

Pouvoir des chefs et axiologie des arts chez Rousseau et Lévi-Strauss

« – Didier Éribon : Vous n'étiez tout de même pas les " chiens de garde de la bourgeoisie " ?
– Claude Lévi-Strauss : Non, mais nous devons faire attention de ne pas le paraître. »

Claude Lévi-Strauss, Didier Éribon, *De près de loin*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 31

Qu'en est-il du dialogue entre Jean-Jacques Rousseau et Claude Lévi-Strauss, une fois leur œuvre respective passée au tamis de la critique des sciences humaines, et cette critique, elle-même passée à celui de la presse spécialisée ? Ce questionnement, point de départ de notre réflexion, nous conduira, non seulement à l'identification du lien unissant entre eux Rousseau et Lévi-Strauss sur la question du fondement du pouvoir politique mais encore à son point aveugle.

Considérons ce dialogue d'abord tel qu'il s'est manifesté à l'occasion du tricentenaire de la naissance de Rousseau en 2012 dans la presse spécialisée pour autant qu'elle a relayé, à cette occasion, le point de vue dominant des universitaires en sciences humaines (philosophie, littérature, sociologie). Incontestablement les dossiers de presse de 2012 ont mis en rapport les deux grands hommes. En retrait, flottante, la haute stature de l'ethnologue a enveloppé de sa spectrale présence, l'humaniste des Lumières, tout particulièrement mis à l'honneur. Hommage ou dommage ? La question mérite d'être posée car l'ombre de Lévi-Strauss, qui plana sur le tricentenaire, ne permit pas, ou très peu, de prendre la mesure du brûlot contre l'humanisme que furent, avant tout, les célèbres pages qu'il dédia, de son vivant, à Rousseau. Vivifiantes ces pages sont, au plus haut point, confondantes pour la tradition humaniste classique fondée sur la rationalité. N'était *Le Hors série* du monde de mai 2012, « Rousseau le subversif », personne n'aurait été là pour les évoquer ? En voici le passage le plus âpre extrait d'*Anthropologie structurale II* :

« Jamais mieux qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire, l'homme occidental ne put-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 les 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 »¹.

Cette dénonciation d'un humanisme fondé sur l'amour-propre « créé par des privilégiés, à partir de civilisations privilégiées » tranche avec la retenue mise par le monde universitaire de 2012 à ne pas vouloir voir ou si peu « que Rousseau est celui qui, à l'exception des autres philosophes du XVIII^e siècle, s'est interrogé sur le lien qui unit en l'homme, inséparablement et contradictoirement la nature et la culture » (Edgar Morin, *Mes philosophes*, Germina, 2011, p. 61-63). Seul l'homme social ou, pour utiliser un mot à la mode aujourd'hui, le citoyen et

¹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 53-54. Dans la même veine rappelons encore ce propos de Claude Lévi-Strauss : « Le monde où nous vivons fait peser sur chacun de nous une éminence de crainte et de problèmes dont nous étions habitués à penser qu'ils ne nous concernaient pas. Nous pouvons alors nous demander si le grand responsable, le grand coupable, ça n'est pas cette philosophie humaniste sur laquelle nous nous sommes presque entièrement et exclusivement fondés. L'humanisme constitue l'homme en règne séparé et dès lors qu'on accepte de tracer une frontière, on se donne la latitude de déplacer à volonté cette frontière et de réserver le privilège de l'humanité à des portions d'humanité de plus en plus restreintes qui, de leur côté, rejettent dans l'animalité – nous en avons hélas trop d'exemples historiques récents présents à la mémoire, des fractions toujours plus étendues de cette humanité. » Un film de Pierre-André Boutang et Annie Chevalley, *Claude Lévi-Strauss par lui-même*, Arte Vidéo, 2008.

son éducation à la raison, intéressait les philosophes des Lumières² et, seul, il a intéressé la majorité de ceux qui ont participé aux célébrations de 2012. Pierre Manent en est un bel exemple qui, interrogé par *Le nouvel observateur*, a soin de faire de Rousseau un humaniste d'une autre trempe que les écologistes d'aujourd'hui. À leur différence, affirme-t-il, « il pensait que les hommes – pas les baleines – forment l'espèce la plus menacée par le processus de civilisation » Rousseau s'intéresserait « à la protection de l'être humain » au lieu que les écologistes d'aujourd'hui eux n'auraient d'égard que pour « la nature non humaine »³. Il reste que comme le note Aude Lancelin, qui interroge Pierre Manent : Rousseau est, précisément, dédouané par Lévi-Strauss de cet humanisme anthropocentré qu'il a dénoncé et condamné dans son *Anthropologie structurale II*. Mieux, ces propos, ajoute la journaliste, témoignent de la différence entre les partisans d'un humanisme restreint tels Manent ou Maurras et Lévi-Strauss qui a, quant à lui, refusé de céder à la tentation douteuse du rationalisme étriqué sous prétexte d'échapper à l'écueil du « relativisme culturel », hérité du primitivisme rousseauiste du second *Discours*. Si tel n'était pas le cas l'un des plus brillants fondateurs de l'ethnologie n'eût pas fait du *Discours sur l'inégalité* « un pilier de sa pensée d'ethnologue ». Tel est l'optimisme béat, quoique mâtiné de pessimisme⁴, auquel parvient Aude Lancelin à l'issue du dossier qu'elle dirige sur Rousseau. S'autorisant de la formule de Lévi-Strauss suivante : « Rien n'est joué, nous pouvons tout reprendre, L'âge d'or qu'une aveugle superstition avait placé derrière nous, ou devant nous, est en nous » Elle conclut en ces termes :

« On ne saurait mieux exprimer l'étonnant mélange d'enthousiasme radical et de pessimisme complet qui distingua entre toutes la pensée de Jean-Jacques Rousseau. Français encore un effort pour mieux comprendre le " maître de Genève" »⁵.

L'anti-humanisme de Rousseau étant admis, la question demeure de savoir comment, du fait de cet anti-humanisme même, son anthropologie politique pourrait-elle être aussi complètement dominée par l'enthousiasme que veut bien le dire Aude Lancelin ? Est-ce cette leçon que Claude-Lévi Strauss a retenu de sa lecture de Rousseau ? À l'apprécier à l'aune de

² Les penseurs des Lumières ne vont cependant pas jusqu'à qualifier de puérile la formation à la sensibilité de laquelle ils font dépendre, d'un commun accord, l'éducation à la raison, à la différence de nos « humanistes » d'aujourd'hui les plus réactionnaires.

³ « L'irréductible. Un entretien avec Pierre Manent » par Aude Lancelin dans *Le nouvel observateur*, hors-série n° 76, juillet/août 2010, p. 10

⁴ Jamais le pessimisme de Claude Lévi-Strauss ne s'est autant fait sentir que dans ces propos : « J'imagine, enfin, que l'humanité n'est pas entièrement différente de ces vers de farine qui se développent à l'intérieur d'un sac et qui commencent à s'empoisonner par leurs propres toxines bien avant que la nourriture ou l'espace physique ne leur manquent ; et nous sommes habitués, par toutes nos traditions intellectuelles, à une échelle de rapport entre l'humanité et la planète qui est en train de se transformer de manière radicale, et je ne suis pas du tout persuadé que nous soyons moralement, psychologiquement peut-être même physiquement équipés pour y résister. » *Claude Lévi-Strauss par lui-même, op. cit.* Telle est la version straussienne du remède dans le mal. On peut, certes, pour maintenir en vie des vers regorgeant de superfluités, les mettre à la diète, leur imposer l'état de frugalité afin de retarder l'échéance mais leur chance de survie est somme toute réduite car encore faut-il une circonstance extérieure, un « heureux hasard », pour qu'ils parviennent à s'extraire de ce sac dans lequel la nature les a placés et dont ils ne s'affranchiront pas de leur plein gré. Le remède dans le mal exige des circonstances favorables, la conjonction de plusieurs événements capables d'affranchir, de manière analogue, l'humanité de la geôle qu'elle a, du fait de sa perfectibilité, elle-même construite. Or non seulement les consommateurs que nous sommes devenus, semblables à ces vers, s'assimilent boulimiquement les richesses concrètes de façon destructrice mais ils absorbent encore « des richesses intellectuelles [...] avec une intensité beaucoup plus grande qu'ils ne parviennent à les renouveler ». Et nul doute que soient en cause, dans cette boulimie, outre les technologies nées de l'épanouissement des sciences, cet humanisme empreint de son propre idéal de Haute Culture « qui nous mesure les cobayes et nous les prête un instant avant de les manger ».

⁵ Aude Lancelin, « Tous enfants de Rousseau », *Le nouvel observateur, op. cit.*, p. 86.

la leçon politique de *Tristes tropiques*, nous avons quelques raisons d'en douter. Revenons donc à cette fameuse leçon politique.

On la trouve au chapitre XXIX de *Tristes tropiques*, elle vient clore sa présentation de la communauté Nambikwara. Lévi-Strauss la déduit de la leçon d'écriture narrée au précédent chapitre. Le chef Nambikwara a fort bien saisi par identification avec Lévi-Strauss, que l'écriture est un élément de prestige. Cette pratique occupe ardemment Lévi-Strauss, et entre elle et le respect que lui témoigne son équipe, la relation de cause à effet n'a pas échappé au chef Nambikwara. Aussi est-ce cette même relation de cause à effet qu'il va chercher à introduire entre lui-même et son groupe quand l'occasion va s'en présenter. Elle a lieu lors de la visite chez une autre ethnie, les Tarundés. C'est là qu'il « tira d'une hotte un papier couvert de lignes tortillées qu'il fit semblant de lire et où il cherchait, avec une hésitation affectée, la liste des objets que [Lévi-Strauss] devai[t] donner en retour des cadeaux offerts : à celui-ci, contre un arc et des flèches, un sabre d'abatis ! à tel autre, des perles ! pour ses colliers... Cette comédie se prolongea pendant deux heures »⁶. La réaction du groupe, ou plus exactement la sanction, ne mit pas longtemps à se faire attendre. Les Nambikwara abandonnèrent leur chef « après qu'il eut joué la carte de la civilisation car ils comprenaient confusément que l'écriture et la perfidie pénétraient chez eux de concert ».

Premier constat : l'écriture est à la société Nambikwara ce que les arts et les lettres sont à la société du second *Discours*, ce par quoi s'immiscent les rapports de domination. Ils ont lieu en effet selon Rousseau quand se pérennise le commerce entre les jeunes des différentes familles, regroupées en un même lieu.

« Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même ; et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait 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 »⁷.

Le second *Discours* révèle une chose remarquable : sans des qualités mises en relief par les arts telles que l'éloquence, la beauté, l'agilité, la force il n'eût pas été aussi aisé d'instaurer la propriété et la division du travail. Jeunes femmes et jeunes hommes des premières sociétés ne se seraient probablement pas dévoués à l'activité aliénante du travail, s'ils n'avaient pas été eux-mêmes déboutés des joutes artistiques, verbales, sportives et si face à cette humiliation, ils n'avaient pas été tentés de la compenser d'une autre façon. Se mettre au service des besoins de la communauté aura été, pour les moins éloquents, les moins beaux, les moins agiles et les moins forts des membres des premières familles, le moyen d'attirer l'attention sur eux et de gagner ainsi l'estime publique par d'autres talents que ceux de l'esprit, de la beauté, de l'agilité ou de la force ; mais bientôt l'équilibre des familles va s'en ressentir : cette subordination va faire naître en l'esprit du plus cultivé de toutes les familles les dispositifs de la propriété, puis de la division du travail. Ce dernier comprend, en effet, qu'il va pouvoir, grâce à ces habiles moyens, renforcer son autonomie par rapport aux besoins corporels en les déléguant à d'autres et se rendre en mesure, ce faisant, d'accélérer sa progression dans l'estime publique par ses performances croissantes. Rompant là l'équilibre naturel entre qualités corporelles et qualités spirituelles des membres de chaque famille nécessaire à leur conservation et à leur liberté, il condamne une partie de l'humanité à l'esclavage tandis qu'il se voue lui-même à la dépendance concernant tout ce qui touche aux besoins du corps, devenant, ainsi, bien malgré lui « le premier fondateur de la société civile ».

⁶ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 488.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans J.-J. Rousseau, *Édition du Tricentenaire-Œuvres complètes*, volume V, *Écrits politiques et économiques* (3), dir. R. Trousson et F. S. Eigeldinger, Paris/Genève, Champion/Slatkine, 2012, p. 149. Désormais abrégée *ET-OC V*, p.

Se produit un scénario analogue entre le chef Nambikwara et son groupe à propos de l'écriture moyennant deux écarts par rapport au récit de Rousseau : 1) Les rapports de domination, qui menacent d'émerger des prérogatives que s'arrogent le chef Nambikwara sur l'écriture, vont être jugulés par le groupe, 2) ils ne sont pas à naître entre le chef et le groupe avant la leçon d'écriture, mais ils existent déjà à la faveur d'une inversion. En effet dans la société Nambikwara, c'est le chef lui-même qui est le débiteur de son groupe et non l'inverse. Son pouvoir reposant sur le principe de générosité sans condition. Que le groupe consente à faire des biens procurés par leur chef quelque chose dépendant d'un savoir qu'ils ne possèdent pas et c'en est fait de sa liberté. Seulement le groupe Nambikwara loin de se laisser séduire par le spectacle de cette prétendue science acquise par leur chef, l'écriture, en est offusqué car elle introduit une distance entre leurs propres attendus, quelques colifichets, et ceux du chef, la soumission dont ils ne sont pas prêts à payer le prix fort. Si assurément la domination politique despotique émerge de l'axiologie des arts du second *Discours*, avec le consentement des familles, et conduit à la société du faux contrat social, elle ne verra jamais le jour dans la société Nambikwara, sous l'effet de l'écriture, et ce précisément parce qu'en cette société s'est instauré un vrai contrat social. Ce contrat préserve la société civile du marché de dupe consistant à tronquer sa propre liberté contre les attraits de la culture et les biens non nécessaires et superflus qui peuvent y être associés. Telle est bien la première conséquence qui découle de cette leçon d'écriture, dans le chapitre suivant, que Lévi-Strauss réserve à une réflexion sur le pouvoir :

« On aimerait pouvoir montrer l'appui considérable que l'ethnologie contemporaine apporte à cet égard, aux thèses des philosophes du XVIII^e siècle. [...] Rousseau et ses contemporains ont fait preuve d'une intuition sociologique profonde quand ils ont compris que des attitudes et des éléments culturels tels que le « contrat » et le « consentement » ne sont pas des formations secondaires, comme le prétendaient leurs adversaires et particulièrement Hume : ce sont les matières premières de la vie sociale, et il est impossible d'imaginer une forme d'organisation politique dans laquelle ils ne seraient pas présents »⁸.

La seconde conséquence impliquée dans la leçon d'écriture est la suivante :

« Dans la vie quotidienne, [ce consentement, fondement psychologique du pouvoir] s'exprime par un jeu de prestations et de contre-prestations qui se déroule entre le chef et ses compagnons, et qui fait de la notion de *réciprocité* un autre attribut fondamental du pouvoir »⁹.

Il reste que ces conséquences s'accompagnent respectivement de deux restrictions. N'étaient ces restrictions, il faudrait admettre que le consentement et la réciprocité sont au pouvoir politique selon Lévi-Strauss ce que l'inceste est à la société civile à savoir « une règle qui [...] possède un caractère d'universalité ». Mais, précisément, deux restrictions nous l'interdisent. La première dit que les relations quasi-contractuelles qui existent entre le chef Nambikwara et ses compagnons diffèrent du schéma de Rousseau dans son *Contrat social* : « Rousseau avait en vue un phénomène tout différent, à savoir la renonciation, par les individus, à leur autonomie propre au profit de la volonté générale »¹⁰. La seconde restriction concerne la règle de réciprocité dans le pouvoir exercé par le chef Nambikwara, La réciprocité entre le chef et son groupe ne passe pas par un échange en termes de biens ou de talents. Le chef ne reçoit pas d'autre récompense pour le pouvoir qu'il exerce que la confiance renouvelée de son mandat lequel ne lui procure aucun avantage.

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Op. cit.*, p. 402-403.

⁹ *Op. cit.*, p.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 402.

À ces restrictions explicitement formulées s'ajoutent des précautions oratoires significatives. Quand il évoque l'appui des thèses ethnologiques pour confirmer les thèses des philosophes du XVIII^e siècle, Lévi-Strauss a recours au conditionnel : « on aimerait » dit-il pouvoir montrer cet appui, conditionnel qui semble bien avoir valeur de vœux pieux contredit par certaines données ethnologiques. S'ajoute à cette précaution oratoire, une seconde : Lévi-Strauss parle de relations « quasi contractuelles » et non absolument contractuelles du chef indien et de ses compagnons. Ainsi n'y a-t-il pas de véritable contrat chez les Nambikwara entre le chef et son groupe car il y manque la réciprocité, comme il n'y a pas de véritable contrat social chez Rousseau au fondement du droit politique car celui-ci n'est pas fondé sur le consentement, conformément à son intuition sociologique première, mais sur la renonciation des individus à leur autonomie propre. L'intuition sociologique du consentement comme fondement psychologique du pouvoir ne peut se réclamer de Rousseau sans restriction en vertu même du schéma rousseauiste du *Contrat social*, et l'appui de l'ethnographie, quant à cette intuition géniale, reste fragile également car à la chefferie indienne manque l'attribut de réciprocité essentielle à l'idée de consentement ou à tout le moins cet attribut se laisse mal apercevoir. La conception straussienne du pouvoir politique semble conduire à une double impasse, elle ne peut se réclamer ni de la science du droit politique selon Rousseau, ni de l'ethnographie. Aussi cette double impasse nous retiendra car elle est significative non seulement de la difficulté rencontrée par Lévi-Strauss à penser le pouvoir politique, en accord avec son présupposé structuraliste, mais également de sa lecture politique de Rousseau qui semble bien ne pas dépasser celle en vigueur en France dans les milieux philosophiques de l'époque.

L'impasse auquel conduit son examen du pouvoir nambikwara porte Lévi-Strauss à se poser la question suivante : pourquoi y a-t-il des chefs ? À quoi il répond :

« Il y a des chefs parce qu'il y a, dans tout groupe humain, des hommes qui, à la différence de leurs compagnons, aiment le prestige pour lui-même, se sentent attirés par les responsabilités, et pour qui la charge des affaires publiques apporte avec elle sa récompense. [...] Leur existence dans une société aussi peu animée par l'esprit de compétition que la société nambikwara, suggère que leur origine n'est pas entièrement sociale. Elles font plutôt partie de ces matériaux psychologiques bruts au moyen desquels toute société s'édifie »¹¹.

Insuffisante la réciprocité comme fondement du pouvoir appelle à son tour une disposition psychologique universelle qui seule permet à Lévi-Strauss d'instaurer un principe de continuité entre la société nambikwara et notre civilisation, dite individualiste, quant à la notion de pouvoir politique. Sans ce principe psychologique, il faudrait admettre une rupture franche entre l'une et l'autre. En effet si aucune reconnaissance n'anime le chef Nambikwara, on ne perçoit plus pourquoi cette société s'est donnée des chefs car ceux-ci ne lui sont d'aucune utilité ni pour sa conservation, ni pour sa liberté, tout au plus permettent-ils d'obtenir des babioles auxquelles la société est prête à renoncer dès que cette même conservation et cette même liberté sont menacées. *A contrario* on conçoit fort bien pourquoi les membres des sociétés occidentales diffèrent radicalement de ceux de la société nambikwara. Ils ont abrogé leur droit à la liberté et à la conservation contre des biens en échange desquels ils se sont soumis au pouvoir des chefs. Lévi-Strauss ne se rend pas à ce scénario car joue, en premier ressort ici, son postulat structuraliste selon lequel toute société quelle qu'elle soit repose sur un certain nombre d'invariants. Il rejoint là la problématique de l'unité de l'homme rousseauiste mais en fragilisant, fâcheusement, celle de consentement volontaire qui ne repose plus désormais que sur la seule donnée psychologique brute alors qu'elle est chez Rousseau l'effet d'un processus historique complexe où sont en jeu des

¹¹ *Op. cit.*, p. 364.

notions essentielles au vivant et à l'humain telles que la conservation et la liberté. Cette position aura ses détracteurs parmi les disciples de Lévi-Strauss lui-même. Pierre Clastres s'y oppose dès le début de *La société contre l'État*. Bien qu'il ne destine pas sa critique à Lévi-Strauss mais à Bertrand de Jouvenel, le reproche vaut également pour les pages de *Tristes tropiques* que nous venons d'évoquer :

« Si, comme nous le pensons, le politique est au cœur même du social, ce n'est certainement pas au sens où l'envisage M. de Jouvenel pour qui le champ du politique se réduit apparemment à " l'ascendant personnel " des fortes personnalités. On ne saurait être plus naïvement (mais s'agit-il bien de naïveté ?) ethnocentriste »¹².

Clastres épargne son maître Lévi-Strauss mais il marque d'emblée, par ce propos, sa différence vis-à-vis de lui quant à son approche ethnologique de la politique des peuples sauvages. Que la politique soit au cœur du social signifie rien moins que les sociétés indiennes, fondées sur la chefferie, ont, au stade le plus élémentaire de leur formation, celui de la famille, refusé de propos délibéré, de tomber dans le panneau du prestige pour lui-même ou, selon un mot actuellement à la mode, de la reconnaissance laquelle est bien, pour Pierre Clastres, et pour Rousseau lui-même, une formation première de la vie de « nos sociétés » conduisant à une forme de pouvoir politique décadent qui n'est autre que l'État despotique. Cette idée fait de Clastres un disciple plus proche de Rousseau, sur la question du pouvoir politique que ne l'est Lévi-Strauss. Le comprendre demande de revenir à la première impasse de Lévi-Strauss, celle qui le porte à considérer que quand Rousseau pense le fondement de la société civile dans *Du contrat social*, il s'éloigne de l'intuition sociologique qu'il a eue dans le second *Discours* selon laquelle le pouvoir est fondé sur le consentement volontaire et la réciprocité. Il semble en effet assez probant de considérer que quand Lévi-Strauss attribue à Rousseau l'intuition sociologique selon laquelle le contrat est la matière première de la vie sociale, il a à l'esprit ces propos du second *Discours* : « Il est donc incontestable et c'est là la maxime de tout le droit politique que les hommes se sont donnés des chefs pour défendre leur liberté et non pour les asservir »¹³. Or de son point de vue Rousseau loin de donner corps à cette intuition dans son *Contrat social* s'en serait éloigné en ayant en vue un phénomène tout différent : « la renonciation, par les individus, à leur autonomie propre au profit de la volonté générale »¹⁴. Dans cet éloignement semble être impliquée une certaine lecture du *Contrat social* selon laquelle les hommes ne conquièrent leur liberté civile fondée sur la volonté générale qu'en renonçant à leur autonomie propre ou liberté naturelle. Cette lecture ne peut rendre le contrat social qu'éminemment problématique pour l'ethnologue qui fait de cette liberté naturelle, cette autonomie propre, la pierre de touche de son humanité. Pourquoi si l'humanité en l'homme n'est possible que dans le respect de sa liberté naturelle c'est-à-dire de sa propre conservation devrait-il renoncer à son autonomie propre au profit de la volonté générale comme le stipule le contrat social selon la formule de Rousseau ?

Ici Lévi-Strauss met l'accent sur la difficulté réelle posée par l'interprétation donnée par Célestin Bouglé de la formule du contrat social¹⁵. Selon cette thèse deux sentiments de liberté

¹² Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de minuit, 1974, p. 21.

¹³ *ET-OC V*, p. 164.

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 374.

¹⁵ Rappelons que Célestin Bouglé fut pour Lévi-Strauss, son directeur de mémoire d'études supérieures, et qu'il lui tint lieu d'intermédiaire dans l'obtention d'un poste de sociologie à São Paulo, poste sans lequel ses expéditions ethnographiques relatées dans *Tristes tropiques* n'auraient jamais vu le jour. À l'époque où il étudie sous sa direction, Lévi-Strauss se voyait très bien, sous son influence, « devenir le philosophe du parti socialiste » (Claude Lévi-Strauss, Didier Éribon, *De près de loin*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 26). Quand donc Lévi-Strauss pense au Rousseau du *Contrat social* dans *Tristes tropiques*, n'est pas seulement en cause la

se partagent le cœur de Rousseau : la liberté autonomie auquel Rousseau donne le pas dans *Du contrat social* et la liberté indépendance qu'il prône dans le *Discours*. Cette interprétation soulève une difficulté. Elle réside dans le fait qu'elle ne s'accorde pas avec les conséquences tirées par Rousseau de sa formule choisie pour définir le contrat social : « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »¹⁶, Rousseau déduit, en effet, de cette formule l'inviolabilité des clauses du contrat qu'il réduit à une seule « l'aliénation totale de chaque associé avec tout ces droits à la communauté »¹⁷. Pour Lévi-Strauss, suivant en cela Célestin Bouglé, il ne fait pas de doute que ce à quoi doit renoncer chaque souscripteur du contrat est son autonomie propre au sens de sa liberté-indépendance. Mais dès lors comment une fois qu'il a renoncé à sa liberté-indépendance s'interroge Lévi-Strauss, lecteur du second *Discours*, le souscripteur du contrat peut-il voir sa personne et ses biens défendus et protégés et se trouver aussi libre qu'auparavant c'est-à-dire aussi libre que lorsqu'il jouissait d'une indépendance totale ? Voilà qui ne tient pas debout.

Qu'est que Rousseau a donc voulu dire quand il parle d'aliénation comme condition indépassable du contrat ? Pour le comprendre, il faut revenir à la situation décrite par Rousseau qui donne lieu à ce contrat : la guerre de tous contre tous. Les hommes en cette situation n'ont pas vendu leur liberté en échange de leur conservation mais en échange de l'estime publique et ce, je le rappelle, sous l'action de l'axiologie des arts. Ce faisant ils n'ont pas perçu à quoi les engageaient ces rapports de hiérarchie. Va s'ensuivre la guerre de tous contre tous et pour y mettre un terme un contrat social qui stipule qu'il n'y a d'aliénation possible à la communauté et donc de liberté civile ou d'autonomie véritable que dans les limites de la liberté-indépendance ou plus exactement dans les limites du respect de l'équilibre en chacun de ceux qui souscrivent au contrat de leur conservation et leur liberté. En d'autres termes ni Célestin Bouglé, ni Lévi-Strauss ne voient que la liberté-indépendance selon Rousseau, dans le cadre de son naturalisme, loin d'exclure une limite imposée aux qualités naturelles, qu'elles soient celle de l'esprit comme du corps, la suppose. Il s'ensuit que la liberté-civile ou liberté-autonomie du contrat a lieu non dans le respect du second état de nature où liberté et biens de chacun des associés ne sont ni protégés, ni défendus par la communauté mais dans celui du premier état de nature où règne la liberté-indépendance laquelle maintient un honnête équilibre entre conservation et liberté qui permet à chacun de ceux qui y vivent de voir ses biens et sa personne protégée et défendue sans pour autant nuire à quiconque. Si les souscripteurs du contrat social sont aussi libres après s'être aliénés à la communauté qu'auparavant quand ils en étaient déliés, c'est précisément que dans le passage du second état de nature où règne un état de pur despotisme, à l'état de société tel qu'il est réalisé par le pacte, l'équilibre entre conservation et liberté aura été rétabli. Il est à noter du reste que celui qui rétablira cet équilibre ne sera pas celui qui a le plus d'esprit, à l'égal du

confrontation des principes de son droit politique à ses propres données ethnographiques mais encore, la lecture que les disciples durkheimiens, et Célestin Bouglé en est un, en avaient, lecture embarrassante qui était aussi la sienne et qui la demeurerait encore à l'époque de la rédaction de *Tristes tropiques*. Cette lecture durkheimienne nous savons précisément quelle en était la version selon Bouglé grâce à la présentation qu'il en donne le 27 février 1932 à la Société française de Philosophie lors de la discussion qui succéda à la conférence d'Ernst Cassirer sur « l'unité dans l'œuvre de J.-J. Rousseau ». Voir à ce propos *Bulletin de la Société française de Philosophie*, XXXII, 1932. Comptes rendus des séances. Séance du 27 février 1932, « L'unité dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau » p. 75 à 77.

De la confrontation de l'interprétation durkheimienne du contrat social médiée par Célestin Bouglé et de ses propres données ethnographiques naît la difficulté éprouvée par Claude Lévi-Strauss à penser la question du pouvoir politique, le « pourquoi y a-t-il des chefs ? » que Pierre Clastres éclairera dans *La société contre l'État*.

¹⁶ ET-OC V, p. 477.

¹⁷ ET-OC V, p. 478.

premier propriétaire du second *Discours*, mais n'importe lequel de ceux en qui l'équilibre entre conservation et liberté aura été rompu. Bref le premier venu soit parmi les plus beaux, les plus éloquents, les plus agiles ou les plus forts, soit parmi ceux qui se sont mis à leur service. Parvenu à son terme extrême la rupture de l'équilibre entre conservation et liberté engendre chez tous les hommes le besoin éminent de consentir à son rétablissement selon un processus de réciprocité apte à produire une véritable communauté politique. Aussi le contrat social repose-t-il sur une seule clause essentiellement négative à savoir que n'est membre d'une véritable société civile que celui qui consent à se voir enchaîné à elle dans les limites du respect conjoint de sa conservation et de sa liberté, hors cette condition chacun rentrera dans ses premiers droits et n'aura rien perdu en perdant la liberté civile. Cet enchaînement explique l'attitude du groupe nambikwara à l'endroit de son chef qui a outrepassé les clauses du contrat. Il révèle par contraste que nous membres de la civilisation occidentale ne consentons au déséquilibre entre notre conservation et notre liberté que parce que nos sociétés du faux contrat social, ou nos sociétés avec État, pour parler comme Pierre Clastres, n'ont pas encore porté ce déséquilibre jusqu'à sa plus fine pointe. Le pire étant toujours sûr, gageons qu'elles y parviendront un jour où l'autre fort bien.

Le constat n'a rien d'enthousiasmant, certes, mais il a le mérite de montrer que Rousseau et Lévi-Strauss, dans une certaine limite, loin de se situer au-delà du clivage nature/culture, se sont toujours résolument tenus en deçà. Et si l'ethnologue du XX^e siècle n'en tire pas les mêmes conséquences politiques que celles de l'anthropologue du XVIII^e, c'est que, rivé à son postulat structuraliste universaliste, il refuse de prendre la mesure, jusqu'à son terme, de la rupture franche et sans condition qui existe entre la société civile véritable fondée sur le contrat social, qui a neutralisé tout rapport de hiérarchie d'une part, et nos sociétés avec État fortement hiérarchisées d'autre part. De ce fait, s'il est bien une question qu'aura légué Rousseau à la postérité, elle n'est pas tant celle – ainsi que tous les moralisateurs bien-pensants du capitalisme sont portés à le penser, de savoir comment éradiquer, en partie ou en totalité, la fureur de se distinguer chez les individus des sociétés modernes où il est dominant, mais elle est bien plutôt celle de réfléchir aux moyens d'élaborer des formes de participations démocratiques autonomes, entendons des formes d'organisations non étatiques ayant renoncé à la position de division et d'opposition entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés.

Catherine LABRO
UTL, Université Bordeaux Segalen