin. Supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre...» (Discours sur l'origine de l'inégalité, note 10).

N'est-ce pas l'ethnologie contemporaine, son programme et ses méthodes, que nous voyons se dessiner ici, en même temps que les noms illustres cités par Rousseau demeurent ceux-là mêmes que les ethnographes d'aujourd'hui s'assignent pour modèles, sans prétendre les égaler, mais convaincus que seulement en suivant leur exemple, ils pourront mériter à leur science un respect qui lui fut longtemps marchandé?

Rousseau ne s'est pas borné à prévoir l'ethnologie : il l'a fondée. D'abord de façon pratique, en écrivant ce Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes qui pose le problème des rapports entre la nature et la culture, et où l'on peut voir le premier traité d'ethnologie générale; et ensuite, sur le plan théorique, en distinguant, avec une clarté et une concision admirables, l'objet propre de l'ethnologue de celui du moraliste et de l'historien: «Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés. » (Essai sur l'origine des langues, ch. VIII.)

Cette règle de méthode que Rousseau fixe à l'ethnologie dont elle marque l'avènement, permet aussi de surmonter ce qu'à première vue, on prendrait pour un double paradoxe: que Rousseau ait pu, simultanément, préconiser l'étude des hommes les plus lointains, mais qu'il se soit surtout adonné à celle de cet homme particulier qui semble le plus proche, c'est-à-dire lui-même; et que, dans toute son œuvre, la volonté systématique d'identification à l'autre aille de pair avec un refus obstiné d'identification à soi. Car ces deux contradictions apparentes, qui se résolvent en une seule et réciproque implication, toute carrière d'ethnologue doit, un moment ou l'autre, les surmonter. Et la dette de l'ethnologue envers Rousseau se trouve accrue, du fait que non content d'avoir, avec une précision extrême, situé une science encore à naître dans le tableau des connaissances humaines, il a, par son œuvre, par le tempérament et le caractère qui s'y expriment, par chacun de ses accents, par sa personne et par son être, ménagé à l'ethnologue le réconfort fraternel d'une image en laquelle il se reconnaît et qui l'aide à mieux se comprendre, non comme une pure intelligence contemplatrice, mais comme l'agent involontaire d'une transformation qui s'opère à travers lui, et qu'en Jean-Jacques Rousseau, l'humanité entière apprend à ressentir.

Chaque fois qu'il est sur le terrain, l'ethnologue se voit livré à un monde où tout lui est étranger, souvent hostile. Il n'a que ce moi, dont il dispose encore, pour lui permettre de survivre et de faire sa recherche; mais un moi physiquement et moralement meurtri par la fatigue, la faim, l'inconfort, le heurt des habitudes acquises, le surgissement de préjugés dont il n'avait pas le soupçon; et qui se découvre lui-même, dans cette conjoncture étrange, perclus et estropié par tous les cahots d'une histoire personnelle responsable au départ de sa vocation, mais qui, de plus, affectera désormais son cours. Dans l'expérience ethnographique, par conséquent, l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation; de toute évidence, il lui faut apprendre à se connaître, à obtenir d'un soi, qui se révèle comme autre au moi qui l'utilise, une évaluation qui deviendra partie intégrante de l'observation d'autres soi. Chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des « confessions », écrites ou inavouées.

Mais, si nous pouvons éclairer cette expérience par celle de Rousseau, n'est-ce pas que son tempérament, son histoire particulière, les circonstances, le placèrent spontanément dans une situation dont le caractère ethnographique apparaît clairement? Situation dont il tire aussitôt les conséquences personnelles: «Les voilà donc» dit-il de ses contemporains «étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi, puisqu'ils l'ont voulu! Mais moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même? Voilà ce qu'il me reste à chercher.» (Première promenade). Et l'ethnographe pourrait, paraphrasant Rousseau, s'écrier, en considérant pour la première fois les sauvages qu'il s'est choisis: «Les voilà donc, étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi, puisque je l'ai voulu! Et moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même? Voilà ce qu'il me faut d'abord chercher. »

Car, pour parvenir à s'accepter dans les autres, but que l'ethnologie assigne à la connaissance de l'homme, il faut d'abord se refuser en soi.

C'est à Rousseau qu'on doit la découverte de ce principe, le seul sur lequel peuvent se fonder les sciences humaines, mais qui devait rester inaccessible et incompréhensible, tant que régnait une philosophie qui, prenant son point de départ dans le cogito, était la prisonnière des prétendues évidences du moi, et ne pouvait aspirer à fonder une physique qu'en renonçant à fonder une sociologie, et même une biologie: Descartes croit 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. Rousseau qui, si éloquemment, parle de lui à la troisième personne (allant parfois même, comme dans les Dialogues, jusqu'à la dédoubler), anticipant ainsi la formule fameuse: «moi est un autre» (que l'expérience ethnographique doit avérer, avant de procéder à la démonstration qui lui incombe que l'autre est un moi), s'affirme le grand inventeur de cette objectivation radicale, quand il définit son but qui est,

indique-t-il dans la première promenade, « de me rendre compte des modifications de mon âme et de leurs successions. » Et il poursuit: «Je ferai sur moi à quelque égard les opérations que font les physiciens sur l'air pour en connaître l'état journalier.» Ce que Rousseau exprime, par conséquent, c'est - vérité surprenante, bien que la psychologie et l'ethnologie nous l'ait rendue plus familière - qu'il existe un «il» qui se pense en moi, et qui me fait d'abord douter si c'est moi qui pense. Au «que sais-je?» de Montaigne (d'où tout est sorti), Descartes croyait pouvoir répondre que je sais que je suis, puisque je pense; à quoi Rousseau rétorque un «que sais-je?» sans issue certaine, pour autant que la question suppose qu'une autre, plus essentielle, ait été résolue: «suis-je?»; et que l'expérience intime ne fournit que cet «il», que Rousseau a découvert et dont il a lucidement entrepris l'exploration.

Ne nous y trompons pas: même l'intention conciliante du Vicaire savoyard ne parvient pas à dissimuler que, pour Rousseau, la notion de l'identité personnelle est acquise par inférence, et qu'elle reste marquée d'ambiguïté: «J'existe... voilà la première vérité qui me frappe et à laquelle je suis forcé d'acquiescer [souligné par nous]... Ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations? Voilà mon premier doute, qu'il est, quant à présent, impossible de résoudre.» Mais c'est dans l'enseignement proprement anthropologique de Rousseau „celui du Discours sur l'origine de l'inégalité - qu'on découvre le fondement de ce doute, lequel réside dans une conception de l'homme qui met l'autre avant le moi, et dans une conception de l'humanité qui, avant les hommes, pose la vie.

Car, s'il est possible de croire qu'avec l'apparition de la société, se soit produit un triple passage, de la nature à la culture, du sentiment à la connaissance, de l'animalité à l'humanité - démonstration qui fait l'objet du Discours - ce ne peut être qu'en attribuant à l'homme, et déjà dans sa condition primitive, une faculté essentielle qui le pousse à franchir ces trois obstacles; qui possède, par conséquent, à titre originel et de façon immédiate, des attributs contradictoires sinon précisément en elle; qui soit, tout à la fois, naturelle et culturelle, affective et rationnelle, animale et humaine; et qui, à la condition seulement de devenir consciente, puisse se convertir d'un plan sur l'autre plan.

Cette faculté, Rousseau n'a cessé de le répéter, c'est la pitié, découlant de l'identification à un autrui qui n'est pas seulement un parent, un proche, un compatriote, mais un homme quelconque, du moment qu'il est homme, bien plus: un être vivant quelconque, du moment qu'il est vivant. L'homme commence donc par s'éprouver identique à tous ses semblables, et il n'oubliera jamais cette expérience primitive, même quand l'expansion démographique (qui joue, dans la pensée anthropologique de Rousseau, le rôle d'événement contingent, qui aurait pu ne pas se produire, mais dont nous devons

admettre qu'il s'est produit puisque la société est), l'aura contraint à diversifier ses genres de vie pour s'adapter aux milieux différents où son nombre accru l'obligeait à se répandre, et à savoir se distinguer lui-même, mais pour autant seulement qu'un pénible apprentissage l'instruisait à distinguer les autres: les animaux selon l'espèce, l'humanité de l'animalité, moi des autres moi. L'appréhension globale des hommes et des animaux comme êtres sensibles, en quoi consiste l'identification, précède la conscience des oppositions: d'abord, entre des propriétés communes; et ensuite, seulement, entre humain et non-humain.

C'est bien la fin du Cogito que Rousseau proclame ainsi, en avançant cette solution audacieuse. Car jusqu'alors, il s'agissait surtout de mettre l'homme hors de question, c'est-à-dire de s'assurer, avec l'humanisme, une «transcendance de repli». Rousseau peut demeurer théiste, puisque c'était la moindre exigence de son éducation et de son temps: il ruine définitivement la tentative en remettant l'homme en question.

Si cette interprétation est exacte, si, par les voies de l'anthropologie, Rousseau bouleverse aussi radicalement que nous croyons la tradition philosophique, nous pouvons mieux comprendre l'unité profonde d'une œuvre aux formes multiples, et la place vraiment essentielle de préoccupations, pour lui si impérieuses, bien qu'elles fussent à première vue étrangères au labeur du philosophe et de l'écrivain: je veux dire la linguistique, la musique, et la botanique.

Telle que Rousseau la décrit dans *l'Essai sur l'origine des langues*, la démarche du langage reproduit, à sa façon et sur son plan, celle de l'humanité. Le premier stade est celui de l'identification, ici entre le sens propre et le sens figuré; le vrai nom se dégage progressivement de la métaphore, qui confond chaque être avec d'autres êtres. Quant à la musique, aucune forme d'expression, semble-t-il, n'est mieux apte à récuser la double opposition cartésienne entre matériel et spirituel, âme et corps. La musique est un système abstrait d'oppositions et de rapports, altérations des modes de l'étendue, dont la mise en œuvre entraîne deux conséquences: d'abord le renversement de la relation entre le moi et l'autre, puisque, quand *j'entends* la musique, *je m'écoute* à travers elle; et que, par un renversement de la relation entre âme et corps, la musique se vit en moi. « Chaîne de rapports et de combinaisons » (*Confessions*, livre douzième), mais que la nature nous présente incarnés dans des «objets sensibles» (*Rêveries*, septième promenade, c'est enfin dans ces termes que Rousseau définit la botanique, confirmant que, par ce biais, il aspire aussi à retrouver l'union du sensible et de l'intelligible, parce qu'elle constitue pour l'homme un état premier accompagnant l'éveil de la conscience; et qui ne devait pas lui survivre, sauf en de rares et précieuses occasions.

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». Ces deux attitudes se complètent, et la seconde fonde même la première: en vérité, je ne suis pas «moi», mais le plus faible, le plus humble des «autrui». Telle est la découverte des *Confessions*...

L'ethnologue écrit-il autre chose que des confessions? En son nom d'abord, comme je l'ai montré, puisque c'est le mobile de sa vocation et de son œuvre; et, dans cette œuvre même, au nom de sa société, qui, par l'office de l'ethnologue, son émissaire, se choisit d'autres sociétés, d'autres civilisations, et précisément parmi celles qui lui paraissent les plus faibles et les plus humbles; mais pour vérifier à quel point elle est elle-même «inacceptable»: non point forme privilégiée, mais l'une seulement 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 ».

La révolution rousseauiste, préformant et amorçant la révolution ethnologique, consiste à refuser des identifications obligées, que ce soit celle d'une culture à cette culture, ou celle d'un individu, membre d'une culture, à un personnage ou à une fonction sociale, que cette même culture cherche à lui imposer. Dans les deux cas, la culture, ou l'individu, revendiquent le droit à une identification libre, qui ne peut se réaliser *qu'au-delà* de l'homme: avec tout ce qui vit, et donc souffre; et aussi, *en deçà* de la fonction ou du personnage: avec un être, non déjà façonné, mais donné. Alors, le moi et l'autre, affranchis d'un antagonisme que la philosophie seule cherchait à exciter, recouvrent leur unité. Une alliance originelle, enfin renouvelée, leur permet de fonder ensemble le *nous* contre le *lui*, c'est-à-dire contre une société ennemie de l'homme, et que l'homme se sent d'autant mieux prêt à récuser que Rousseau, par son exemple, lui enseigne comment éluder les insupportables contradictions de la vie civilisée. Car, s'il est vrai que la nature a expulsé l'homme, et que la société persiste à l'opprimer, l'homme peut au moins inverser à son avantage les pôles du dilemme, *et rechercher la société de la nature pour y méditer sur la nature de la société*. Voilà, me semble-t-il, l'indissoluble message du *Contrat social*, des *Lettres sur la Botanique*, et des *Rêveries*.

Surtout, qu'on n'aille pas voir là le fait d'une volonté timide, alléguant une quête de la sagesse comme prétexte à sa démission. Les contemporains de Rousseau ne s'y sont pas trompés, et moins encore ses successeurs: les uns, en percevant que cette pensée hautaine, cette existence solitaire et blessée, rayonnaient une force subversive telle qu'aucune société n'en avait encore éprouvé la puissance; les autres, en faisant de cette pensée, et de l'exemple de cette vie, les leviers qui devaient permettre d'ébranler la morale, le droit, la société.

Mais c'est aujourd'hui, pour nous qui ressentons, comme Rousseau le prédisait à son lecteur, «l'effroi de ceux qui auront

le malheur de vivre après toi » (*Discours*), que sa pensée prend une suprême ampleur et qu'elle acquiert toute sa portée. Dans ce monde plus cruel à l'homme, peut-être, qu'il fut jamais; où sévissent tous les procédés d'extermination, les massacres et la torture, jamais désavoués sans doute, mais dont nous nous complaisions à croire qu'ils ne comptaient plus simplement parce qu'on les réservait à des populations lointaines qui les subissaient, prétendait-on, à notre profit, et en tout cas, en notre nom; maintenant que, rapprochée par l'effet d'un peuplement plus dense qui rapetisse l'univers et ne laisse aucune portion de l'humanité à l'abri d'une abjecte violence, pèse sur chacun de nous l'angoisse de vivre en société; c'est maintenant, dis-je, qu'exposant les tares d'un humanisme décidément incapable de fonder, chez l'homme, l'exercice de la vertu, la pensée de Rousseau peut nous aider à rejeter une illusion dont nous sommes, hélas, en mesure d'observer en nous-mêmes et sur nous-mêmes les funestes effets. Car n'est-ce pas le mythe de la dignité exclusive de la nature humaine, qui a fait essuyer à la nature elle-même une première mutilation, dont devaient inévitablement s'ensuivre d'autres mutilations?

On a commencé par couper l'homme de la nature, et par le constituer en règne souverain; on a cru ainsi effacer son caractère le plus irrécusable, à savoir qu'il est d'abord un être vivant. Et, en restant aveugle à cette propriété commune, on a donné champ libre à tous les abus. Jamais mieux qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire, l'homme occidental ne peut-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que 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.

Seul Rousseau a su s'insurger contre cet égoïsme: lui qui, dans la note au *Discours* que j'ai citée, préférait admettre que les grands singes d'Afrique et d'Asie, maladroitement décrits par les voyageurs, fussent des hommes d'une race inconnue, plutôt que courir le risque de contester la nature humaine à des êtres qui la posséderaient. Et la première faute eût été moins grave en effet, puisque le respect d'autrui ne connaît qu'un fondement naturel, à l'abri de la réflexion et de ses sophismes parce qu'antérieur à elle, que Rousseau aperçoit, chez l'homme, dans «une répugnance innée à voir souffrir son semblable» (*Discours*); mais dont la découverte oblige à voir un semblable en tout être exposé à la souffrance, et de ce fait nanti d'un titre imprescriptible à la commisération. Car l'unique espoir, pour chacun de nous, de n'être pas traité en bête par ses semblables, est que tous ses semblables, lui le premier, s'éprouvent immédiatement comme êtres souffrants, et cultivent en leur for intérieur cette aptitude à la pitié qui, dans l'état de nature, tient

lieu «de lois, de mœurs, et de vertu», et sans l'exercice de laquelle nous commençons à comprendre que, dans l'état de société, il ne peut y avoir ni loi, ni mœurs, et ni vertu.

Loin de s'offrir à l'homme comme un refuge nostalgique, l'identification à toutes les formes de la vie, en commençant par les plus humbles, propose donc à l'humanité d'aujourd'hui, par la voix de Rousseau, le principe de toute sagesse et de toute action collectives; le seul qui, dans un monde dont l'encombrement rend plus difficiles, mais combien plus nécessaires, les *égards* réciproques, puisse permettre aux hommes de vivre ensemble et de construire un avenir harmonieux. Peut-être cet enseignement était-il déjà contenu dans les grandes religions de l'Extrême-Orient; mais face à une tradition occidentale qui a cru, depuis l'antiquité, qu'on pouvait jouer sur les deux tableaux, et tricher avec l'évidence que l'homme est un être vivant et souffrant, pareil à tous les autres êtres avant de se distinguer d'eux par des critères subordonnés, qui donc, sauf Rousseau, nous l'aura dispensé? «J'ai une violente aversion», écrit-il dans la quatrième lettre à M. de Malesherbes, «pour les états qui dominent les autres. Je hais les Grands, je hais leur état.» Cette déclaration ne s'applique-t-elle pas d'abord à l'homme, qui a prétendu dominer les autres êtres et jouir d'un état séparé, laissant ainsi le champ libre aux moins dignes des hommes, pour se prévaloir du même avantage à l'encontre d'autres hommes, et détourner à leur profit un raisonnement aussi exorbitant sous cette forme particulière qu'il l'était déjà sous sa forme générale? Dans une société policée, il ne saurait y avoir d'excuse pour le seul crime vraiment inexpiable de l'homme, qui consiste à se croire durablement ou temporairement supérieur, et à traiter des hommes comme des objets: que ce soit au nom de la race, de la culture, de la conquête, de la mission, ou simplement de l'expédient.

On connaît, dans la vie de Rousseau, une minute - une seconde peut-être - dont, en dépit de sa ténuité, la signification commande, à ses yeux, tout le reste; ce qui explique qu'au déclin de ses jours, ce soit elle surtout qui l'obsède, elle qu'il s'attarde à décrire dans son dernier ouvrage, et, qu'au hasard de ses promenades, il y revienne constamment. Qu'est-ce d'autre, pourtant, sinon une banale reprise de conscience après une chute suivie d'évanouissement? Mais le sentiment de l'existence est un «sentiment précieux» entre tous, parce que, sans doute, si rare et si contestable: «Il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais... je n'avais nulle notion distincte de mon individu... je sentais dans tout mon être un calme ravissant auquel, chaque fois que je me le rappelle, je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus.» A ce célèbre texte de la deuxième promenade, un passage de la septième fait écho, en même temps qu'il en fournit la raison: «Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre, pour ainsi dire, dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière.»

Cette identification primitive, dont l'état de société refuse l'occasion à l'homme, et que, rendu oublieux de sa vertu essentielle, celui-ci ne parvient plus à éprouver, sinon de façon fortuite et par le jeu de circonstances dérisoires, nous donne accès au cœur même de l'œuvre de Rousseau. Et si nous faisons à celle-ci une place à part dans les grandes productions du génie humain, c'est que son auteur n'a pas seulement découvert, avec l'identification, le vrai principe des sciences humaines et le seul fondement possible de la morale: il nous en a aussi restitué l'ardeur, depuis deux siècles et pour toujours fervente, en ce creuset où s'unissent des êtres que l'amour-propre des politiques et des philosophes s'acharne, partout ailleurs, à rendre incompatibles: le moi et l'autre, ma société et les autres sociétés, la nature et la culture, le sensible et le rationnel, l'humanité et la vie.