

Cahiers pour l'Analyse

Volume Nro 4 (September-October 1966) Paris

Lévi-Strauss dans le dix-huitième siècle

- Jacques Derrida: Avertissement
- Jacques Derrida: Nature, Culture, Ecriture (de Lévi-Strauss à Rousseau)
- Jean Mosconi: Sur la théorie du devenir de l'entendement

LES CAHIERS POUR L'ANALYSE
Publiés par le Cercle d'Epistémologie
de l'Ecole Normale Supérieure

N° 4 - Septembre-Octobre 1966

SOMMAIRE

LEVI-STRAUSS DANS LE DIX-HUITIEME SIECLE

• JACQUES DERRIDA :	
Nature, Culture, Ecriture (de Lévi-Strauss à Rousseau) p. 1
• JEAN MOSCONI :	
Sur la théorie du devenir de l'entendement	P. 47

Travailler un concept, c'est en faire varier l'extension et la compréhension, le généraliser par l'incorporation des traits d'exception, l'exporter hors de sa région d'origine, le prendre comme modèle ou inversement lui chercher un modèle, bref lui conférer progressivement, par des transformations réglées, la fonction d'une forme.

G. Canguilhem.

Cercle d'Epistémologie

Comité : J.-C. Milner (secrétaire), J. Bouveresse
J. Mathiot, J. Mosconi, M. Tort.

Cahiers pour l'Analyse

Conseil de rédaction : A. Grosrichard, J.-A. Miller,
F. Regnault

AVERTISSEMENT

La métaphore est encore interdite qui décrirait sans faute la généalogie d'un texte. En sa syntaxe et en son lexique, dans son espace, par sa ponctuation, ses lacunes, ses marges, l'appartenance historique d'un texte n'est jamais droite ligne. Ni simple accumulation de couches. Ni pure juxtaposition de pièces empruntées. Et si un texte se donne toujours une certaine représentation de ses propres racines, celles-ci ne vivent que de cette représentation, c'est-à-dire de ne jamais toucher le sol. Ce qui détruit sans doute leur essence radicale, mais non la nécessité de leur fonction enraccinante. Dire qu'on ne fait jamais qu'entrelacer les racines à l'infini, les pliant à s'enraciner dans des racines, à repasser par les mêmes points, à redoubler d'anciennes adhérences, à circuler entre leurs différences, à s'enrouler sur elles-mêmes ou à s'envelopper réciproquement, dire qu'un texte n'est jamais qu'un système de racines, c'est sans doute contredire à la fois le concept du système et le schème de la racine. Mais pour n'être pas une pure apparence, cette contradiction ne prend sens de contradiction et ne reçoit son "illlogisme" que d'être pensée dans une configuration finie - l'histoire de la métaphysique - prise à l'intérieur d'un système de racines qui ne s'y termine pas et qui n'a pas encore de nom.

Or la conscience de soi du texte, le discours circonscrit où s'articule la représentation généalogique (par exemple ce que Lévi-Strauss constitue d'un certain "dix-huitième siècle" en s'en réclamant), sans se confondre avec la généalogie même, joue, précisément par cet écart, un rôle organisateur dans la structure du texte. Si même on avait le droit de parler d'illusion rétrospective, celle-ci ne serait pas un accident ou un déchet théorique ; on devrait rendre compte de sa nécessité et de ses effets positifs. Et cette représentation généalogique de soi est déjà elle-même représentation

d'une représentation de soi : ce que le "dix-huitième siècle français", par exemple et si quelque chose de tel existe, construisait déjà comme sa propre provenance et sa propre présence.

Le jeu de ces appartenances, si manifeste dans les textes de l'anthropologie et des "sciences humaines", se produit-il tout entier à l'intérieur d'une "histoire de la métaphysique" ? En force-t-il quelque part la clôture ? Tel est peut-être l'horizon le plus large des questions qui seront ici appuyées à quelques exemples. Auxquels on peut donner des noms propres : les tenants du discours, Condillac, Rousseau, Lévi-Strauss ; ou des noms communs : les concepts d'analyse, de genèse, d'origine, de nature, de culture, de signe, de parole, d'écriture, etc... ; enfin le nom commun de nom propre.

Jacques DERRIDA.

NATURE, CULTURE, ECRITURE

La violence de la lettre de Lévi-Strauss à Rousseau

par

Jacques DERRIDA (1)

(1) Cet article reprend le texte de deux séances d'un cours professé à l'Ecole Normale Supérieure durant l'année 1965-66, sous le titre : Ecriture et Civilisation. On pourra trouver dans De la grammatologie (Critique 223/4) les principaux éléments de l'introduction qui annonçait l'intention systématique de ce cours.

"Parlerai-je à présent de l'écriture ?
Non, j'ai honte de m'amuser à ces
niaiseries dans un traité de l'éduca-
tion"

Emile ou de l'éducation

"Elle [l'écriture] paraît favoriser
l'exploitation des hommes avant
leur illumination
L'écriture et la perfidie pénétraient
chez eux de concert"

La leçon d'écriture

in Tristes Tropiques.

Il était donc prévu qu'au terme d'un premier parcours d'impatience et dans le champ trop vaste que cette introduction aura dessiné à grands traits, nous essaierions d'occuper certains lieux - historiques ou systématiques - pour y séjournier plus patiemment. Ces occupations devaient former une série plus discontinue, mais toujours tenue de se justifier à partir des promesses systématiques et des lieux conceptuels assignés par l'introduction.

Pourquoi, dès lors, l'écriture comme violence ? et surtout pourquoi faire jouer cette problématique dans l'affinité ou l'affiliation qui enchaîne Claude Lévi-Strauss à Jean-Jacques Rousseau ?

* * *

Le phonologisme, c'est sans doute, à l'intérieur de la linguistique comme de la métaphysique, l'exclusion ou l'abaissement de l'écriture. Mais c'est aussi l'autorité accordée à une science qu'on veut considérer comme le modèle de toutes les sciences dites humaines. En ces deux sens, il y a un phonologisme de Lévi-Strauss. Ce que

nous avons approché en introduction quant aux "modèles" de la linguistique et de la phonologie, nous interdit de contourner une anthropologie structurale sur laquelle la science phonologique exerce une fascination aussi déclarée : par exemple dans Langage et parenté (1) qu'il faudrait interroger ligne à ligne. "La naissance de la phonologie a bouleversé cette situation. Elle n'a pas seulement renouvelé les perspectives linguistiques : une transformation de cette ampleur n'est pas limitée à une discipline particulière. La phonologie ne peut manquer de jouer, vis-à-vis des sciences sociales, le même rôle rénovateur que la physique nucléaire, par exemple, a joué pour l'ensemble des sciences exactes".

Si nous voulions élaborer ici la question du modèle, il faudrait relever tous les "comme" et les "de même" qui ponctuent la démonstration, réglant et autorisant l'analogie entre le phonologique et le sociologique, entre les phénomènes et les termes de parenté. "Analogie frappante", nous est-il dit, mais dont le fonctionnement des "comme" nous montre assez vite qu'il s'agit là d'une très sûre mais très pauvre généralité de lois structurales, dominant sans doute les systèmes considérés, mais aussi bien d'autres, et sans privilège. Phonologie exemplaire comme l'exemple dans la série et non comme le modèle régulateur. Mais sur ce terrain, les questions ont été posées, les objections articulées, et comme le phonologisme épistémologique érigéant une science en patron suppose le phonologisme linguistique et métaphysique élevant la voix au-dessus de l'écriture, c'est ce dernier que nous tenterons d'abord de reconnaître.

Lévi-Strauss a en effet écrit de l'écriture. Peu de pages sans doute (2) mais à bien des égards remarquables : très belles et faites pour étonner, énonçant dans la forme du paradoxe et de la modernité l'anathème que l'Occident obstinément a ressassé, l'exclusion par laquelle il s'est constitué et reconnu, depuis le Phèdre jusqu'au Cours de linguistique générale.

Autre raison de relire Lévi-Strauss : si, nous l'avons déjà éprouvé, on ne peut penser l'écriture sans cesser de se fier, comme à une évidence allant de soi, à tout le système des différences entre

(1) Anthropologie structurale, ch. I.

(2) Ce sont d'abord les Tristes Tropiques, tout au long de cette Leçon d'écriture (ch. XVIII) dont on retrouve la substance théorique dans le second des Entretiens avec Claude Lévi-Strauss (G. Charbonnier) (Primitifs et civilisés). C'est aussi l'Anthropologie structurale (Problèmes de méthode et d'enseignement, notamment dans le chapitre disant le critère de l'authenticité, p. 400). Enfin, de manière moins directe, dans La Pensée sauvage, sous un titre séduisant, Le temps retrouvé.

la physis et son autre (la série de ses "autres" : l'art, la technique, la loi, l'institution, l'immotivation, l'arbitraire, etc) et à toute la conceptualité qui s'y ordonne, on doit suivre avec la plus grande attention la démarche inquiète d'un savant qui tantôt, à telle étape de sa réflexion, fait fond sur cette différence, et tantôt nous conduit à son point d'effacement : "L'opposition entre nature et culture, sur laquelle nous avons jadis insisté, nous semble aujourd'hui offrir une valeur surtout méthodologique" (La pensée sauvage, p. 327). Sans doute Lévi-Strauss n'est-il jamais allé que d'un point d'effacement à un autre. Déjà Les structures élémentaires de la parenté (1949), commandées par le problème de la prohibition de l'inceste, n'accréditaient la différence qu'autour d'une couture. L'une et l'autre n'en devenaient que plus énigmatiques. Et il serait risqué de décider si la couture - la prohibition de l'inceste - est une étrange exception qu'on viendrait à rencontrer dans le système transparent de la différence, un "fait", comme dit Lévi-Strauss, avec lequel "nous nous trouvons alors confrontés" (p. 9) ; ou au contraire, l'origine de la différence entre nature et culture, la condition, hors système, du système de la différence. La condition ne serait un "scandale" que si on voulait la comprendre dans le système dont elle est précisément la condition. "Psons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier. Nous nous trouvons alors confrontés avec un fait, ou plutôt un ensemble de faits, qui n'est pas loin, à la lumière des définitions précédentes, d'apparaître comme un scandale : car la prohibition de l'inceste présente sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où nous avons reconnus les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs : elle constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité" (p. 9). Mais le "scandale" n'était apparu qu'à un certain moment de l'analyse : quand, renonçant à une "analyse réelle" qui ne nous livrera jamais de différence entre nature et culture, on passait à une "analyse idéale" permettant de définir le "double criterium de la norme et de l'universalité". C'est donc à partir de la confiance faite à la différence entre les deux analyses que le scandale prenait sens de scandale. Que signifiait cette confiance ? Comment s'apparaissait-elle à elle-même ? Comme le droit pour le savant d'utiliser des "instruments de méthode" dont la "valeur logique" est anticipée, en état de précipitation au regard de l'"objet", de la "vérité", etc ... de ce en vue de quoi la science est en travail. Ce sont les premiers mots - ou presque - des Structures : "on commence à comprendre que la distinction entre état de nature et état de société (nous dirions plus volontiers aujourd'hui : état de nature et état de culture),

à défaut d'une signification historique acceptable, présente une valeur qui justifie pleinement son utilisation, par la sociologie moderne, comme un instrument de méthode" (p. 1). On le voit : quant à la "valeur surtout méthodologique" des concepts de nature et de culture, il n'y a ni évolution ni surtout repentir des Structures à La pensée sauvage. Il n'y en a sans doute pas davantage quant à ce concept d'instrument de méthode : dans les Structures, il annonce très précisément ce qui, plus de dix ans après, nous sera dit du "bricolage", des outils comme "moyens du bord", "conservés en vertu du principe que "ça peut toujours servir". "Comme le bricolage sur le plan technique, la réflexion mythique peut atteindre, sur le plan intellectuel, des résultats brillants et imprévus. Réciproquement, on a souvent noté le caractère mythopoétique du bricolage" (P.S. p. 26 sq.). Il resterait, bien sûr, à se demander si l'ethnologue se pense comme "ingénieur" ou comme "bricoleur".

Néanmoins, l'effacement de la frontière entre nature et culture n'est pas produit, des Structures à la Pensée sauvage, par le même geste. Dans le premier cas, il s'agit plutôt de respecter l'originalité d'une suture scandaleuse. Dans le deuxième cas, d'une réduction, si soucieuse soit-elle de ne pas "dissoudre" la spécificité de ce qu'elle analyse : "ce ne serait pas assez d'avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale ; cette première entreprise en amorce d'autres que Rousseau [dont Lévi-Strauss vient de louer la "clairvoyance habituelle"] n'aurait pas aussi volontiers admises et qui incombent aux sciences exactes et naturelles : réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques" (p. 327).

Conservant et annulant à la fois des oppositions conceptuelles héritées, cette pensée se tient donc, comme celle de Saussure, aux limites : tantôt à l'intérieur d'une conceptualité non critiquée, tantôt pesant sur les clôtures et travaillant à la déconstruction.

Enfin, et cette dernière citation nous y conduit nécessairement, pourquoi Lévi-Strauss et Rousseau ? Cette conjonction devra se justifier progressivement et de l'intérieur. Mais on sait déjà que Lévi-Strauss ne se sent pas seulement accordé à Jean-Jacques, son héritier par le cœur et ce qu'on pourrait appeler l'affect théorique. Il se présente aussi souvent comme le disciple moderne de Rousseau, il le lit comme l'instituteur et non seulement comme le prophète de l'ethnologie moderne. On pourrait citer cent textes à la gloire de Rousseau. Rappelons néanmoins, à la fin du Totémisme aujourd'hui, ce chapitre sur Le totémisme du dedans, : "ferveur militante" "envers l'ethnographie", "clairvoyance étonnante" de Rousseau qui, "mieux avisé que Bergson" et "avant même la découverte du totémisme" a "pénétré dans

ce qui ouvre la possibilité du totémisme en général" (p. 147), à savoir -

1. la pitié, cette passion fondamentale, aussi primitive que l'amour de soi, et qui nous unit naturellement à autrui : à l'homme, certes, mais aussi à tout être vivant.

2. l'essence originirement métaphorique, parce que passionnelle, dit Rousseau, de notre langage. Ce qui autorise ici l'interprétation de Lévi-Strauss, c'est cet Essai sur l'origine des langues dont nous tenterons plus tard une lecture patiente : "Comme les premiers motifs qui firent parler l'homme furent des passions / et non des besoins /, ses premières expressions furent des tropes. Le langage figuré fut le premier à naître". C'est encore dans le Totémisme du dedans que le deuxième Discours est défini "le premier traité d'anthropologie générale que compte la littérature française. En termes presque modernes, Rousseau y pose le problème central de l'anthropologie qui est celui de passage de la nature à la culture" (p. 142). Mais voici l'hommage le plus systématique. C'est une conférence recueillie dans le volume Jean-Jacques Rousseau (Ed. La Baconnière, 1962) : J. J. Rousseau, fondateur des sciences de l'homme. Je n'en extrais ici que le passage suivant, il donne la note : "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) (p. 240). (Thème cher à Merleau-Ponty : le travail ethnologique réalise la variation imaginaire à la recherche de l'invariant essentiel).

Il y a donc là un rousseauisme déclaré et militant. Il nous impose déjà une question très générale qui orientera plus ou moins directement toutes nos lectures : dans quelle mesure l'appartenance de Rousseau à la métaphysique logocentrique et à la philosophie de la présence - appartenance que nous avons déjà pu reconnaître et dont nous aurons à dessiner la figure exemplaire - assigne-t-elle des limites à un discours scientifique ? Retient-elle nécessairement dans sa clôture la discipline et la fidélité rousseauiste d'un ethnologue et d'un théoricien de l'ethnologie moderne ?

Si cette question ne suffisait pas à enchaîner le développement

qui va suivre à notre propos initial, s'il fallait repérer une articulation plus étroite et plus rigoureuse dans le jeu de cette introduction, on devrait peut-être revenir :

1. à telle digression sur la violence qui ne survient pas du dehors, pour le surprendre, à un langage innocent, subissant l'agression de l'écriture comme l'accident de son mal, de sa défaite et de sa déchéance ; mais violence originale d'un langage qui est toujours déjà une écriture. A aucun moment, on ne contestera donc Rousseau et Lévi-Strauss lorsqu'ils lient le pouvoir de l'écriture à l'exercice de la violence. Mais en radicalisant ce thème, en cessant de considérer cette violence comme dérivée au regard d'une parole naturellement innocente, on fait virer tout le sens d'une proposition - l'unité de la violence et de l'écriture - qu'il faut donc se garder d'isoler et d'abstaire.

2. à telle autre ellipse sur la métaphysique ou l'onto-théologie du logos (par excellence dans son moment hegelien) comme effort impuissant et onirique pour maîtriser l'absence en réduisant la métaphore dans la parousie absolue du sens. Ellipse sur l'écriture originale dans le langage comme irréductibilité de la métaphore, qu'il faut penser ici dans sa possibilité et en deçà de sa répétition rhétorique. Absence irrémédiable du nom propre? Rousseau croyait sans doute à un langage s'initiant dans la figure, mais il n'en croyait pas moins, nous le verrons assez, à un progrès vers le sens propre. "Le langage figuré fut le premier à naître" dit-il, mais c'est pour ajouter : "le sens propre fut trouvé le dernier" (Essai (1)). C'est à cette eschatologie du propre (propre, proprius, présence, proximité à soi, propriété, propreté) que nous posons la question du γράφειν.

*
* *

(1) L'idée du langage originellement figuré était assez répandue à cette époque : on la rencontre en particulier chez Warburton et chez Condillac dont l'influence sur Rousseau est ici massive. Chez Vico : Gagnebin et Raymond se sont demandé, à propos de l'Essai sur l'origine des langues, si Rousseau n'avait pas lu la Science nouvelle lorsqu'il était secrétaire de Montaigu à Venise. En tout cas, ici s'arrêterait l'affinité entre Rousseau et Vico. S'ils affirment tous deux la nature métaphorique des langues d'origine, seul Vico leur attribue cette origine divine, thème de désaccord aussi entre Condillac et Rousseau. Mais Vico est alors un des rares, sinon le seul, à croire à la contemporanéité d'origine entre l'écriture et la parole : "Les philosophes ont cru bien à tort que les langues sont nées d'abord et plus tard l'écriture ; bien au contraire, elles naquirent jumelles et cheminèrent parallèlement". (Scienza Nuova, 3, 1).

La guerre des noms propres

"Mais comment distinguer par écrit un homme qu'on nomme d'un homme qu'on appelle ? C'est là vraiment une équivoque qu'eût levée le point vocalif".

Essai sur l'origine des langues.

Remontée, maintenant, des Tristes Tropiques à l'Essai sur l'origine des langues, de la Leçon d'écriture à la leçon d'écriture refusée par celui qui avait "honte de s'amuser" aux "niaiseries" de l'écriture dans un traité de l'éducation. Notre question sera peut-être mieux délimitée : disent-ils la même chose ? Font-ils la même chose ? Et qui dit mieux ?

Dans ces Tristes Tropiques qui sont à la fois des Confessions et une sorte de Supplément au voyage de Bougainville, la Leçon d'écriture marque un épisode de ce qu'on pourrait appeler la guerre ethnologique, l'affrontement essentiel qui ouvre la communication entre les peuples et les cultures, même lorsque cette communication ne se pratique pas sous le signe de l'oppression coloniale ou missionnaire. Toute la Leçon d'écriture est récitée dans le registre de la violence contenue ou différée, violence sourde parfois, mais toujours oppressante et lourde. Et qui pèse en divers lieux et divers moments de la relation : dans le récit de Lévi-Strauss comme dans le rapport entre des individus et des groupes, entre des cultures ou à l'intérieur d'une même communauté. Que peut signifier le rapport à l'écriture dans ces diverses instances de la violence ?

Pénétration chez les Nambikwara. Affection de l'ethnologue pour ceux à qui il a consacré, on le sait, une de ses thèses, La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara (1948). Pénétration, donc, dans "le monde perdu" des Nambikwara, "petite bande d'indigènes nomades qui sont parmi les plus primitifs qu'on puisse rencontrer dans le monde" sur "un territoire grand comme la France", traversé par une picada (piste grossière dont le "tracé" est presque "indiscernable de la brousse") : il faudrait méditer d'ensemble la possibilité de la route et de la différence comme écriture, l'histoire de l'écriture et l'histoire de la route, de la rupture, de la via rupta, de la voie rompue, frayée, fracta, de l'espace de réversibilité et de répétition tracé par l'ouverture, l'écart et l'espacement violent de la nature, de la forêt naturelle, sauvage, salvage. La silva est sauvage, la via

rupta s'écrit, se discerne, s'inscrit violemment comme différence, comme forme imposée dans la Hylé, dans la forêt, dans le bois comme matière ; il est difficile d'imaginer que l'accès à la possibilité des tracés routiers ne soit pas en même temps accès à l'écriture). Donc le terrain des Nambikwara est traversé par la ligne d'une picada autochtone. Mais aussi par une autre ligne, ligne cette fois importée : fil d'une ligne télégraphique abandonnée, "devenu inutile aussitôt que posé" et qui "se détend sur des poteaux qu'on ne remplace pas quand ils tombent en pourriture, victimes des termites ou des Indiens qui prennent le bourdonnement caractéristique d'une ligne télégraphique pour celui d'une ruche d'abeilles sauvages en travail".

Les Nambikwara dont le harcèlement et la cruauté - présumée ou non - sont très redoutés par le personnel de la ligne, "ramènent l'observateur à ce qu'il prendrait volontiers, mais à tort pour une enfance de l'humanité". Lévi-Strauss décrit le type biologique et culturel de cette population dont les techniques, l'économie, les institutions et les structures de parenté, si primaires soient-elles, leur font bien entendu une place de droit dans le genre humain, dans la société dite humaine et l'"état de culture". Ils parlent et prohibent l'inceste. "Tous étaient parents entre eux, les Nambikwara épousant de préférence une nièce de l'espèce dite croisée par les ethnologues : fille de la soeur du père ou du frère de la mère". Autre raison pour ne pas se laisser prendre à l'apparence et pour ne pas croire qu'on assiste ici à une "enfance de l'humanité" : la structure de la langue. Et surtout son usage. Les Nambikwara utilisent plusieurs dialectes, plusieurs systèmes selon les situations. Et c'est ici qu'intervient un phénomène qu'on peut grossièrement appeler "linguistique" et qui devra nous intéresser au premier chef. Il s'agit d'un fait que nous n'aurons pas les moyens d'interpréter au-delà de ses conditions de possibilité générales, de son a priori ; dont les causes factuelles et empiriques -telles qu'elles oeuvrent dans cette situation déterminée - nous échapperont et ne font d'ailleurs l'objet d'aucune question de la part de Lévi-Strauss qui se contente ici de constater. Ce fait intéresse ce que nous avons avancé de l'essence ou de l'énergie du Ypäpu comme effacement originaire du nom propre. Il y a écriture dès que le nom propre est raturé dans un système, il y a "sujet" dès que cette oblitération du propre se produit, c'est-à-dire dès l'apparaître du propre et dès le premier matin du langage. C'est là, bien sûr, une proposition d'essence universelle qu'on peut produire a priori. Comment passe-t-on ensuite de cet a priori à la détermination des faits empiriques, c'est là une question à laquelle on ne peut ici répondre en général. D'abord parce que, par définition, il n'y a pas de réponse générale à une question de cette forme.

C'est donc à la rencontre d'un tel fait que nous venons ici. Il ne s'y agit pas de l'effacement structurel de ce que nous croyons être nos noms propres, il ne s'y agit pas de l'oblitération qui, paradoxalement, constitue la lisibilité originale de cela même qu'elle rature, mais d'un interdit pesant en surimpression, dans certaines sociétés, sur l'usage du nom propre : "l'emploi du nom propre est chez eux interdit", note Lévi-Strauss.

Avant de nous en approcher, remarquons que cette prohibition est nécessairement dérivée au regard de la rature constitutive du nom propre dans ce que nous avons appelé l'archi-écriture, c'est-à-dire dans le jeu de la différence. C'est parce que les noms propres ne sont déjà plus des noms propres, parce que leur production est leur oblitération, parce que la rature et l'imposition de la lettre sont originaires, parce qu'elles ne surviennent pas à une inscription propre ; c'est parce que l'oblitération du nom propre est l'origine du langage ; c'est parce que le nom propre n'a jamais été, comme appellation unique réservée à la présence d'un être unique, que le mythe d'origine d'une lisibilité transparente et présente sous l'oblitération ; c'est parce que le nom propre n'a jamais été possible que par son fonctionnement dans une classification et donc dans un système de différences, dans une écriture, retenant les traces de différence, que l'interdit a été possible, a pu jouer, et éventuellement être transgressé, comme nous allons le voir. Transgressé, c'est-à-dire restitué à l'oblitération et à la non-propriété d'origine.

Cela est d'ailleurs strictement accordé à une intention de Lévi-Strauss. Dans Universalisation et particularisation (La pensée sauvage, ch. 6) ; il sera démontré qu'"on ne nomme jamais, on classe l'autre ou on se classe soi-même" (1). Démonstration ancrée en

(1) "Nous sommes donc en présence de deux types extrêmes de noms propres, entre lesquels existent toute une série d'intermédiaires. Dans un cas, le nom est une marque d'identification, qui confirme, par application d'une règle, l'appartenance de l'individu qu'on nomme à une classe préordonnée (un groupe social dans un système de groupes, un statut natal dans un système de statuts) ; dans l'autre cas, le nom est une libre création de l'individu qui nomme et qui exprime, au moyen de celui qu'il nomme, un état transitoire de sa propre subjectivité. Mais peut-on dire que, dans l'un ou l'autre cas, on nomme véritablement ? Le choix, semble-t-il, n'est qu'à identifier l'autre en l'assignant à une classe, ou, sous couvert de lui donner un nom, de s'identifier soi-même à travers lui. On ne nomme donc jamais : on classe l'autre, si le nom qu'on lui donne est fonction des caractères qu'il a, ou on se classe soi-même si, se croyant dispensé de suivre une règle, on nomme l'autre "librement" : c'est-à-dire en fonction des caractères qu'on a. Et le plus souvent, on fait les deux choses à la fois" (p. 240). Cf. aussi L'individu comme espèce et Le temps retrouvé (ch. 7 et 8) : "Dans chaque système, par conséquent, les noms propres représentent des quanta de signification au dessous desquels on ne fait plus rien que montrer. Nous atteignons ainsi. . .

quelques exemples de prohibitions qui affectent ici ou là l'usage des noms propres. Sans doute faudrait-il soigneusement distinguer ici la nécessité essentielle de la disparition du nom propre et la prohibition déterminée qui peut éventuellement et ultérieurement s'y ajouter ou s'y articuler. La non-prohibition, autant que la prohibition, pré-suppose l'oblitération fondamentale. La non-prohibition, la conscience ou l'exhibition de nom propre, ne fait que restituer ou découvrir une impropriété essentielle et irrémédiable. Quand dans la conscience, le nom se dit propre, il se classe déjà et s'oblitère en s'appelant. Il n'est déjà plus qu'un soi-disant nom propre.

Si l'on cesse d'entendre l'écriture en son sens étroit de notation linéaire et phonétique, on doit pouvoir dire que toute société capable de produire, c'est-à-dire d'oblitérer ses noms propres et de jouer de la différence classificatoire, pratique l'écriture en général. Ce qui revient à dire que toute société en général pratique l'écriture en général. A l'expression de "société sans écriture" ne répondrait donc aucune réalité ni aucun concept. Cette expression relève de l'onirisme ethnocentrique, abusant du concept vulgaire, c'est-à-dire ethnocentrique, de l'écriture. Le mépris de l'écriture, notons-le au passage, s'accorde fort bien de cet ethnocentrisme. Il n'y a là qu'un paradoxe apparent, une de ces contradictions où se profère et s'accomplit un désir parfaitement cohérent. Par un seul et même geste, on méprise l'écriture (alphabétique), instrument servile d'une parole rêvant sa plénitude et sa présence à soi, et l'on refuse la dignité d'écriture aux signes non alphabétiques. Nous avons perçu ce

à la racine l'erreur parallèle commise par Peirce et par Russell, le premier en définissant le nom propre comme un "index", le second en croyant découvrir le modèle logique du nom propre dans le pronom démonstratif. C'est admettre, en effet, que l'acte de nommer se situe dans un continu où s'accomplirait insensiblement le passage de l'acte de signifier à celui de montrer. Au contraire, nous espérons avoir établi que ce passage est discontinu, bien que chaque culture en fixe autrement les seuils. Les sciences naturelles situent leur seuil au niveau de l'espèce, de la variété ou de la sous-variété selon les cas. Ce seront donc des termes de généralité différente qu'elles percevront chaque fois comme noms propres" (p. 286-7). Il faudrait peut-être, en radicalisant cette intention, se demander s'il est légitime de se référer encore à la propriété pré-nominale du "montrer" pur, si l'indication pure, comme degré zéro du langage, comme "certitude sensible" n'est pas un mythe toujours déjà effacé par le jeu de la différence. Peut-être faudrait-il dire de l'indication "propre" ce que Lévi-Strauss dit encore ailleurs des noms propres : "Vers le bas, le système ne connaît pas non plus de limite externe, puisqu'il réussit à traiter la diversité qualitative des espèces naturelles comme la matière symbolique d'un ordre, et que sa marche vers le concret, le spécial et l'individuel, n'est même pas arrêtée par l'obstacle des appellations personnelles : il n'est pas jusqu'aux noms propres qui ne puissent servir de termes à une classification" (p. 288) (cf. aussi p. 242).

geste chez Rousseau et Saussure.

Les Nambikwara, -le sujet de la Leçon d'écriture - seraient donc un de ces peuples sans écriture. Ils ne disposent pas de ce que "nous" appelons l'écriture au sens courant. C'est en tout cas ce que nous dit Lévi-Strauss : "On se doute que les Nambikwara ne savent pas écrire". Tout à l'heure, cette incapacité sera pensée, dans l'ordre éthico-politique, comme une innocence et une non-violence interrompues par l'effraction occidentale et la Leçon d'écriture. Nous assisterons à cette scène. Patientons encore un peu.

Comment refusera-t-on aux Nambikwara l'accès à l'écriture en général sinon en déterminant celle-ci selon un modèle ? Nous nous demanderons plus tard, en confrontant plusieurs textes de Lévi-Strauss jusqu'à quel point il est légitime de ne pas appeler écriture ces "pointillés" et "zig-zags" sur les calebasses si brièvement évoqués dans Tristes Tropiques. Mais surtout, comment refuser la pratique de l'écriture en général à une société capable d'oblitérer le propre, c'est-à-dire à une société violente ? Car l'écriture, oblitération du propre classé dans le jeu de la différence, est la violence originale elle-même : pure impossibilité du "point vocatif", impossible pureté du point de vocation. On ne peut effacer cette "équivoque" dont Rousseau souhaitait qu'elle fût "levée" par le "point vocatif". Car l'existence d'un tel point dans quelque code de la ponctuation ne changerait rien au problème. La mort de l'appellation absolument propre reconnaissant dans un langage l'autre comme autre pur, l'invoquant comme ce qu'il est, c'est la mort de l'idiome pur réservé à l'unique. Antérieure à l'éventualité de la violence au sens courant et dérivé, celle dont parlera la Leçon d'écriture, il y a, comme l'espace de sa possibilité, la violence de l'archi-écriture, la violence de la différence, de la classification et du système des appellations. Avant de dessiner la structure de cette implication, lisons la scène des noms propres ; avec une autre scène, que nous lirons tout à l'heure, elle est une préparation indispensable à la Leçon d'écriture. Elle en est séparée par un chapitre et une autre scène : En famille. Et elle est décrite dans le chapitre XXVI "Sur la ligne".

"Si faciles que fussent les Nambikwara - indifférents à la présence de l'ethnographe, à son carnet de notes et à son appareil photographique - le travail se trouvait compliqué pour des raisons linguistiques. D'abord l'emploi des noms propres est chez eux interdit ; pour identifier les personnes, il fallait suivre l'usage des gens de la ligne, c'est-à-dire convenir avec les indigènes de noms d'emprunt par lesquels on les désignerait. Soit des noms portugais, comme Julio, José-Maria, Luiza ; soit des sobriquets : Lebre (lièvre), Assucar (sucre). J'en ai même connu un que Rondon, ou l'un de ses

compagnons, avait baptisé Cavaignac à cause de sa barbiche, rare chez les Indiens qui sont généralement glabres. Un jour que je jouais avec un groupe d'enfants, une des fillettes fut frappée par une camarade, elle vint se réfugier auprès de moi, et se mit, en grand mystère, à me murmurer quelque chose à l'oreille que je ne compris pas, et que je fus obligé de lui faire répéter à plusieurs reprises, si bien que l'adversaire découvrit le manège, et, manifestement furieuse, arriva à son tour pour livrer ce qui parut être un secret solennel ; après quelques hésitations et questions, l'interprétation de l'incident ne laissa pas de doute. La première fillette était venue, par vengeance, me donner le nom de son ennemie, et quand celle-ci s'en aperçut, elle communiqua le nom de l'autre, en guise de représailles. A partir de ce moment, il fut très facile, bien que peu scrupuleux, d'exciter les enfants les uns contre les autres, et d'obtenir tous leurs noms. Après quoi, une petite complicité ainsi créée, ils me donnèrent sans trop de difficulté les noms des adultes. Lorsque ceux-ci compriront nos conciliabules, les enfants furent réprimandés, et la source de mes informations tarie".

Nous ne pouvons entrer ici dans les difficultés d'une déduction empirique de cette prohibition-ci, mais on sait a priori que les "noms propres" dont Lévi-Strauss décrit ici l'interdiction et la révélation ne sont pas des noms propres. L'expression "nom propre" est impropre, pour les raisons mêmes que rappellera La pensée sauvage. Ce que frappe l'interdit, c'est l'acte proférant ce qui fonctionne comme nom propre. Et cette fonction est la conscience elle-même. Le nom propre au sens courant, au sens de la conscience, n'est (nous dirions "en vérité" si nous ne nous devions nous méfier ici de ce mot (1)), que désignation d'appartenance et classification linguistico-sociale. La levée de l'interdit, le grand jeu de la dénonciation et la grande exhibition du "propre" (il s'agit ici, notons-le, d'un acte de guerre et il y aurait beaucoup à dire sur le fait que ce sont des fillettes qui se livrent à ce jeu et à ces hostilités) consistent non pas à révéler des noms propres, mais à déchirer le voile cachant une classification et une appartenance, l'inscription dans un système de différences linguistico-sociales.

(1) De ce mot et de ce concept qui, nous l'avions suggéré en commençant, n'a de sens que dans la clôture logocentrique et la métaphysique de la présence. Quand il n'implique pas la possibilité d'une adéquation intuitive ou judicative, il continue néanmoins à privilégier, dans l'aletheia, l'instance d'une vision comblée, assouvie par la présence. C'est la même raison qui empêche la pensée de l'écriture de se contenir simplement à l'intérieur d'une science, voire d'un cercle épistémologique. Elle ne peut en avoir ni l'ambition ni la modestie.

Ce que les Nambikwara cachaient, ce que les petites filles exposent dans la transgression, ce ne sont plus des idiomes absous, ce sont déjà des sortes de noms communs investis, des "abstraits", s'il est vrai, comme on pourra lire dans La pensée sauvage (p. 242), que "les systèmes d'appellations comportent aussi leurs "abstraits".

Le concept de nom propre, tel que Lévi-Strauss l'utilise sans le problématiser dans Tristes Tropiques est donc loin d'être simple et maniable. Il en va de même, par conséquent, des concepts de violence, de ruse, de perfidie ou d'oppression qui ponctueront un peu plus loin la Leçon d'écriture. On a déjà pu constater que la violence, ici, ne survient pas d'un seul coup, à partir d'une innocence originelle dont la nudité serait surprise, au moment où le secret des noms soi-disant propres est violé. La structure de la violence est complexe et sa possibilité - l'écriture - ne l'est pas moins.

Il y avait en effet une première violence à nommer. Nommer, donner les noms qu'il sera éventuellement interdit de prononcer, telle est la violence originale du langage qui consiste à inscrire dans une différence, à classer, à suspendre le vocatif absolu. Penser l'unique dans le système, l'y inscrire, tel est le geste de l'archi-écriture : archi-violence, perte du propre, de la proximité absolue, de la présence à soi, perte en vérité de ce qui n'a jamais eu lieu, d'une présence à soi qui n'a jamais été donnée mais révée et toujours déjà dédoublée, répétée, incapable de s'apparaftrer autrement que dans sa propre disparition. A partir de cette archi-violence, interdite et donc confirmée par une deuxième violence réparatrice, protectrice, instituant la "morale", prescrivant de cacher l'écriture, d'effacer et d'oblitérer le soi-disant nom propre qui déjà divisait le propre, une troisième violence peut éventuellement surgir ou ne pas surgir (possibilité empirique) dans ce qu'on appelle couramment le mal, la guerre, l'indiscrétion, le viol : qui consistent à révéler par effraction le nom soi-disant propre, c'est-à-dire la violence originale qui a sevré le propre de sa propriété et de sa propreté. Troisième violence de réflexion, pourrions-nous dire, qui dénude la non-identité native, la classification comme dénaturation du propre, et l'identité comme moment absent du concept. C'est à ce niveau tertiaire, celui de la conscience empirique, que devrait sans doute se situer le concept commun de violence (le système de la loi morale et de la transgression) dont la possibilité reste encore impensée. C'est à ce niveau qu'est décrite la scène des noms propres ; et plus tard la leçon d'écriture.

Cette dernière violence est d'autant plus complexe dans sa structure qu'elle renvoie à la fois aux deux couches inférieures de l'archi-violence et de la loi. Elle révèle en effet la première nomination qui était déjà une expropriation, mais elle dénude aussi ce

qui dès lors faisait fonction de propre, le soi-disant propre, substitut du propre différé, perçu par la conscience sociale et morale comme le propre, le sceau rassurant de l'identité à soi, le secret.

Violence empirique, guerre au sens courant (ruse et perfidie des petites filles, ruse et perfidie apparente des petites filles, car l'ethnologue les innocentera en se livrant comme le vrai et seul coupable ; ruse et perfidie du chef indien jouant la comédie de l'écriture, ruse et perfidie apparente du chef indien empruntant toutes ses ressources à l'intrus occidental) que Lévi-Strauss pense toujours comme un accident. Elle surviendrait sur un terrain d'innocence, dans un "état de culture" dont la bonté naturelle ne se serait pas encore dégradée (1).

Cette hypothèse, que vérifiera la Leçon d'écriture, est soutenue par deux indices, d'apparence anecdotique, qui appartiennent au décor de la représentation à venir. Ils annoncent la grande mise en scène de la Leçon et font briller l'art de la composition dans ce récit de voyage. Selon la tradition du XVIII^e siècle, l'anecdote, la page de confessions, le fragment de journal sont savamment mis en place, calculés en vue d'une démonstration philosophique sur les rapports entre nature et société, société idéale et société réelle, c'est-à-dire le plus souvent entre l'autre société et notre société.

Quel est le premier indice ? La guerre des noms propres suit l'arrivée de l'étranger et l'on ne s'en étonnera pas. Elle naît en présence et même de la présence de l'ethnographe qui vient déranger l'ordre et la paix naturelle, la complicité qui lie pacifiquement la bonne société à soi-même dans son jeu. Non seulement les gens de la ligne ont imposé aux indigènes des sobriquets ridicules, les obligeant à les assumer du dedans (lièvre, sucre, Cavaignac), mais c'est l'irruption ethnographique qui rompt le secret des noms propres et l'innocente complicité qui règle le jeu des petites filles. C'est l'ethnologue qui viole un espace virginal si sûrement connoté par la scène d'un jeu et d'un jeu de petites filles. La simple présence de l'étranger, la seule ouverture de son oeil ne peut pas ne pas provoquer un viol : l'a parte, le secret murmuré à l'oreille, les déplacements successifs du "manège", l'accélération, la précipitation, une certaine jubilation

(1) Situation difficile à décrire en termes rousseauistes, l'absence prétendue de l'écriture compliquant encore les choses : l'Essai sur l'origine des langues appelleraient peut-être "sauvagerie" l'état de société et d'écriture décrit par Lévi-Strauss : "ces trois manières d'écrire répondent assez exactement aux trois divers états sous lesquels on peut considérer les hommes rassemblés en nation. La peinture des objets convient aux peuples sauvages ; les signes des mots et des propositions, aux peuples barbares ; et l'alphabet aux peuples polis".

croissante dans le mouvement avant la retombée qui suit la faute consommée, lorsque "la source" est "tarie", tout cela fait penser à une danse, à une fête autant qu'à une guerre.

Donc la simple présence du voyeur est un viol. Viol pur d'abord : un étranger silencieux assiste, immobile, à un jeu de petites filles. Que l'une d'elles ait "frappé" une "camarade", ce n'est pas encore une vraie violence. Aucune intégrité n'a été entamée. La violence n'apparaît qu'au moment où l'on peut ouvrir à l'effraction l'intimité des noms propres. Et on ne le peut qu'au moment où l'espace est travaillé, réorienté par le regard de l'étranger. L'oeil de l'autre appelle les noms propres, les épelle, fait tomber l'interdiction qui les habillait.

L'ethnographe se contente d'abord de voir. Regard appuyé et présence muette. Puis les choses se compliquent, elles deviennent plus tortueuses, plus labyrinthiques quand il se prête au jeu de la rupture du jeu, quand il prête l'oreille et entame une première complicité avec la victime qui est aussi la tricheuse. Enfin, car ce qui compte, ce sont les noms des adultes (on pourrait dire les éponymes et le secret n'est violé qu'au lieu où s'attribuent les noms), l'ultime dénonciation ne peut plus se passer de l'intervention active de l'étranger. Qui d'ailleurs la revendique et s'en accuse. Il a vu, puis il a entendu, mais passif devant ce que pourtant il savait déjà provoquer, il attendait encore les maîtres-noms. Le viol n'était pas consommé, le fond nu du propre se réservait encore. Comme on ne peut ou plutôt ne doit pas incriminer les petites filles innocentes, le viol sera accompli par l'intrusion dès lors active, perfide, rusée, de l'étranger qui, après avoir vu et entendu, va maintenant "exciter" les petites filles, délier les langues et se faire livrer les noms précieux : ceux des adultes (1). Avec mauvaise conscience, bien sûr, et cette pitié dont Rousseau disait qu'elle nous unit au plus étranger des étrangers. Relisons maintenant le mea culpa, la confession de l'ethnologue qui prend sur lui toute la responsabilité d'un viol qui l'a satisfait. Après s'être données les unes les autres, les fillettes ont donné les adultes. "La première fillette était venue, par vengeance, me donner le nom de son ennemie, et quand celle-ci s'en aperçut, elle communiqua le nom de l'autre, en guise de représailles. A partir de ce moment, il fut très facile bien que peu scrupuleux, d'exciter les enfants les uns contre les autres, et d'obtenir tous leurs noms. Après quoi, une petite complicité ainsi

(1) La thèse nous dit que seuls "les adultes possèdent un nom qui leur est propre" (p. 39).

créée, ils me donnèrent sans trop de difficulté les noms des adultes". Le vrai coupable ne sera pas puni, ce qui donne à sa faute le sceau de l'irréversible : "Lorsque ceux-ci compriront nos conciliabules, les enfants furent réprimandés, et la source de mes informations tarie".

On soupçonne déjà - et tous les textes de Lévi-Strauss le confirmeraient - que la critique de l'ethnocentrisme, thème si cher à l'auteur des Tristes Tropiques, n'a le plus souvent pour fonction que de constituer l'autre en modèle de la bonté originelle et naturelle, de s'accuser et de s'humilier, d'exhiber son être-inacceptable dans un miroir contre-ethnocentrique. Cette humilité de qui se sait "inacceptable", ce remords qui produit l'ethnographie (1), Rousseau les aurait enseignés à l'ethnologue moderne. C'est du moins ce qui nous est dit dans la conférence de Genève : "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 oeuvre ; et dans cette oeuvre 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 les plus faibles et les plus humbles ; mais pour vérifier à quel point elle est elle-même "inacceptable"" (p. 245). Sans parler du point de maîtrise ainsi gagné par celui qui conduit cette opération chez lui, on retrouve donc ici un geste hérité du XVIII^e siècle, d'un certain XVIII^e siècle en tous cas, puisqu'on commençait déjà, ici ou là, à se méfier de cet exercice. Les peuples non européens ne sont pas seulement étudiés comme l'index d'une bonne nature enfouie, d'un sol natif recouvert, d'un "degré zéro" par rapport auquel on pourrait dessiner la structure, le devenir et surtout la dégradation de notre société et de notre culture. Cette archéologie est aussi une télologie et une eschatologie : rêve d'une présence pleine et immédiate fermant l'histoire, transparence et indivision d'une parousie, suppression de la contradiction et de la différence. La mission de l'ethnologue, telle que Rousseau la lui aurait assignée, c'est de travailler à cet avenir. Eventuellement contre la philosophie qui "seule" aurait cherché à "exciter" les "antagonismes" entre le "moi et l'autre". Qu'on ne nous accuse pas ici de forcer les mots et les choses. Lisons plutôt. C'est toujours dans la conférence de Genève, mais on trouverait cent autres textes semblables : "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

(1) "... si l'Occident a produit des ethnographes, c'est qu'un bien puissant remords devait le tourmenter" (Un petit verre de rhum, Tristes tropiques, ch. 38).

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 échapper aux 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" (p. 245, l'auteur souligne). Dans "Un petit verre de rhum" (Ch. XXXVIII des Tristes Tropiques) une sévère critique de Diderot et une glorification de Rousseau ("le plus ethnographe des philosophes notre maître notre frère, envers qui nous avons montré tant d'ingratitude, mais à qui chaque page de ce livre aurait pu être dédiée, si l'hommage n'eût pas été indigne de sa grande mémoire") se concilient ainsi : "..... la seule question est de savoir si ces maux sont eux-mêmes inhérents à l'état [de société]. Derrière les abus et les crimes, on recherchera donc la base inébranlable de la société humaine".

On appauvrirait la pensée si diverse de Lévi-Strauss si on ne rappelait ici avec insistance ce que cette visée et cette motivation n'épuisent pas. Elles font néanmoins plus que connoter le travail scientifique, elles le marquent en profondeur dans son contenu même. Nous avions annoncé un deuxième indice. Les Nambikwara, chez lesquels la Leçon d'écriture va déployer sa scène, chez lesquels le mal va s'insinuer avec l'intrusion de l'écriture venue du dehors (*Étwaßer*) disait déjà le Phèdre), les Nambikwara, qui ne savent pas écrire, nous dit-on, sont bons. Ceux qui, jésuites, missionnaires protestants, ethnologues américains, techniciens de la ligne, ont cru percevoir de la violence ou de la haine chez les Nambikwara ne se sont pas seulement trompés, ils ont probablement projeté sur eux leur propre méchanceté. Et même provoqué le mal qu'ils ont ensuite cru ou voulu percevoir. Lisons encore la fin du chapitre XVII intitulé, toujours avec le même art, En famille. Ce passage précède immédiatement la Leçon d'écriture et il lui est, d'une certaine manière indispensable. Confirmons d'abord ce qui va de soi : si nous ne souscrivons aux déclarations de Lévi-Strauss quant à l'innocence et à la bonté des Nambikwara, quant à leur "immense gentillesse", "expression la plus véritable de la tendresse humaine", etc, qu'en leur assignant un lieu de

légitimité tout empirique, dérivée et relative, en les tenant pour les descriptions des affections empiriques du sujet de ce chapitre - les Nambikwara aussi bien que l'auteur -, si donc nous ne souscrivons à ces déclarations qu'au titre de la relation empirique, il ne s'ensuit pas que nous ajoutions foi aux descriptions moralisantes de l'ethnographe américain déplorant à l'inverse la haine, la hargne et l'incivilité des indigènes. En réalité ces deux relations s'opposent symétriquement, elles ont la même mesure, et s'ordonnent autour d'un seul et même axe. Après avoir cité la publication d'un collègue étranger, très sévère pour les Nambikwara, pour leur complaisance devant la maladie, la saleté, la misère, pour leur impolitesse, leur caractère haineux et méfiant, Lévi-Strauss enchaîne : "Pour moi, qui les ai connus à une époque où les maladies introduites par l'homme blanc les avaient déjà décimés, mais où - depuis les tentatives toujours humaines de Rondon - nul n'avait entrepris de les soumettre, je voudrais oublier cette description navrante, et ne rien conserver dans la mémoire que ce tableau repris de mes carnets de notes où je griffonnai une nuit à la lueur de ma lampe de poche: Dans la savane obscure, les feux de campement brillent. Autour du foyer, seule protection contre le froid qui descend, derrière le frêle paravent de palmes et de bran- chages hâtivement planté dans le sol du côté d'où on redoute le vent ou la pluie ; auprès des hottes emplies des pauvres objets qui constituent toute une richesse terrestre ; couchés à même la terre qui s'étend alentour, hantée par d'autres bandes également hostiles et craintives, les époux, étroitement enlacés, se perçoivent comme étant l'un pour l'autre le soutien, le réconfort, l'unique secours contre les difficultés quotidiennes et la mélancolie rêveuse qui, de temps à autre, envahit l'âme nambikwara. Le visiteur qui, pour la première fois campe dans la brousse avec les Indiens, se sent pris d'angoisse et de pitié devant le spectacle de cette humanité si totalement démunie, écrasée, semble-t-il, contre le sol d'une terre hostile par quelque implacable cataclysme, nue, grelottante auprès des feux vacillants. Il circule à tâtons parmi les broussailles, évitant de heurter une main, un bras, un torse, dont on devine les chauds reflets à la lueur des feux. Mais cette misère est animée de chuchotements et de rires. Les couples s'étreignent comme dans la nostalgie d'une unité perdue ; les caresses ne s'interrompent pas au passage de l'étranger. On devine chez tous une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale, et, rassemblant ces sentiments divers, quelque chose comme l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine".

La Leçon d'écriture suit cette description qu'on peut certes lire pour ce qu'elle dit être au premier abord : page de "carnet de notes" griffonnée une nuit à la lueur d'une lampe de poche. Il en irait

autrement si cette émouvante peinture devait appartenir à un discours ethnologique. Pourtant elle installe incontestablement une prémissse - la bonté ou l'innocence des Nambikwara - indispensable à la démonstration qui suivra, de l'intrusion conjointe de la violence et de l'écriture. C'est là qu'entre la confession ethnographique et le discours théorique de l'ethnologue une rigoureuse frontière doit être observée. La différence entre l'empirique et l'essentiel doit continuer à faire valoir ses droits.

On sait que Lévi-Strauss a des mots très durs pour les philosophies qui ont ouvert la pensée à cette différence et qui sont, bien sûr, des philosophes de la conscience, du cogito au sens cartésien ou husserlien. Mots très durs aussi pour l'Essai sur les données immédiates de la conscience que Lévi-Strauss reproche à ses anciens maîtres de trop méditer au lieu d'étudier le Cours de linguistique générale de Saussure. (Cf. le ch. VI des Tristes Tropiques : Comment on devient ethnographe). Or quoi qu'on pense au fond des philosophies ainsi incriminées ou ridiculisées (et dont nous ne parlerons pas ici sauf pour marquer qu'elles ne sont alors évoquées que dans leurs spectres, tels qu'ils hantent parfois les manuels, les morceaux choisis ou la rumeur publique), on doit reconnaître que la différence entre l'affect empirique et la structure d'essence y servait de règle majeure. Jamais Descartes ni Husserl n'auraient laissé entendre qu'ils tenaient pour vérité de science une modification empirique de leur rapport au monde ou à autrui, ni pour prémissse d'un syllogisme la qualité d'une émotion. Jamais dans les Regulæ, on ne passe de la vérité phénoménologiquement irrécusable du "je vois jaune" au jugement "le monde est jaune". Ne poursuivons pas dans cette direction. Jamais, en tous cas, un philosophe rigoureux de la conscience n'aurait si vite conclu à la bonté foncière et à l'innocence virginal des Nambikwara sur la foi d'une relation empirique. Du point de vue de la science ethnologique, cette relation est aussi surprenante que pouvait être "havrante", c'est le mot de Lévi-Strauss, celle du méchant ethnologue américain. Surprenante, cette affirmation inconditionnée de la bonté radicale des Nambikwara sous la plume d'un ethnologue qui, aux fantômes exsangues des philosophes de la conscience et de l'intuition intérieure, oppose ceux qui ont été, s'il faut en croire le début de Tristes Tropiques, ses seuls vrais maîtres : Marx et Freud.

Tous les penseurs qui sont classés en hâte, au début de ce livre, sous le titre de la métaphysique, de la phénoménologie et de l'existentialisme, ne se seraient pas reconnus sous les traits qui leur sont prêtés. Cela va de soi. Mais on aurait tort d'en conclure qu'en revanche les discours inscrits sous les signes de Marx et de Freud - et notamment les chapitres qui nous occupent - auraient satisfait ces deux-là. Qui en général demandaient à voir quand on leur

parlait d' "immense gentillesse", de "profonde insouciance", de "naïve et charmante satisfaction animale" et de "quelque chose comme l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine". Qui demandaient à voir et n'auraient sans doute pas compris à quoi on pouvait bien faire allusion sous le nom de l'"alliance originelle, enfin renouvelée", permettant "de fonder ensemble le nous contre le lui" (déjà cité), ou sous le nom de "cette structure régulière et comme cristalline, dont les mieux préservées des sociétés primitives nous enseignent qu'elle n'est pas contradictoire à l'humanité" (Leçon inaugurale au Collège de France).

Dans tout ce système de parenté philosophique et de revendication généalogique, le moins surpris de tous n'eût sans doute pas été Rousseau. N'aurait-il pas demandé qu'on le laissât vivre en paix avec les philosophes de la conscience et du sentiment intérieur, en paix avec ce cogito sensible, avec cette voix intérieure dont il croyait, comme on sait, qu'elle ne mentait jamais ? Accorder en soi Rousseau, Marx et Freud est une tâche difficile. Les accorder entre eux, dans la rigueur systématique du concept, est-ce possible?

*

* * *

L'écriture et l'exploitation
de l'homme par l'homme.

"Sans jamais remplir son projet, le bricoleur y met toujours quelque chose de soi" (La pensée sauvage, p. 32).

Ouvrons enfin la Leçon d'écriture. Si nous prêtons une telle attention à ce chapitre, ce n'est pas pour abuser d'un journal de voyage et de ce qu'on pourrait considérer comme l'expression la moins scientifique d'une pensée. D'une part, on retrouve dans d'autres écrits (1), sous une autre forme et plus ou moins dispersés, tous les thèmes de la théorie systématique de l'écriture présentée pour la première fois dans les Tristes Tropiques. D'autre part, le contenu théorique lui-même est longuement exposé dans cet ouvrage, plus longuement que partout ailleurs, en commentaire d'un "extraordinaire incident". Cet incident est aussi rapporté dans les mêmes termes au début de la thèse sur les Nambikwara, antérieure de sept ans aux Tristes Tropiques. Enfin, c'est seulement dans Tristes Tropiques que le système est articulé de la manière la plus rigoureuse et la plus complète. Les prémisses indispensables, à savoir la nature de l'organisme soumis à l'agression de l'écriture, ne sont nulle part plus explicites. C'est pourquoi nous avons longuement suivi la description de l'innocence nambikwara. Seule une communauté innocente, seule une communauté de dimensions réduites (thème rousseauiste qui se précisera bientôt), seule une micro-société de non-violence et de franchise dont tous les membres peuvent droitement se tenir à portée d'allocution immédiate et transparente, "cristalline", pleinement présente à soi dans sa parole vive, seule une telle communauté peut subir, comme la surprise d'une agression venant du dehors, l'insinuation de l'écriture, l'infiltration de sa "ruse" et de sa "perfidie". Seule une telle communauté peut importer de l'étranger "l'exploitation de l'homme par l'homme". La Leçon est donc complète : dans les textes ultérieurs, les conclusions théoriques de l'incident seront présentées sans les prémisses concrètes, l'innocence originelle sera impliquée mais non exposée. Dans le texte antérieur, la thèse sur les Nambikwara, l'incident est rapporté mais il ne donne pas lieu comme

(1) En particulier dans les Entretiens avec G. Charbonnier qui n'ajoutent rien à la substance théorique de la Leçon d'écriture.

dans Tristes Tropiques, à une longue méditation sur le sens, l'origine et la fonction historiques de l'écrit. (En revanche, nous puiserons dans la thèse des renseignements qu'il sera précieux d'inscrire en marge des Tristes Tropiques) .

Ecriture, exploitation de l'homme par l'homme : nous n'imposons pas ce langage à Lévi-Strauss. Rappelons par précaution les Entretiens (p. 33) : "..... l'écriture elle-même ne nous paraît associée de façon permanente, dans ses origines, qu'à des sociétés qui sont fondées sur l'exploitation de l'homme par l'homme". Lévi-Strauss a conscience de proposer dans Tristes Tropiques une théorie marxiste de l'écriture. Il le dit dans une lettre de 1955 (année de parution du livre) à la Nouvelle Critique. Critiqué par M. Rodinson au nom du marxisme, il se plaint : "S'il [M. Rodinson] avait lu mon livre, au lieu de se contenter des extraits publiés il y a quelques mois, il y aurait trouvé, en plus d'une hypothèse marxiste sur l'origine de l'écriture, deux études consacrées à des tribus brésiliennes-caduveo et bororo- qui sont des tentatives d'interprétation des superstructures indigènes, fondées sur le matérialisme dialectique, et dont la nouveauté, dans la littérature ethnographique occidentale, méritait peut-être plus de soin et de sympathie"(1). Notre question n'est donc plus seulement "comment concilier Rousseau et Marx", mais bien : "suffit-il de dénoncer dans une hypothèse une exploitation de l'homme par l'homme pour conférer à cette hypothèse une pertinence marxiste?" Question qui n'a de sens qu'à impliquer une rigueur originale de la critique marxiste et qu'à la distinguer de toute autre critique de la misère, de la violence, de l'exploitation, etc ; et par exemple de la critique bouddhiste. Notre question n'a évidemment aucun sens au point où l'on peut dire qu'"entre la critique marxiste et la critique bouddhiste ... il n'y a ni opposition ni contradiction" (2).

Une autre précaution est nécessaire avant la Leçon. Nous avions naguère souligné l'ambiguité de l'idéologie qui commandait l'exclusion saussurienne de l'écriture : ethnocentrisme profond privilégiant le modèle de l'écriture phonétique, modèle qui rend plus facile et plus légitime l'exclusion de la graphie. Mais ethnocentrism-

(1) Cette lettre n'a jamais été publiée par la Nouvelle Critique. On peut la lire dans Anthropologie Structurale, p. 365.

(2) Tristes Tropiques, ch. XI : "A sa manière, et sur son plan, chacun correspond à une vérité. Entre la critique marxiste qui affranchit l'homme de ses premières chaînes - lui enseignant que le sens apparent de sa condition s'évanouit dès qu'il accepte d'élargir l'objet qu'il considère - et la critique bouddhiste qui achève la libération, il n'y a ni opposition ni contradiction. Chacune fait la même chose que l'autre à un niveau différent".

me se pensant au contraire comme anti-ethnocentrisme, ethnocentrisme dans la conscience du progressisme libérateur. En séparant radicalement la langue de l'écriture, en mettant celle-ci en bas et dehors, en croyant du moins pouvoir le faire, en se donnant l'illusion de libérer la linguistique de tout passage par le témoignage écrit, on pense rendre en effet leur statut de langue authentique, de langage humain et pleinement signifiant à toutes les langues pratiquées par les peuples qu'on continue à appeler "peuples sans écriture". La même ambiguïté affecte les intentions de Lévi-Strauss et ce n'est pas fortuit.

D'une part, on admet la différence courante entre langage et écriture, l'extériorité rigoureuse de l'une à l'autre, ce qui permet de maintenir la distinction entre peuples disposant de l'écriture et peuples sans écriture. Lévi-Strauss ne suspecte jamais la valeur d'une telle distinction. Ce qui lui permet surtout de considérer le passage de la parole à l'écriture comme un saut, comme le franchissement instantané d'une ligne de discontinuité : passage d'un langage pleinement oral, pur de toute écriture - c'est-à-dire pur, innocent - à un langage s'adjoignant sa "représentation" graphique comme un signifiant accessoire d'un type nouveau, ouvrant une technique d'oppression. Lévi-Strauss avait besoin de ce concept "épigénétiste" de l'écriture pour que le thème du mal et de l'exploitation survenant avec la graphie fût bien le thème d'une surprise et d'un accident affectant du dehors la pureté d'un langage innocent. L'affectant comme par hasard (1). En tous cas la thèse épigénétiste répète, au sujet de l'écriture cette fois, une affirmation que nous pouvions rencontrer cinq ans auparavant dans l'Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss (p. XLVII) : "le langage n'a pu naître que tout d'un coup". Il y aurait sans doute plus d'une question à poser sur ce paragraphe qui lie le sens à la signification et très étroitement à la signification linguistique dans le langage parlé. Lisons simplement ces quelques lignes : "quels qu'aient été le moment et les circonstances de son apparition dans l'échelle de la vie animale, le langage n'a pu naître que tout d'un coup. Les choses n'ont pas pu se mettre à signifier progressivement. A la suite d'une transformation dont l'étude ne relève pas des sciences sociales, mais

(1) Sur ce thème du hasard, présent dans Race et histoire et dans La pensée sauvage, cf. surtout les Entretiens, (p. 28-9) : en développant longuement l'image du joueur à la roulette, Lévi-Strauss explique que la combinaison complexe que constitue la civilisation occidentale, avec son type d'historicité déterminée par l'usage de l'écriture, "aurait très bien pu se faire dès ses débuts, elle aurait pu le faire beaucoup plus tard, elle l'a fait à ce moment, il n'y a pas de raison, c'est ainsi. Mais vous me direz : "Ce n'est pas satisfaisant". Ce hasard est déterminé aussitôt après comme "acquisition de l'écriture".

de la biologie et de la psychologie, un passage s'est effectué, d'un état de où rien n'avait de sens, à un autre où tout en possédait". (Que la biologie et la psychologie puissent rendre compte de cette rupture, c'est ce qui nous paraît plus que problématique) (Suit une distinction féconde entre discours signifiant et discours connaissant que, quelque cinquante ans auparavant, un philosophe de la conscience, plus négligé que d'autres, avait su rigoureusement articuler dans des Recherches Logiques).

Cet épigénétisme n'est d'ailleurs pas l'aspect le plus rousseauiste d'une pensée qui s'autorise si souvent de l'Essai sur l'origine des langues et du deuxième Discours où il est pourtant question du "temps infini qu'a dû coûter la première invention des langues".

L'ethnocentrisme traditionnel et fondamental qui, s'inspirant du modèle de l'écriture phonétique, sépare à la hache l'écriture de la parole, est donc manié et pensé comme anti-ethnocentrisme. Il soutient une accusation éthico-politique : l'exploitation de l'homme par l'homme est le fait des cultures écrivantes de type occidental. De cette accusation sont sauvées les communautés de la parole innocente et non oppressive.

D'autre part - c'est l'envers du même geste - le partage entre peuples à écriture et peuples sans écriture, si Lévi-Strauss en reconnaît sans cesse la pertinence, est aussitôt effacé par lui dès lors qu'on voudrait par ethnocentrisme lui faire jouer un rôle dans la réflexion sur l'histoire et sur la valeur respective des cultures. On accepte la différence entre peuples à écriture et peuples sans écriture, mais comme on ne tiendra pas compte de l'écriture en tant que critère de l'historicité ou de la valeur culturelle, on évitera en apparence l'ethnocentrisme au moment même où l'ethnocentrisme le plus profond aura déjà opéré en imposant silencieusement ses concepts courants de la parole et de l'écriture. C'était exactement le schéma du geste saussurien. Autrement dit, toutes les critiques libératrices dont Lévi-Strauss a harcelé la distinction préjugée entre sociétés historiques et sociétés sans histoire, toutes ces dénonciations légitimes, restent dépendantes du concept d'écriture que nous problématisons ici.

Qu'est-ce que la Leçon d'écriture ?

Leçon en un double sens et le titre est beau de le maintenir rassemblé. Leçon d'écriture puisque c'est d'écriture apprise qu'il s'agit. Le chef nambikwara apprend l'écriture de l'ethnographe, il l'apprend d'abord sans comprendre, il mime l'écrire plutôt qu'il ne

comprend sa fonction de langage ; ou plutôt, il comprend sa fonction profonde d'asservissement avant de comprendre son fonctionnement, ici accessoire, de communication, de signification, de tradition d'un signifié. Mais la leçon d'écriture est aussi leçon de l'écriture : enseignement que l'ethnologue croit pouvoir induire de l'incident au cours d'une longue méditation, lorsque, luttant, dit-il, contre l'insomnie, il réfléchit sur l'origine, la fonction et le sens de l'écriture. Ayant appris le geste d'écrire à un chef nambikwara qui apprenait sans comprendre, l'ethnologue, lui, comprend alors ce qu'il a appris et tire la leçon de l'écriture.

Ainsi, deux moments : 1. la relation empirique d'une perception : la scène de l'"extraordinaire incident".

2. après les péripéties de la journée, dans l'insomnie, à l'heure de la chouette, une réflexion historico-philosophique sur la scène de l'écriture et le sens profond de l'incident, de l'histoire close de l'écriture.

1. - L'extraordinaire incident. Dès les premières lignes, le décor rappelle bien cette violence ethnographique dont nous parlions plus haut. Les deux parties y sont bien engagées, ce qui restitue à leur vrai sens les remarques sur l'"immense gentillesse", "la naïve et charmante satisfaction animale", la "profonde insouciance", l'"expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine". Voici : "... leur accueil rébarbatif, la nervosité manifeste du chef, suggéraient qu'on leur avait un peu forcé la main. Nous n'étions pas rassurés, les Indiens non plus ; la nuit s'annonçait froide ; comme il n'y avait pas d'arbres, nous fûmes réduits à coucher par terre à la manière nambikwara. Personne ne dormit : on passa la nuit à se surveiller poliment. Il eût été peu sage de prolonger l'aventure. J'insistai auprès du chef pour qu'on procédât aux échanges sans tarder. Alors se place un extraordinaire incident qui m'oblige à remonter un peu en arrière. On se doute que les Nambikwara ne savent pas écrire ; mais ils ne dessinent pas davantage, à l'exception de quelques pointillés ou zig-zags sur leurs calebasses. Comme chez les Caduveo, je distribuai pourtant des feuilles de papier et des crayons dont ils ne firent rien au début ; puis un jour, je les vis tous occupés à tracer sur le papier des lignes horizontales ondulées. Que voulaient-ils donc faire ? Je dus me rendre à l'évidence : ils écrivaient, ou plus exactement, cherchaient à faire de leur crayon le même usage que moi, le seul qu'ils pussent alors concevoir, car je n'avais pas encore essayé de les distraire par mes dessins. Pour la plupart, l'effort s'arrêtait là ; mais le chef de bande voyait plus loin. Seul, sans doute, il avait compris la fonction de l'écriture".

Marquons ici une première pause. Parmi beaucoup d'autres, ce fragment vient en surimpression d'un passage de la thèse sur les Nambikwara. L'incident y était déjà relaté et il n'est pas inutile de s'y référer. On y relève en particulier trois points omis dans les Tristes Tropiques. Ils ne manquent pas d'intérêt.

1/. Ce petit groupe nambikwara (1) dispose néanmoins d'un mot pour désigner l'acte d'écrire, en tout cas d'un mot qui peut fonctionner à cette fin. Il n'y a pas de surprise linguistique devant l'irruption supposée d'un pouvoir nouveau. Ce détail, omis dans Tristes Tropiques, est signalé dans la thèse (p. 40, n. 1) : "Les Nambikwara du groupe (a) ignorent complètement le dessin, si l'on excepte quelques traits géométriques sur des calebasses. Pendant plusieurs jours, ils ne surent que faire du papier et des crayons que nous leur distribuions. Peu après, nous les vîmes fort affairés à tracer des lignes ondulées. Ils imitaient en cela le seul usage qu'ils nous voyaient faire de nos bloc-notes, c'est-à-dire écrire, mais sans en comprendre le but et la portée. Ils appellèrent d'ailleurs l'acte d'écrire : iekariukedjutu, c'est-à-dire "faire des raies"" (Il est bien évident qu'une traduction littérale des mots qui veulent dire "écrire" dans les langues des peuples à écriture réduiraient aussi ce mot à une signification gestuelle assez pauvre. C'est un peu comme si l'on disait que telle langue n'a aucun mot pour désigner l'écriture - et que par conséquent ceux qui la pratiquent ne savent pas écrire, sous prétexte qu'ils se servent d'un mot qui veut dire "gratter", "graver", "griffer", "écorcher", "inciser", "tracer", "imprimer", etc Comme si "écrire", en son noyau métaphorique, voulait dire autre chose).

2/. Cette opération qui consiste à "faire des raies" et qui est ainsi accueillie dans le dialecte de ce sous-groupe, Lévi-Strauss lui reconnaît une signification exclusivement "esthétique" : "Ils appellèrent d'ailleurs l'acte d'écrire : iekariukedjutu, c'est-à-dire "faire

(1) Il s'agit seulement d'un petit sous-groupe qui n'est suivi par l'ethnologue que pendant sa période nomade. Il a aussi une vie sédentaire. On peut lire dans l'introduction de la thèse : "Il est superflu de souligner qu'on ne trouvera pas ici une étude exhaustive de la vie et de la société Nambikwara. Nous n'avons pu partager l'existence des indigènes que pendant la période nomade, et cela seul suffirait à limiter la portée de notre enquête. Un voyage entrepris pendant la période sédentaire apporterait sans doute des informations capitales et permettrait de rectifier la perspective d'ensemble. Nous espérons pouvoir l'entreprendre un jour" (p. 3). Cette limitation, qui semble avoir été définitive, n'est-elle pas particulièrement significative quant à la question de l'écriture dont il est bien connu qu'elle est, plus intimement que d'autres et de manière essentielle, liée au phénomène de la sédentarité ?

des raies", ce qui présentait pour eux un intérêt esthétique". On se demande quelle peut être la portée d'une telle conclusion et ce que peut signifier ici la spécificité de la catégorie esthétique? Lévi-Strauss semble non seulement présumer qu'on peut isoler la valeur esthétique (ce qui est, on le sait, fort problématique, et mieux que d'autres, les ethnologues nous ont mis en garde contre cette abstraction), mais il suppose aussi que dans l'écriture "proprement dite", à laquelle les Nambikwara n'auraient pas accès, la qualité esthétique est extrinsèque. Signalons seulement ce problème. D'ailleurs, même si l'on ne voulait pas suspecter le sens d'une telle conclusion, on peut encore s'inquiéter des voies qui y conduisent. L'ethnologue y est parvenu à partir d'une phrase notée dans un autre sous-groupe : "Kihikagnere mū^liene" traduit par "faire des raies, c'est joli". Conclure de cette proposition ainsi traduite et relevée dans un autre groupe (b1), que faire des raies présentait pour le groupe (a1) un "intérêt esthétique", ce qui sous-entend seulement esthétique, voilà qui pose des problèmes de logique que, une fois encore, nous nous contentons de signaler.

3/. Lorsque, dans les Tristes Tropiques, Lévi-Strauss remarque que "les Nambikwara ne savent pas écrire ... ne dessinent pas davantage, à l'exception de quelques pointillés et zig-zags sur leurs calebasses", puis que munis des instruments par lui fournis, ils ne traçent que "des lignes horizontales ondulées" et que "pour la plupart l'effort s'arrêtait là", ces notations sont brèves. Non seulement on ne les trouve pas dans la thèse, mais celle-ci met en évidence, quatre-vingt pages plus loin (p. 123), les résultats auxquels sont très vite parvenus certains Nambikwara et que Lévi-Strauss présente comme "une innovation culturelle inspirée par nos propres dessins". Or il ne s'agit pas seulement de dessins représentatifs (Cf. figure 19, p. 123) montrant un homme ou un singe, mais de schémas décrivant, expliquant, écrivant une généalogie et une structure sociale. Or c'est là un phénomène décisif. On sait maintenant, à partir d'informations certaines et massives, que la genèse de l'écriture (au sens courant) a été presque partout et le plus souvent liée à l'inquiétude généalogique. On cite souvent la mémoire et la tradition orales des générations, qui remonte parfois très loin chez les peuples dits sans écriture. Lévi-Strauss le fait lui-même dans les Entretiens (p. 29) : "Je sais bien que les peuples que nous appelons primitifs ont souvent des capacités de mémoire tout à fait stupéfiantes, et on nous parle de ces populations polynésiennes qui sont capables de réciter sans hésitation des généalogies qui portent sur des dizaines de générations, mais cela a tout de même manifestement des limites". Or c'est cette limite qui est franchie un peu partout quand apparaît l'écriture - au sens courant - dont la fonction est ici de conserver et de donner une objectiva-

tion supplémentaire, d'un autre ordre, à une classification généalogique, avec tout ce que cela peut impliquer. Si bien qu'un peuple qui accède au dessin généalogique accède bien à l'écriture au sens courant, en comprend la fonction et va beaucoup plus loin que ne le laissent entendre les Tristes Tropiques ("l'effort s'arrêtait là"). On passe ici de l'archi-écriture à l'écriture au sens courant. Ce passage, dont nous ne voulons pas sous-estimer la difficulté, n'est pas un passage de la parole à l'écriture, il s'opère à l'intérieur de l'écriture en général. La mémoire généalogique et la classification sociale sont le point de suture de l'archi-écriture, condition de la langue (dite orale), et de l'écriture au sens commun.

"Mais le chef de bande voyait plus loin ...". De ce chef de bande, la thèse nous dit qu'il est "remarquablement intelligent, conscient de ses responsabilités, actif, entreprenant et ingénieux". "C'est un homme d'environ trente-cinq ans, marié à trois femmes" "son attitude vis à vis de l'écriture est très révélatrice. Il a immédiatement compris son rôle de signe, et la supériorité sociale qu'elle confère". Lévi-Strauss enchaîne alors par un récit qui est reproduit à peu près dans les mêmes termes dans Tristes Tropiques où nous le lisons maintenant.

"Seul, sans doute, il avait compris la fonction de l'écriture. Aussi m'a-t-il réclamé un bloc-note et nous sommes pareillement équipés quand nous travaillons ensemble. Il ne me communique pas verbalement les informations que je lui demande, mais trace sur son papier des lignes sinuées et me les présente, comme si je devais lire sa réponse. Lui-même est à moitié dupe de sa comédie, chaque fois que sa main achève une ligne, il l'examine anxieusement, comme si la signification devait en jaillir, et la même désillusion se peint sur son visage. Mais il n'en convient pas ; et il est tacitement entendu, entre nous, que son grimoire possède un sens que je feins de déchiffrer, le commentaire verbal suit presque immédiatement, et me dispense de réclamer les éclaircissements nécessaires", (la suite correspond à un passage qui se trouve, dans la thèse, séparé de celui-ci par plus de quarante pages (p. 89) et concerne, fait significatif sur lequel nous reviendrons, la fonction du commandement) "Or à peine avait-il rassemblé tout son monde 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 je devais donner en retour des cadeaux offerts : à celui-ci un arc et des flèches un sabre d'abattis ! à tel autre, des perles ! pour ses colliers Cette comédie se prolongea pendant deux heures. Qu'espérait-il ? Se tromper lui-même, peut-être ; mais plutôt étonner ses compagnons, les persuader que les marchandises passaient par son intermédiaire,

qu'il avait obtenu l'alliance du blanc et qu'il participait à ses secrets. Nous étions en hâte de partir, le moment le plus redoutable était évidemment celui où toutes les merveilles que j'avais apportées seraient réunies dans d'autres mains. Aussi je ne cherchai pas à approfondir l'incident et nous nous mêmes en route, toujours guidés par les Indiens".

L'histoire est très belle. Il est en effet tentant de la lire comme une parabole dont chaque élément, chaque sémantème renvoie à une fonction reconnue de l'écriture : la hiérarchisation, la fonction économique de la médiation et de la capitalisation, la participation à un secret quasi-religieux, tout cela, qui se vérifie en tout phénomène d'écriture, nous le voyons ici rassemblé, concentré, organisé dans la structure d'un événement exemplaire ou d'une séquence très brève de faits et gestes. Toute la complexité organique de l'écriture est ici recueillie au foyer simple d'une parabole.

2. - La remémoration de la scène. Passons maintenant à la leçon de la leçon. Elle est plus longue que la relation de l'incident, elle couvre trois pages très serrées et le texte des Entretiens, qui en reproduit l'essentiel, est sensiblement plus bref. C'est donc dans la thèse que l'incident est rapporté sans commentaire théorique et dans les confessions de l'ethnologue que la théorie est le plus abondamment développée.

Suivons le fil de la démonstration à travers l'évocation de faits historiques apparemment incontestables. C'est l'écart entre la certitude factuelle et sa reprise interprétative qui nous intéressera d'abord. L'écart le plus massif apparaîtra d'abord, mais non seulement, entre le fait très mince de l'"incident extraordinaire" et la philosophie générale de l'écriture. La pointe de l'incident supporte en effet un énorme édifice théorique.

Après l'"extraordinaire incident", la situation de l'ethnologue reste précaire. Quelques mots en commandent la description : "séjour avorté", "mystification", "climat irritant", l'ethnologue se sent "soudain seul dans la brousse, ayant perdu [sa] direction", "désespéré", "démoralisé", il n'a "plus d'armes" dans une "zone hostile" et il agite de "sombres pensées". Puis la menace s'apaise, l'hostilité s'efface. C'est la nuit, l'incident est clos, les échanges ont eu lieu : il est temps de réfléchir l'histoire, c'est le moment de la veille et de la remémoration. "Encore tourmenté par cet incident ridicule, je dormis mal et trompai l'insomnie en me remémorant la scène des échanges".

Très vite deux significations sont relevées sur l'incident lui-même.

1. L'apparition de l'écriture est instantanée. Elle n'est pas préparée. Un tel saut prouverait que la possibilité de l'écriture n'habite pas la parole, mais le dehors de la parole. "L'écriture avait donc fait son apparition chez les Nambikwara, mais non point, comme on aurait pu l'imaginer, au terme d'un apprentissage laborieux". De quoi Lévi-Strauss conclut-il à cet épigénétilisme si indispensable dès lors qu'on veut sauvegarder l'extériorité de l'écriture à la parole ? De l'incident ? Mais la scène n'était pas la scène de l'origine, seulement celle de l'imitation de l'écriture. Quand même il s'agirait de l'écriture, ce qui a le caractère de la soudaineté, ce n'est pas le passage à l'écriture, l'invention de l'écriture mais l'importation d'une écriture déjà constituée. C'est un emprunt et un emprunt factice. Comme le dit Lévi-Strauss lui-même, "son symbole avait été emprunté tandis que sa réalité demeurait étrangère". On sait d'ailleurs que ce caractère de soudaineté appartient à tous les phénomènes de diffusion ou de transmission de l'écriture. Il n'a jamais pu qualifier l'apparition de l'écriture qui a été au contraire laborieuse, progressive, différenciée dans ses étapes. Et la rapidité de l'emprunt, quand il a lieu, suppose la présence préalable de structures qui le rendent possible.

2. La deuxième signification que Lévi-Strauss croit pouvoir lire sur le texte même de la scène est liée à la première. Puisqu'ils ont appris sans comprendre, puisque le chef a fait un usage efficace de l'écriture sans en connaître ni le fonctionnement ni le contenu par elle signifié, c'est que la finalité de l'écriture est politique et non théorique, "sociologique plutôt qu'intellectuelle". Cela ouvre et couvre tout l'espace dans lequel Lévi-Strauss va maintenant penser l'écriture. "Son symbole avait été emprunté tandis que sa réalité demeurait étrangère. Et cela en vue d'une fin sociologique plutôt qu'intellectuelle. Il ne s'agissait pas de connaître, de retenir ou de comprendre, mais d'accroître le prestige et l'autorité d'un individu - ou d'une fonction - aux dépens d'autrui. Un indigène encore à l'âge de pierre avait deviné que le grand moyen de comprendre, à défaut de le comprendre, pouvait au moins servir à d'autres fins".

En distinguant ainsi la "fin sociologique" et la "fin intellectuelle", en attribuant celle-là et non celle-ci à l'écriture, on fait créditer à une différence fort problématique entre le rapport intersubjectif et le savoir. S'il est vrai, comme nous le croyons en effet, que l'écriture ne se pense pas hors de l'horizon de la violence intersubjective, y-a-t-il quelque chose, fût-ce la science, qui y échappe radicalement, y-a-t-il une connaissance et surtout un langage, scientifique ou

non, qu'on pourrait dire à la fois étranger à l'écriture et à la violence ? Si l'on répond par la négative, ce que nous faisons, l'usage de ces concepts pour discerner le caractère spécifique de l'écriture n'est pas pertinent. Si bien que tous les exemples (1) par lesquels Lévi-Strauss illustre ensuite cette proposition sont sans doute vrais et probants, mais ils le sont trop. La conclusion qu'ils soutiennent débordent largement le champ de ce qui est ici appelé "écriture" (c'est-à-dire l'écriture au sens commun). Elle couvre aussi le champ de la parole non écrite. Cela veut dire que, s'il faut lier la violence à l'écriture, l'écriture apparaît bien avant l'écriture au sens étroit : déjà dans la différence ou archi-écriture qui ouvre la parole elle-même.

Suggérant ainsi, comme il le confirmera plus tard, que la fonction essentielle de l'écriture est de favoriser la puissance asservissante plutôt que la science "désintéressée", selon la distinction à laquelle il semble tenir, Lévi-Strauss peut maintenant, dans une deuxième vague de la méditation, neutraliser la frontière entre les peuples sans écriture et les peuples à écriture : non pas quant à la disposition de l'écriture, mais quant à ce qu'on a cru pouvoir en déduire, quant à leur historicité ou leur non-historicité. Cette neutralisation est très précieuse : elle autorise les thèmes a/ de la relativité essentielle et irréductible dans la perception du mouvement historique (Cf. Race et Histoire) b/ des différences entre le "chaud" et le "froid" dans la "température historique" des sociétés (Entretiens, p. 43 et passim) c/ des rapports entre ethnologie et histoire (2).

(1) "Après tout, pendant des millénaires et même aujourd'hui dans une grande partie du monde, l'écriture existe comme institution dans des sociétés dont les membres, en immense majorité, n'en possèdent pas le maniement. Les villages où j'ai séjourné dans les collines de Chittagong au Pakistan oriental, sont peuplés d'illettrés ; chacun a cependant son scribe qui remplit sa fonction auprès des individus et de la collectivité. Tous connaissent l'écriture et l'utilisent au besoin, mais du dehors et comme un médiateur étranger avec lequel ils communiquent par des méthodes orales. Or, le scribe est rarement un fonctionnaire ou un employé du groupe : sa science s'accompagne de puissance, tant et si bien que le même individu réunit souvent les fonctions de scribe et d'usurier ; non point seulement qu'il ait besoin de lire et d'écrire pour exercer son industrie ; mais parce qu'il se trouve ainsi, à double titre, être celui qui a prise sur les autres".

(2) Histoire et ethnologie (RMM, 1949 et Anthropologie structurale, p. 3) : "L'ethnologue s'intéresse surtout à ce qui n'est pas écrit, non pas tant parce que les peuples qu'il étudie sont incapables d'écrire, que parce que ce à quoi il s'intéresse est différent de tout ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la pierre ou sur le papier" (p. 33).

Il s'agit donc, en se fiant à la différence présumée entre la science et la puissance, de montrer que l'écriture n'offre aucune pertinence dans l'appréciation des rythmes et des types historiques : l'époque de la création massive des structures sociales, économiques, techniques, politiques, etc., sur lesquelles nous vivons encore, cette époque - le néolithique - ne connaissait pas l'écriture(1) Qu'est-ce à dire ?

Dans le texte qui suit, nous allons isoler trois propositions sur lesquelles une contestation pourrait s'engager, que nous n'engagerons pas, par souci d'aller plus vite au terme de la démonstration qui intéresse Lévi-Strauss et d'y installer le débat.

Première proposition. "Après qu'on a éliminé tous les critères proposés pour distinguer la barbarie de la civilisation, on aimeraît au moins retenir celui-là : peuples avec ou sans écriture, les uns capables de cumuler les acquisitions anciennes et progressant de plus en plus vite vers le but qu'ils se sont assigné, tandis que les autres, impuissants à retenir le passé au-delà de cette frange que la mémoire individuelle suffit à fixer, resteraient prisonniers d'une histoire fluctuante à laquelle manqueraient toujours une origine et la conscience durable d'un projet. Pourtant, rien de ce que nous savons de l'écriture et de son rôle dans l'évolution ne justifie une telle conception".

Cette proposition n'a de sens qu'à deux conditions :

1-. que l'on ne tienne aucun compte de l'idée et du projet de la science, c'est-à-dire de l'idée de vérité comme transmissibilité en droit infini ; celle-ci n'a en effet de possibilité historique qu'avec l'écriture. Devant les analyses husserliennes (Krisis et Origine de la géométrie) qui nous rappellent cette évidence, le propos de Lévi-Strauss ne peut se soutenir qu'en refusant tout spécificité au projet scientifique et à la valeur de vérité en général. Cette dernière position ne manquerait pas de force, mais elle ne peut faire valoir cette force et sa cohérence qu'en renonçant elle-même à se donner pour un discours scientifique. Schéma bien connu. C'est en fait ce qui semble se passer ici.

(1) Dans "Un petit verre de rhum", rappelant que, "au néolithique, l'homme a déjà fait la plupart des inventions qui sont indispensables pour assurer sa sécurité. On a vu pourquoi on peut en exclure l'écriture", Lévi-Strauss note que l'homme d'alors n'était certes "pas plus libre qu'aujourd'hui". "Mais sa seule humanité faisait de lui un esclave. Comme son autorité sur la nature restait très réduite, il se trouvait protégé et dans une certaine mesure affranchi par le coussin amortisseur de ses rêves".

2-. que le néolithique auquel on peut en effet attribuer la création des structures profondes sur lesquelles nous vivons encore, n'ait pas connu quelque chose comme l'écriture. C'est ici que le concept d'écriture, tel qu'il est utilisé par un ethnologue moderne, paraît singulièrement étroit. L'ethnologie nous livre aujourd'hui des informations massives sur des écritures qui ont précédé l'alphabet, d'autres systèmes d'écriture phonétique ou des systèmes tout prêts à se phonétiser. Le caractère massif de cette information nous dispense d'insister.

Deuxième proposition. Supposant que tout a été acquis avant l'écriture, Lévi-Strauss n'a qu'à enchaîner : "Inversement, depuis l'invention de l'écriture jusqu'à la naissance de la science moderne, le monde occidental a vécu quelques 5.000 années pendant lesquelles ses connaissances ont fluctué plus qu'elles ne se sont accrues". Nous soulignons.

On pourrait être choqué par cette affirmation, mais nous nous en garderons bien. Nous ne croyons pas qu'une telle affirmation soit fausse. Mais non davantage qu'elle soit vraie. Elle répondrait plutôt, pour les besoins d'une cause, à une question qui n'a aucun sens (1). La notion de quantité de connaissance, d'accroissement de quantité de connaissance, n'est-elle pas suspecte ? Qu'est-ce qu'une quantité de connaissances ? Comment se modifie-t-elle ? On s'enfonce ici dans la brume empirique. Sans même parler des sciences de l'ordre ou de la qualité, on peut se demander ce que signifie la quantité des sciences de la pure quantité. Comment l'évaluer en quantité ? On ne peut répondre à de telles questions que dans le style de l'empiricité pure. On peut dire le contraire de ce que dit Lévi-Strauss et ce ne serait ni plus vrai ni plus faux. On peut dire qu'au cours de tel ou tel demi-siècle, avant même la "science moderne"; l'accroissement des connaissances a infiniment dépassé ce qu'il a été pendant des millions d'années. Cela pour l'accroissement. Quant à la notion de fluctuation, elle se donne elle-même pour parfaitement empirique. De toute façon, on ne fera jamais tenir des propositions d'essence sur une échelle.

Troisième proposition. C'est la plus déconcertante dans les enchaînements de ce paragraphe. Supposons que l'avènement de l'écriture depuis trois à quatre mille ans n'ait rien apporté de décisif dans le domaine de la connaissance. Lévi-Strauss concède néanmoins qu'il n'en va plus de même depuis deux siècles. Selon l'échelle qui

(1) "Le savant, dit pourtant Lévi-Strauss, n'est pas l'homme qui fournit les vraies réponses, c'est celui qui pose les vraies questions". (Le Cru et le Cuit).

était pourtant la sienne, on voit mal ce qui justifie cette coupure. Il l'opère pourtant : "Sans doute concevrait-on mal l'épanouissement scientifique du XIXème et du XXème siècle sans l'écriture. Mais cette condition nécessaire n'est certainement pas suffisante pour l'expliquer".

On n'est pas seulement surpris par la coupure, on se demande quelle objection Lévi-Strauss semble ici rejeter. Personne n'a jamais pu penser que l'écriture - la notion écrite, puisque c'est d'elle qu'il est ici question - était la condition suffisante de la science ; et qu'il suffisait de savoir écrire pour être savant. Bien des lectures suffiraient à nous ôter cette illusion si nous l'avions. Mais reconnaître que l'écriture est la "condition nécessaire" de la science, qu'il n'y a pas de science sans écriture, voilà qui importe et Lévi-Strauss le reconnaît. Et comme il est difficile en toute rigueur de faire commencer la science au XIXème siècle, c'est toute son argumentation qui en retour s'effondre ou se trouve frappée d'un lourd indice d'approximation empirique.

Cela tient en vérité - et c'est la raison pour laquelle nous passons vite sur cette argumentation - à ce que Lévi-Strauss tient à abandonner ce terrain, à expliquer très vite pourquoi le problème de la science n'est pas le bon accès à l'origine et à la fonction de l'écriture : "Si l'on veut mettre en corrélation l'apparition de l'écriture avec certains traits caractéristiques de la civilisation, il faut chercher dans une autre direction". Il faut donc plutôt démontrer que, selon la dissociation qui nous avait laissé perplexe, l'origine de l'écriture répondait à une nécessité plus "sociologique" qu'"intellectuelle". La page qui suit doit donc faire apparaître non seulement cette nécessité sociologique - ce qui serait un pauvre truisme et qui concernerait assez peu la spécificité sociologique de l'écriture, - mais aussi que cette nécessité sociale est celle de la "domination", de l'"exploitation", de l'"asservissement" et de la "perfidie".

Pour lire convenablement cette page, il faut la différencier en ses strates. L'auteur présente ici ce qu'il appelle son "hypothèse": "Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter (1) l'asservissement. A un premier niveau cette hypothèse est si vite confirmée qu'elle mérite à peine son nom. Ces faits sont bien connus. On sait depuis longtemps que le pouvoir de l'écriture aux mains d'un petit nombre, d'une caste ou d'une classe a toujours été contemporain de la hiérarchisation, nous dirons de la différence politique : à la fois distinction des

(1) "Faciliter", "favoriser", "renforcer", tels sont les mots choisis pour décrire l'opération de l'écriture. N'est-ce pas s'interdire toute détermination essentielle, principielle, rigoureuse ?

groupes, des classes et des niveaux du pouvoir économico-technico-politique, et délégation de l'autorité, la puissance différée, abandonnée à un organe de capitalisation. Ce phénomène se produit dès le seuil de la sédentarisation, avec la constitution de stocks à l'origine des sociétés agricoles. Ici les choses sont si patentes (1) qu'on pourrait à l'infini enrichir l'illustration empirique qu'en esquisse Lévi-Strauss. Toute cette structure apparaît dès qu'une société commence à vivre comme société, c'est-à-dire dès l'origine de la vie en général, quand, à des niveaux fort hétérogènes d'organisation et de complexité, il est possible de différer la présence, c'est-à-dire la dé-pense ou la consommation, et à organiser la production, c'est-à-dire la réserve en général. Cela remonte bien avant l'apparition de l'écriture au sens étroit, mais il est vrai, et on ne peut le négliger, que l'apparition des systèmes d'écriture il y a trois à quatre mille ans est un saut extraordinaire dans l'histoire de la vie. D'autant plus extraordinaire qu'un accroissement prodigieux du pouvoir de différence n'a été accompagné, du moins pendant ces quelques millénaires, d'aucune transformation notable de l'organisme. C'est justement le propre du pouvoir de différence que de modifier de moins en moins la vie à mesure qu'il s'étend. S'il devenait infini - ce que son essence exclut à priori - la vie elle-même serait rendue à une impassible, intangible et éternelle présence : la différence infinie, Dieu ou la mort.

Cela nous conduit à un deuxième niveau de lecture. Il va faire apparaître à la fois l'intention dernière de Lévi-Strauss, ce vers quoi la démonstration oriente les évidences factuelles, et l'idéologie politique qui, sous le titre de l'hypothèse marxiste, s'articule avec le plus bel exemple de ce que nous avons appelé "métaphysique de la présence".

Plus haut, le caractère empirique des analyses concernant le statut de la science et l'accumulation quantitative des connaissances était, disons-nous, toute rigueur à chacune des propositions avancées et permettait de les considérer avec une égale pertinence comme vraies ou fausses. C'est la pertinence de la question qui paraissait douteuse. La chose ici se reproduit. Ce qui va être appelé asservissement peut aussi légitimement se nommer libération. Et c'est au moment où cette oscillation est arrêtée sur la signification d'asservissement que le discours est paralysé en idéologie déterminée et que nous jugerions inquiétante si telle était ici notre première préoccupation.

Dans ce texte, Lévi-Strauss ne fait aucune différence entre hiérarchisation et domination, entre autorité politique et exploitation.

(1) Cf. par ex. Leroi-Gourhan, Le geste et la parole, Cf aussi l'Ecriture et la Psychologie des peuples.

La note qui commande ces réflexions est celle d'un anarchisme confondant délibérément la loi et l'oppression. L'idée de loi et de droit positif, qu'il est difficile de penser dans leur formalité, dans cette généralité que nul n'est censé ignorer, avant la possibilité de l'écriture, est déterminée par Lévi-Strauss comme contrainte et asservissement. Le pouvoir politique ne peut être que le détenteur d'une puissance injuste. Thèse classique et cohérente, mais ici avancée comme allant de soi, sans que le moindre dialogue critique soit amorcé avec les tenants de l'autre thèse, selon laquelle la généralité de la loi est au contraire la condition de la liberté dans la cité. Aucun dialogue par exemple avec Rousseau qui eût sans doute frémi de voir se réclamer de lui un disciple définissant ainsi la loi. "Si l'écriture n'a pas suffi à consolider les connaissances, elle était peut-être indispensable pour affermir les dominations. Regardons plus près de nous : l'action systématique des Etats européens en faveur de l'instruction obligatoire, qui se développe au cours du XIXème siècle, va de pair avec l'extension du service militaire et la prolétarisation. La lutte contre l'analphabétisme se confond ainsi avec le renforcement du contrôle des citoyens par le Pouvoir. Car il faut que tous sachent lire pour que ce dernier puisse dire : nul n'est censé ignorer la loi" (1).

Il faut être prudent pour apprécier ces graves déclarations. Il faut surtout éviter de les renverser et d'en prendre le contre-pied. Dans une certaine structure historique donnée - et par exemple à l'époque dont parle Lévi-Strauss - il est incontestable que le progrès de la légalité formelle, la lutte contre l'analphabétisme qui en était solidaire, etc, ont pu fonctionner comme une force mystificatrice et un instrument consolidant le pouvoir d'une classe, ou d'un état dont la signification formelle - universelle était confisquée par une force empirique particulière. Peut-être même cette nécessité est-elle essentielle et indépassable. Mais s'en autoriser pour définir la loi et l'état de manière simple et univoque, les condamner d'un point de vue éthique, et avec eux l'extension de l'écriture, du service militaire obligatoire et de la prolétarisation, la généralité de l'obligation politique et le "nul n'est censé ignorer la loi", c'est là une conséquence qui ne se déduit pas rigoureusement de ces prémisses. Si on l'en déduit néanmoins, comme c'est ici le cas, il faut aussitôt conclure que la non-exploitation, la liberté, etc, "vont de pair" (pour utiliser ce concept si équivoque) avec l'analphabétisme et le caractère non obligatoire du service militaire, de l'instruction publique ou de la loi en général. Est-il utile d'insister ?

Gardons-nous bien d'opposer à Lévi-Strauss le système des arguments classiques, ou de l'opposer à lui-même (à la page précédent

(1) On rencontre de nombreuses propositions de ce type chez Valéry.

dente, il avait en effet lié la violence de l'écriture au fait que celle-ci était réservée à une minorité, confisquée par des scribes au service d'une caste. Maintenant, c'est à l'alphabetisation totale que la violence asservissante est assignée). L'incohérence n'est qu'apparente : l'universalité est toujours accaparée, comme force empirique, par une force empirique déterminée, telle est l'unique affirmation qui traverse ces deux propositions.

Doit-on, pour aborder ce problème, poser la question de ce que peut être le sens d'un asservissement à une loi de forme universelle ? On pourrait le faire, mais il vaut mieux abandonner cette voie classique : elle nous conduirait sans doute assez vite à montrer que l'accès à l'écriture est la constitution d'un sujet libre dans le mouvement violent de son propre effacement et de son propre enchaînement. Mouvement impensable dans les concepts de l'éthique, de la psychologie, de la philosophie politique et de la métaphysique classiques. Laissons ce propos en l'air, nous n'avons pas encore fini de lire la Leçon d'écriture.

Car Lévi-Strauss s'avance plus loin sous le signe de cette idéologie libertaire, dont la teinte anti-colonialiste et anti-ethnocentrique est assez particulière : "Du plan national, l'entreprise est passée sur le plan international grâce à cette complicité qui s'est nouée entre de jeunes Etats - confrontés à des problèmes qui furent les nôtres il y a un ou deux siècles - et une société de nantis, inquiète de la menace que représentent pour sa stabilité les réactions de peuples mal entraînés par la parole écrite à penser en formules modifiables à volonté et à donner prise aux efforts d'édition. En accédant au savoir entassé dans les bibliothèques, ces peuples se rendent vulnérables aux mensonges que les documents imprimés propagent en proportion encore plus grande".

Après avoir pris les mêmes précautions qu'il y a un instant sur la face de vérité que peuvent comporter de telles affirmations, paraphrasons ce texte. C'est, au nom de la liberté des peuples décolonisés, une critique des jeunes Etats qui se liguent avec les vieux Etats tout à l'heure dénoncés ("complicité entre les jeunes Etats et une société internationale de nantis"). Critique d'une "entreprise" : la propagation de l'écriture est présentée dans les concepts d'une psychologie volontariste, le phénomène politique international qu'elle constitue est décrit en termes de complot délibérément et consciemment organisé. Critique de l'Etat en général et des jeunes Etats qui répandent l'écriture à des fins de propagande, pour assurer la lisibilité et l'efficacité de leurs tracts, pour se garder des "réactions de peuples mal entraînés par la parole écrite à penser en formules modifiables à volonté". Ce qui laisse entendre que les formules orales ne sont

pas modifiables, pas plus modifiables à volonté que les formules é-crites. Ce n'est pas le moindre paradoxe. Encore une fois, nous ne prétendons pas que l'écriture ne puisse jouer et ne joue en effet ce rôle, mais de là à lui en attribuer la spécificité et à en conclure que la parole en est à l'abri, il y a là un abîme qu'on ne doit pas franchir aussi allègrement. Nous ne commenterons pas ce qui est dit de l'accès au "savoir entassé dans les bibliothèques" déterminé de manière univoque comme "vulnérabilité aux mensonges que les documents imprimés, etc ..." On pourrait décrire l'atmosphère idéologique dans laquelle respirent aujourd'hui de telles formules. Contentons-nous d'y reconnaître l'héritage du Vicaire savoyard ("J'ai refermé tous les livres"), de la Lettre à Christophe de Beaumont ("J'ai cherché la vérité dans les livres : je n'y ai trouvé que le mensonge et l'erreur"), de la Préface au deuxième Discours ("Laissant donc tous les livres scientifiques et méditant sur les premières et plus simples opérations de l'Ame humaine....").

Après cette méditation nocturne, Lévi-Strauss revient à l'"extraordinaire incident". Et c'est pour faire l'éloge, maintenant justifié par l'histoire, de ces sages nambikwara qui ont eu le courage de résister à l'écriture et à la mystification de leur chef. Eloge de ceux qui ont su interrompre, pour un temps, hélas, le cours fatal de l'évolution et qui se sont "ménagé un répit". A cet égard et en ce qui concerne la société nambikwara, l'ethnologue est résolument conservateur. Comme il le notera quelque cent pages plus loin, "volontiers subversif parmi les siens et en rébellion contre les usages traditionnels, l'ethnographe apparaît respectueux jusqu'au conservatisme dès que la société envisagée se trouve être différente de la sienne".

Deux motifs dans les lignes de conclusion : d'une part, comme chez Rousseau, le thème d'une dégradation nécessaire, ou plutôt fatale, comme forme même du progrès ; d'autre part, la nostalgie de ce qui précède cette dégradation, l'élan affectif vers les îlots de résistance, les petites communautés qui se sont tenues provisoirement à l'abri de la corruption (Cf. à ce sujet les Entretiens, p. 49), corruption liée, comme chez Rousseau, à l'écriture et à la dislocation du peuple uni-anime et rassemblé dans la présence à soi de sa parole. Nous y reviendrons. Lisons : "Sans doute les dés sont-ils jetés / il s'agit de l'évolution fatale dans laquelle sont déjà entraînés les peuples qui jusqu'ici étaient à l'abri de l'écriture : constat plus fataliste que déterministe. La concaténation historique est pensée sous le concept de jeu et de hasard. Il faudrait étudier la métaphore si fréquente du joueur dans les textes de Lévi-Strauss / Mais dans mon village nambikwara, les fortes têtes étaient tout de même les plus sages" (Nous soulignons). Ces fortes têtes, ce sont les résistants, ceux que le chef n'a pu trom-

per, et qui ont plus de caractère que de subtilité, plus de coeur et de fierté traditionnelle que d'ouverture d'esprit. "Ceux qui se désolidarisèrent de leur chef après qu'il eut essayé de jouer la carte de la civilisation (à la suite de ma visite il fut abandonné de la plupart des siens) comprenaient confusément que l'écriture et la perfidie pénétraient chez eux de concert. Réfugiés dans une brousse plus lointaine, ils se sont ménagé un répit". (L'épisode de cette résistance est aussi raconté dans la thèse, p. 89).

Cette conclusion appelle deux séries de remarques.

1. - Si les mots ont un sens, et si "l'écriture et la perfidie pénétraient chez eux de concert", on doit penser que la perfidie et toutes les valeurs ou non-valeurs associées étaient absentes dans les sociétés dites sans écriture. Pour en douter, il n'est pas nécessaire de faire un long chemin : détour empirique par l'évocation des faits ou régression apriorique ou transcendante que nous avons suivie en introduction. En rappelant dans cette introduction que la violence n'a pas attendu l'apparition de l'écriture au sens étroit, que l'écriture a toujours déjà commencé dans le langage, nous concluons comme Lévi-Strauss que la violence est l'écriture. Mais pour être l'issu d'un autre chemin, cette proposition a un sens radicalement différent. Elle cesse d'être appuyée au mythe du mythe, au mythe d'une parole originellement bonne et d'une violence qui viendrait fondre sur elle comme un fatal accident. Fatal accident qui ne serait autre que l'histoire elle-même. Non que, par cette référence plus ou moins déclarée à l'idée d'une chute dans le mal depuis l'innocence du verbe, Lévi-Strauss fasse sienne cette théologie classique et implicite. Simplement son discours ethnologique se produit à travers des concepts, des schémas et des valeurs qui sont systématiquement et généalogiquement complices de cette théologie et de cette métaphysique.

Donc nous ne ferons pas ici le long détour empirique ou apriorique. Nous comparerons simplement différents moments dans la description de la société nambikwara. S'il faut en croire la Leçon, les Nambikwara ne connaissaient pas la violence avant l'écriture ; ni même la hiérarchisation, puisque celle-ci est très vite assimilée à l'exploitation. Or autour de la Leçon, il suffit d'ouvrir les Tristes Tropiques et la thèse à n'importe quelle page pour que le contraire éclate avec évidence. Nous avons ici affaire non seulement à une société fortement hiérarchisée, mais à une société dont les rapports sont empreints d'une violence spectaculaire. Aussi spectaculaire que les tendres et innocents ébats évoqués à l'ouverture de la Leçon et que nous étions donc justifiés à considérer comme les prémisses calculées d'une démonstration orientée.

Entre beaucoup d'autres passages analogues que nous ne pouvons citer ici faute de place, ouvrons la thèse à la page 87. Il s'agit des Nambikwara avant l'écriture, cela va sans dire. "Et le chef doit déployer un talent continual, qui tient plus de la politique électorale que de l'exercice du pouvoir, pour maintenir son groupe, et, si possible, l'accroître par de nouvelles adhésions. La bande nomade représente en effet une unité fragile. Si l'autorité du chef se fait trop exigeante, s'il accapare un trop grand nombre de femmes, s'il n'est pas capable, aux périodes de disette, de résoudre les problèmes alimentaires, des mécontentements se créent, des individus ou des familles font scission, et vont s'agglomérer à une bande apparentée dont les affaires apparaissent mieux conduites : mieux nourrie grâce à la découverte d'emplacement de chasse ou de cueillette, ou plus riche par des échanges avec des groupes voisins, ou plus puissante après des guerres victorieuses. Le chef se trouve alors à la tête d'un groupe trop restreint, incapable de faire face aux difficultés quotidiennes, ou dont les femmes sont exposées à être ravies par des voisins plus forts, et il est obligé de renoncer à son commandement, pour se rallier, avec ses derniers fidèles, à une faction plus heureuse : la société Nambikwara est ainsi dans un perpétuel devenir ; des groupes se forment, se défont, grossissent et disparaissent et, à quelques mois de distance parfois, la composition, le nombre et la répartition des bandes deviennent méconnaissables. Toutes ces transformations s'accompagnent d'intrigues et de conflits, d'ascensions et de décadences, le tout se produisant à un rythme extrêmement rapide".

On pourrait citer aussi tous les chapitres de la thèse intitulés Guerre et commerce, De la naissance à la mort. Tout ce qui concerne aussi l'usage des poisons, dans la thèse et dans Tristes Tropiques. De même qu'il y a une guerre des noms propres, il y a une guerre des poisons à laquelle l'ethnologue lui-même est mêlé : "une délégation de quatre hommes vint me trouver et, sur un ton assez menaçant, me demanda de mêler du poison (que l'on m'apportait en même temps) au prochain plat que j'offrirais à A 6 ; on estimait indispensable de la supprimer rapidement, car, me dit-on, il est "très méchant" (kakore) et "ne vaut rien du tout" (aidotiene) (p. 124). Nous ne citerons encore qu'un passage, heureux complément d'une description idyllique : "Nous avons décrit la tendre camaraderie qui préside aux rapports entre les sexes, et l'harmonie générale qui règne au sein des groupes. Mais dès que ceux-ci s'altèrent, c'est pour faire place aux solutions les plus extrêmes : empoisonnements et assassinats Aucun groupe sud-américain, à notre connaissance, ne traduit, de façon aussi sincère et spontanée des sentiments violents et opposés, dont l'expression individuelle semble indissociable d'une stylisation sociale qui ne les trahit jamais" (p. 126. Cette dernière formule n'est-elle pas applicable à tout groupe social en général ?).

2. - Une deuxième série de remarques nous reconduit à Rousseau. L'idéal qui sous-tend en profondeur cette philosophie de l'écriture, c'est donc l'image d'une communauté immédiatement présente à elle-même, sans différence, communauté de la parole dans laquelle tous les membres sont à portée d'allocution. Pour le confirmer, nous ne nous référerons ni aux Tristes Tropiques ni à leur écho théorique (les Entretiens), mais à un texte recueilli dans l'Anthropologie structurale et complété en 1958 par des allusions aux Tristes Tropiques. L'écriture y est définie la condition de l'inauthenticité sociale : "... à cet égard, ce sont les sociétés de l'homme moderne qui devraient plutôt être définies par un caractère privatif. Nos relations avec autrui ne sont plus que de façon occasionnelle et fragmentaire fondées sur une expérience globale, cette appréhension concrète d'un sujet par un autre. Elles résultent, pour une large part, de reconstructions indirectes, à travers des documents écrits. Nous sommes reliés à notre passé, non plus par une tradition orale qui implique un contact vécu avec des personnes - conteurs, prêtres, sages ou anciens -, mais par des livres entassés dans des bibliothèques et à travers lesquels la critique s'évertue - avec quelles difficultés - à reconstituer le visage de leurs auteurs. Et sur le plan du présent, nous communiquons avec l'immense majorité de nos contemporains par toutes sortes d'intermédiaires - documents écrits ou mécanismes administratifs - qui élargissent sans doute immensément nos contacts, mais leur confèrent en même temps un caractère d'inauthenticité. Celui-ci est devenu la marque même des rapports entre le citoyen et les Pouvoirs. Nous n'entendons pas nous livrer au paradoxe, et définir de façon négative l'immense révolution introduite par l'invention de l'écriture. Mais il est indispensable de se rendre compte qu'elle a retiré à l'humanité quelque chose d'essentiel, en même temps qu'elle lui apportait tant de bienfaits". (p. 401-2).

Dès lors, la mission de l'ethnologue comporte une signification éthique : repérer sur le terrain les "niveaux d'authenticité". Le critère de l'authenticité, c'est la relation de "voisinage" dans les petites communautés où "tout le monde connaît tout le monde" : "Si l'on considère avec attention les points d'insertion de l'enquête anthropologique, on constate, au contraire, qu'en s'intéressant de plus en plus à l'étude des sociétés modernes, l'anthropologie s'est attachée à y reconnaître et à y isoler des niveaux d'authenticité. Ce qui permet à l'ethnologue de se trouver sur un terrain familier quand il étudie un village, une entreprise, ou un "voisinage" de grande ville (comme disent les Anglo-Saxons : neighbourhood) , c'est que tout le monde y connaît tout le monde, ou à peu près L'avenir jugera sans doute que la plus importante contribution de l'anthropologie aux sciences sociales est d'avoir introduit (d'ailleurs inconsciemment) cette

distinction capitale entre deux modalités d'existence sociale : un genre de vie perçu à l'origine comme traditionnel et archaïque, qui est avant tout celui des sociétés authentiques ; et des formes d'apparition plus récente, dont le premier type n'est certainement pas absent, mais où des groupes imparfaitement et incomplètement authentiques se trouvent organisés au sein d'un système plus vaste, lui-même frappé d'in-authenticité" (p. 402-3).

La clarté de ce texte se suffit à elle-même. "L'avenir jugera sans doute" si telle est en effet "la plus importante contribution de l'anthropologie aux sciences sociales". Ce modèle de petite communauté à structure "cristalline, tout entière présente à soi, rassemblée dans son propre voisinage est sans doute rousseauiste.

Nous aurons à le vérifier de très près sur plus d'un texte. Pour le moment, et toujours pour les mêmes raisons, tournons-nous plutôt du côté de l'Essai. Rousseau y montre que la distance sociale, la dispersion du voisinage est la condition de l'oppression, de l'arbitraire, du vice. Les gouvernements d'oppression font tous le même geste : rompre la présence, la co-présence des citoyens, l'"unanimité" du "peuple assemblé", créer une situation de dispersion, tenir les sujets épars, incapable de se sentir ensemble dans l'espace d'une seule et même parole, d'un seul et même échange persuasif. Ce phénomène est décrit dans le dernier chapitre de l'Essai. L'ambiguité maintenant reconnue de cette situation et de cette structure est telle qu'on peut aussitôt en renverser le sens et montrer que cette co-présence est parfois aussi celle de la foule soumise à la harangue démagogique. Rousseau, lui, n'a pas manqué de donner de sa vigilance devant une telle inversion, des signes qu'il faudra lire. Néanmoins l'Essai nous met d'abord en garde contre les structures de la vie sociale et de l'information dans la machine politique moderne. C'est un éloge de l'éloquence ou plutôt de l'élocution de la parole pleine, une condamnation des signes muets et impersonnels : argent, tracts ("placards"), armes et soldats en uniforme : "Les langues se forment naturellement sur les besoins des hommes ; elles changent et s'altèrent selon les changements de ces mêmes besoins. Dans les anciens temps, où la persuasion tenait lieu de force publique, l'éloquence était nécessaire. A quoi servirait-elle aujourd'hui que la force publique supplée à la persuasion ? L'on n'a besoin ni d'art ni de figure pour dire, tel est mon plaisir. Quels discours restent donc à faire au peuple assemblé ? des sermons. Et qu'importe à ceux qui les font de persuader le peuple, puisque ce n'est pas lui qui nomme aux bénéfices ? Les langues populaires nous sont devenues aussi parfaitement inutiles que l'éloquence. Les sociétés ont pris leur dernière forme : on n'y change plus rien qu'avec du canon et des écus ; et comme on n'a plus rien à dire

au peuple, sinon, donnez de l'argent, on le dit avec des placards au coin des rues, ou des soldats dans les maisons. Il ne faut assembler personne pour cela : au contraire, il faut tenir les sujets épars ; c'est la première maxime de la politique moderne Chez les anciens on se faisait entendre aisément au peuple sur la place publique ; on y parlait tout un jour sans s'incommoder ... Qu'on suppose un homme haranguant en français le peuple de Paris dans la place Vendôme : qu'il crie à pleine tête, on entendra qu'il crie, on ne distinguerà pas un mot Si les charlatans des places abondent moins en France qu'en Italie, ce n'est pas qu'en France ils soient moins écoutés, c'est seulement qu'on ne les entend pas si bien ... Or je dis que toute langue avec laquelle on ne peut pas se faire entendre au peuple assemblé est une langue servile : il est impossible qu'un peuple demeure libre et qu'il parle cette langue-là" (Ch. XX. Rapport des langues aux gouvernements).

Uni au mépris de l'écriture, cet éloge de la portée de voix est donc commun à Rousseau et à Lévi-Strauss. Néanmoins, dans des textes que nous devons lire, Rousseau se méfie aussi de l'illusion de la parole pleine et présente, de l'illusion de présence dans une parole qu'on croit transparente et innocente. C'est vers l'éloge du silence qu'est alors déporté le mythe de la présence pleine arrachée à la différence et à la violence du verbe. D'une certaine manière, la "force publique" a toujours commencé à "suppléer à la persuasion".

Présence à soi, proximité transparente dans le face à face des visages et l'immédiate portée de voix, cette détermination de l'"authenticité sociale" est donc classique : rousseauiste mais déjà héritière du platonisme, elle communique, rappelons-le, avec la protestation anarchiste et libertaire contre la Loi, les Pouvoirs et l'Etat en général, avec le rêve aussi des socialismes utopiques du XIXème siècle, très précisément avec celui du fouriériste. Dans son laboratoire, ou plutôt dans son atelier, l'ethnologue dispose donc aussi de ce rêve, comme d'une pièce ou d'un instrument parmi d'autres. Servant le même désir obstiné dans lequel l'ethnologue "met toujours quelque chose de soi", cet outil doit composer avec d'autres "moyens du bord". Car l'ethnologue se veut aussi freudien, marxiste (d'un "marxisme", on s'en souvient, dont le travail critique ne serait ni en "opposition" ni en "contradiction" avec "la critique bouddhiste") et il se dit même tenté par le "matérialisme vulgaire" (Esprit, novembre 1963, p. 652) (1).

(1) La seule faiblesse du bricolage - mais à ce titre, n'est-elle pas irrémédiable ? - c'est de ne pouvoir se justifier de part en part en son propre discours. Le déjà-là des instruments et des concepts

Cette valeur "d'authenticité sociale" est l'un des deux pôles indispensables dans la structure de la moralité en général. L'éthique de la parole vive serait parfaitement respectable, tout utopique et atopique (c'est-à-dire déliée de l'espacement et de la différence comme écriture), elle serait respectable comme le respect lui-même si elle ne vivait pas d'un leurre et du non respect de sa propre condition d'origine, si elle ne rêvait pas dans la parole la présence refusée à l'écriture, refusée par l'écriture. L'éthique de la parole est le leurre de la présence maîtrisée. Comme la bricole, le leurre désigne d'abord un stratagème de chasseur. C'est un terme de fauconnerie : "morceau de cuir rouge, dit Littré, en forme d'oiseau, qui sert pour rappeler l'oiseau de proie lorsqu'il ne revient pas droit sur le poing". Exemple : "Son maître le rappelle et crie et se tourmente, lui présente le leurre et le poing, mais en vain" (La Fontaine).

Reconnaitre l'écriture dans la parole, c'est-à-dire la différence et l'absence de parole, c'est commencer à penser le leurre. Il n'y a pas d'éthique sans présence de l'autre mais aussi et par conséquent sans absence, dissimulation, détournement, différence, écriture. L'archi-écriture est l'origine de la moralité comme de l'immoralité. Ouverture non-éthique de l'éthique. Ouverture violente. Comme on l'a fait pour le concept vulgaire d'écriture, il faut sans doute suspendre rigoureusement l'instance éthique de la violence pour répéter la généalogie de la morale. Il est peut-être temps de relire l'Essai sur l'origine des langues.

ne peut être défait ou ré-inventé. En ce sens, le passage du désir au discours se perd toujours dans le bricolage, il bâtit ses palais avec des gravats ("La pensée mythique, ... bâtit ses palais idéologiques avec les gravats d'un discours social ancien". La pensée sauvage, p. 32). Dans le meilleur des cas, le discours bricoleur peut s'avouer lui-même, avouer en soi-même son désir et sa défaite, donner à penser l'essence et la nécessité du déjà-là, reconnaître que le discours le plus radical, l'ingénieur le plus inventif et le plus systématique sont surpris, circonvenus par une histoire, un langage, etc..., un monde (car monde ne veut rien dire d'autre) auquel ils doivent emprunter leurs pièces, fût-ce pour détruire l'ancienne machine (la bricole semble d'ailleurs avoir été d'abord machine de guerre ou de chasse, construite pour détruire. Et qui peut croire à l'image du paisible bricoleur ?). L'idée de l'ingénieur rompt avec tout bricolage relève de la théologie créationniste. Seule une telle théologie peut accréditer une différence essentielle et rigoureuse entre l'ingénieur et le bricoleur. Mais que l'ingénieur soit toujours une espèce de bricoleur, cela ne doit pas ruiner toute critique du bricolage, bien au contraire. Critique en quel sens ? Tout d'abord, si la différence entre bricoleur et ingénieur est en son fond théologique, le concept même de bricolage implique une déchéance et une finitude accidentelles. Or, il faut abandonner cette signification techno-théologique pour penser l'originaric appartenance du désir au discours, du discours à l'histoire du monde, et le déjà-là du langage dans lequel se leurre le désir. Puis, à supposer qu'on conserve, par bricolage, l'idée de bricolage, encore faut-il savoir que tous les bricolages ne se valent pas. Le bricolage se critique lui-même.

**ANALYSE ET GENESE :
REGARDS SUR LA THEORIE
DU DEVENIR DE L'ENTENDEMENT
AU XVIII^e SIECLE (1)**

par

Jean MOSCONI

Le motif initial de notre propos est la réactivation par l'anthropologie moderne d'un geste caractéristique de la philosophie du XVIII^e siècle : celui par lequel, pour expliquer la genèse et le fonctionnement de la pensée dans l'individu, on se constraint de recourir à une première origine de la culture (1). Cette attitude ne pouvait surprendre tant que, sereinement adossée aux dogmes de l'Aufklärung et du positivisme, l'ethnologie identifiait, explicitement ou non, primitivisme et infantilisme. Le sauvage et l'enfant constituant alors, conformément à la tradition empiriste, deux figures parallèles des éléments premiers et simples de la pensée le "primitif", puer robustus du monde théorique, semblait devoir donner des premiers commencements une image plus sensible et plus pure. On pourrait au contraire s'étonner de voir cette référence à des formes de culture plus originaires survivre au naufrage de la "mentalité primitive", si C. Lévi-Strauss n'avait lui-même écarté l'ambiguité (2) en indiquant, au-delà ou en face de Condorcet et de l'idéologie des progrès de l'esprit humain (ou inversement d'une exaltation naïve de l'"homme naturel"), une autre pensée de l'origine : celle de Rousseau (3).

(1) Nous avons été amené à reprendre partiellement, dans cette étude, un thème que nous avions entendu traiter en 1963 par P. Macherey. Il nous serait difficile d'indiquer avec quelque précision tout ce que notre texte doit à cet exposé, tant pour la perspective générale que pour le détail de mainte analyse ; reprenant le chemin qu'il avait parcouru, nous n'y avons trouvé que la confirmation de son propos. Si l'économie de l'exposé a pu être sensiblement modifiée, c'est que nous nous sommes attaché à illustrer davantage tout ce qui concerne les théories de Condillac afin de pouvoir les confronter plus systématiquement à celles de Rousseau.

(2) Tristes Tropiques, ch. XXXVIII..

(3) On pourrait joindre à celle-ci celle de Condillac ; d'abord, parce que c'est dans les catégories d'une psychologie associationniste qu'il faudrait, selon C. Lévi-Strauss, décrire les structures élémentaires de la pensée (Le Totémisme aujourd'hui, ch. IV) ; ensuite, parce que la théorie des langues primitives chez Rousseau, à laquelle il est fait référence (*ibid.*, ch. V) est en partie empruntée à Condillac. Nous préciserons ce point ultérieurement.

En quoi importe-t-il à l'anthropologue de reprendre pour son compte la démarche de Rousseau, de confronter notre état présent à un état plus originel de l'homme ? Nulle société ne peut nous présenter la perfection de quelque archétype de l'humanité. Mais le regard porté sur la diversité des organisations sociales permettra de trouver en elles, en rejetant les artifices et les accidents, une base immuable et universelle. "La comparaison ethnographique, en dégagant les caractères communs à la majorité des sociétés humaines, aide à constituer un type qu'aucune ne reproduit fidèlement, mais qui précise la direction où l'investigation doit s'orienter ... L'étude de ces sauvages ... nous aide à bâtir un modèle théorique de la société humaine" (1)

Il est une autre perspective sous laquelle Rousseau a désigné à l'anthropologie la portée et le sens d'une pensée de l'origine. C'est qu'avec le second Discours, il a "posé, en termes presque modernes, le problème central de l'anthropologie, qui est celui du passage de la nature à la culture" (2). A l'état de nature s'oppose chez Rousseau, tout autant que l'état de société, "l'état de raisonnement". Toute tentative d'analyse de la pensée est donc légitimement renvoyée à la question de l'émergence de la culture, puisque "l'avènement de la culture coïncide avec la naissance de l'intellect" : "triple passage (oui, véritablement, n'en est qu'un), de l'animalité à l'humanité, de la nature à la culture, et de l'affectivité à l'intellectualité" (3). Dans ce premier passage, tout a été acquis d'un seul coup ; le premier langage était passionnel, figuré, métaphorique ; mais, "mise par Rousseau sur le même plan que l'opposition, la métaphore constitue, au même titre, une forme première de la pensée discursive". (4).

Ne nous méprenons pas cependant sur la nature de cette "priorité", qui n'est nullement celle d'un élément ou d'un germe. Il s'agit d'un avènement global. Si l'on peut dire de la pensée sauvage qu'elle est une préfiguration ou anticipation de la pensée "cultivée", c'est en la considérant comme un système. "La pensée magique n'est pas un début, un commencement une ébauche, la partie d'un tout non encore réalisé ; elle forme un système bien articulé ; indépendant, sous ce rapport, de cet autre système que constituera la science, sauf l'analogie formelle qui les rapproche et qui fait du premier une sorte d'expression métaphorique du second" (5).

(1) Tristes Tropiques, 352-353

(3) ibid., 144

(2) Le Totémisme aujourd'hui, 142

(4) ibid., 146

(5) La Pensée Sauvage, 21

Au niveau de l'intellect comme à celui de l'organisation sociale, l'enquête ethnographique nous livre des systèmes de forme analogue et de valeur égale ; son projet, dont Rousseau apparaît comme l'initiateur, serait "d'atteindre des invariants par-delà cette diversité empirique" ; entreprise dont l'énoncé peut évoquer le projet d'une grammaire générale : "ré sorber des humanités particulières dans une humanité générale" (1).

Mais s'il en est bien ainsi, ne faut-il pas en conclure que tout l'intérêt que peut comporter l'étude de la pensée sauvage consiste en ce qui n'appartient pas en propre à celle-ci ? Où aboutissons-nous, une fois atteints les objectifs polémiques que sont la réhabilitation de la pensée sauvage et la critique relativiste de notre culture, retournée en preuve de son identité fondamentale avec toutes les autres ? En même temps qu'on rétablit la pensée sauvage dans sa dignité, on lui fait perdre les priviléges explicatifs attachés au simple, à l'élémentaire, au primitif, traditionnellement identifiés à l'originel. Revalorisée dans son essence, n'est-elle pas dévalorisée comme objet scientifique ? La question peut être posée dans la mesure même où C. Lévi-Strauss évite le contre-sens d'attribuer à Rousseau une idéalisation de l'état de nature ; le passage de la nature à la culture étant une coupure totale, nulle proximité de la nature ne saurait rendre préférables les sociétés primitives. Comme d'autre part celles-ci ne présentent pas, par rapport à la nôtre, de différence d'essence, elles ne semblent pouvoir constituer d'objet privilégié pour l'anthropologie ni par similitude a parte priori, ni par dissemblance a parte posteriori.

A cela l'anthropologie peut opposer deux réponses ; d'abord, que pour trouver les invariants et former le modèle théorique des sociétés humaines, il est nécessaire d'analyser toutes les formes d'organisation sociale et culturelle ; ensuite et surtout, que de ce modèle théorique, "notre société est sans doute celle qui s'éloigne le plus" ; Rousseau semblant bien fondé à penser qu'à l'opposé, "le genre de vie que nous appelons aujourd'hui néolithique en offre l'image expérimentale la plus proche" (2).

Mais un conflit entre deux exigences paraît s'esquisser ici. S'il y a identité structurelle entre toutes les formes d'organisation, comment expliquer l'espèce de dégénérescence du modèle théorique, que nous présente notre société ? Si l'anthropologue a des raisons théoriques de préférer considérer les sociétés primitives, d'où viennent les précautions qui en accompagnent l'exposé,

(1) ibid., 327.

(2) Tristes Tropiques, 352.

et pourquoi faut-il les doubler d'une valorisation affective ou esthétique du primitif, la justification dernière d'une problématique de l'origine étant assumée par "la grandeur indéfinissable des commencements" ? (1)

En deçà de toutes les réponses qui peuvent lui être faites, la question de l'origine paraît donc s'imposer au nom d'une évidence implicite qui dispense de la formuler. Or cette formulation importait, parce que la réponse à la question de l'origine est toujours préformée (c'est à dire préfigurée dans sa forme) dans l'énoncé même de la question. On peut même dire que dans le seul fait de poser la question de l'origine il y a quelque préfiguration de la réponse qu'on lui donnera. Quelle évidence fait que dans une analyse de la pensée, on attende quelque chose d'une investigation sur les origines de la culture ? Ce peut être, par exemple, l'idée plus ou moins précise que dans les formations sociales et intellectuelles comme dans celles de la nature, l'ontogénèse répéterait de quelque façon la phylogénèse. Selon que l'on concevra ce développement parallèle en termes biologiques ou en termes mécaniques, l'enquête ethnographique nous désignera sous des aspects divers un germe originel ou des éléments premiers de la pensée et de la société ; telle est la réponse qu'elle a faite pour l'une des formulations possibles de la question de l'origine ; celle qui est issue de la perspective positiviste.

On paraît donc fondé à poser une question préalable, qui s'énoncerait ainsi : que demande et qu'attend celui qui pose la question de l'origine ? quel sens et quel intérêt comporte pour lui cette question ?

C'est la réponse à cette question préalable que nous voudrions tenter de trouver chez Rousseau, puisque c'est la démarche de celui-ci que C. Lévi-Strauss nous invite à reprendre pour comprendre l'entreprise de l'anthropologie moderne. Mais comme cette question préalable reste toujours informulée, comme elle ne se manifeste qu'à travers ce qui, dans la question de l'origine, est préformation de la réponse donnée à cette dernière, la voie que nous avons à suivre ne peut être que celle d'une analyse formelle de la réponse donnée à la question de l'origine.

(1) ibid., 354. Citons encore, dans le même ouvrage : "Cet exemple (le recul qui mène du boudhisme à l'islamisme) justifie l'ambition de l'ethnographe, qui est de toujours remonter aux sources. L'homme ne crée vraiment grand qu'au début ; dans quelque domaine que ce soit, seule la première démarche est intégralement valable ... La grandeur qui s'attache aux commencements est si certaine que même les erreurs, à condition d'être neuves, nous accablent encore de leur beauté" (369).

Il est certain qu'une telle analyse serait rendue plus parlante par une comparaison formelle entre divers modèles de l'origine, qui permettrait de mieux repérer, dans les écarts constatés, l'originalité de la théorie de l'origine selon Rousseau. Si nous avons entrepris une confrontation systématique de cette dernière à la théorie de l'origine selon Condillac, ce n'est pourtant pas simplement par le choix fait, parmi les contemporains de Rousseau, de quelque repoussoir théorique. Le modèle condillacien s'impose pour cette confrontation ; d'abord, parce qu'il présente très clairement une articulation possible du problème de l'analyse de la pensée et de la "réfection de l'entendement humain" sur celui de l'origine de la culture. Que cette liaison des deux questions soit héritée de Locke ne fait que confirmer que nous sommes bien là aux origines de la question de l'origine ; l'analyse des idées renvoie à l'origine des significations et par là à une première origine des langues.

A une systématичité exemplaire, la philosophie de Condillac joint l'intérêt d'être sans doute, quant au problème qui nous occupe, à la fois la plus proche et la plus lointaine de celle de Rousseau (1). C'est manifestement à la théorie condillacienne de l'entendement que Rousseau doit tout d'abord l'idée d'un développement de la raison (2), ensuite la liaison de cette genèse de la raison à l'origine du langage et de la culture - même si la nature de cette liaison se trouve chez lui sensiblement modifiée. Il reste que là-même où apparaissent entre l'un et l'autre des similitudes descriptives évidentes, elles recouvrent des divergences fondamentales. Tel est le cas pour ce qui touche à la genèse de l'entendement.

(1) C'est ici que l'on rejoindrait le problème historique des rapports de Condillac et de Rousseau. Nous indiquons plus bas pourquoi il nous semble que, sous cette perspective même, une étude systématique est au moins aussi nécessaire qu'une étude historique directe qui, en général, ne parvient pas à dépasser l'anecdote et l'érudition.

(2) Nous renvoyons ici, en même temps qu'à R. Derathé (Le Rationalisme de J.J. Rousseau, ch. I), à l'article de J. Morel : "Les sources du Discours de l'inégalité", Annales de la Société J.J. Rousseau, 1909. Ce dernier écrit : "Sans Condillac, Rousseau n'aurait pu élaborer son idée de l'homme de la nature ... Tous les politiques qu'il a lus croient que la raison est un fait inné. En psychologie, Locke l'admet sous la forme du pouvoir de combiner les sensations, qui s'exerce presque dès la naissance. Buffon est purement cartésien : doué de raison, l'homme aurait dû immédiatement, en face de l'univers, le concevoir, l'expliquer, en adorer la cause, déduire les règles du droit naturel, et inventer rapidement les arts et les sciences. Entre toutes ces influences et Rousseau s'interpose l'affirmation de Condillac : les opérations de l'esprit apparaissent dans un ordre progressif".

R. Derathé a bien montré (1) combien revient à Condillac dans la distinction faite par Rousseau (2) entre des paliers successifs du progrès intellectuel. Pourtant cette identité descriptive n'implique nullement que le développement de la raison ait d'un côté et de l'autre même signification et mêmes ressorts. Chez Rousseau, la sage lenteur de la nature, que doit répéter celle de l'éducation, est la base d'une sorte de "téléologie négative" devant empêcher toute faculté virtuelle de s'actualiser avant son heure. Ce qu'il faut à tout prix éviter dans l'éducation d'Emile, c'est de développer des désirs disproportionnés à ses forces (et c'est la raison pour laquelle il faut l'écartier de la société).

Chez Condillac au contraire, l'isolement n'est qu'une hypothèse théorique, il n'est ni providence de la nature, ni précepte de l'éducation. Le point d'application d'une finalité est moins dans la situation naturelle de l'homme que dans son organisation. A la fin du Traité des Sensations (l. IV), s'interrogeant sur "les besoins, l'industrie et les idées d'un homme isolé qui jouit de tous ses sens", Condillac formule trois hypothèses sur la providence naturelle, qui s'exprimeront dans trois "scènes" (3) différentes :

1 - La statue sans besoins. "La nature a tout pris sur elle ... mais pour avoir crain de le rendre malheureux, elle le borne à des sensations" ; un homme de cette espèce serait "un animal enseveli dans une profonde léthargie".

2 - Avec des besoins faciles à satisfaire. "Par cette vigilance, elle la met à l'abri de bien des maux, mais aussi elle la frustre de bien des plaisirs. ... Le plaisir est proportionné à la faiblesse du besoin".

3 - Avec des besoins difficiles à satisfaire. Le besoin se change en inquiétude, et sa satisfaction apporte un plaisir en proportion. Cette plus grande force des sentiments les fait durer hors de l'instant présent ; le mélange de l'inquiétude et de l'espoir amène la statue à prévenir ses besoins : "Destinées à rendre la statue plus industrielle sur les mesures nécessaires à sa conservation, ces passions paraissent veiller à ce qu'elle ne soit ni trop heureuse ni trop malheureuse". (4). Et c'est l'industrie suscitée par cette juste prévoyance qui sera chez la statue à l'origine du développement de la raison .

(1) op. cit., 27.

(2) Emile, l. II.

(3) Cette métaphore de la mise en scène est de Condillac.

(4) Traité des Sensations, IV, ch. I.

On pourrait trouver dans le second Discours (1) des développements à première vue tout à fait voisins de ceux-ci : on y voit l'industrie des hommes naître peu à peu des difficultés à vaincre. A cette analogie il convient pourtant de faire d'importantes réserves. Tout d'abord, venant après la description de l'équilibre sans failles de l'état de pure nature, ces difficultés apparaissent plutôt comme des lacunes de la Providence naturelle que comme ses effets. Surtout, elles sont liées à l'extension de l'espèce, et au fait que les rapports de l'homme à la nature passent de plus en plus par les autres hommes : "A mesure que le genre humain s'étendit, les peines se multiplierent avec les hommes". Le développement des facultés dans l'individu est, chez Rousseau, inséparable de ce qu'il est dans l'espèce. Au contraire, selon Condillac, l'individu isolé parvient par lui-même à un ensemble complexe de connaissances pratiques, consistant en instinct et en habitude : à partir de là, la société des hommes, lui apportant le langage, lui permettra d'analyser sa connaissance pratique en une connaissance théorique, mais dans ce passage il n'y a qu'un progrès de distinction : "il ne dit que ce qu'il faisait auparavant sans pouvoir le dire" (2) ; on ne fait qu'expliciter une rationalité déjà formée dans l'immanence de la nature.

D'un côté l'isolement primitif (que l'hypothèse a le pouvoir de rendre absolu) est un procédé de l'analyse, une simplification théorique. De l'autre il est la précaution d'une sagesse soucieuse de retarder le plus possible l'apparition des passions d'origine sociale, et d'éviter par là un déséquilibre possible entre les désirs et les facultés : l'institution de la société ayant pour premières conséquences la comparaison avec autrui et l'accroissement irrépressible des besoins (3).

On entrevoit donc, séparant Condillac et Rousseau, une divergence capitale sur les rapports entre le besoin, la passion et la raison, entre le développement de l'individu et celui de l'espèce, entre l'origine de la raison et l'origine de la société.

(1) Seconde partie, début.

(2) Traité des Sensations, 4e partie, Introduction. On trouve chez C. Lévi-Strauss (La Pensée Sauvage, 19) une explication similaire (par une sorte de progrès de la conscience dans la permanence des structures) du passage de la pratique magique à la théorie scientifique : "Ne pourrait-on considérer la rigueur et la précision dont témoignent la pensée magique et les pratiques rituelles, comme traduisant une appréhension inconsciente de la vérité du déterminisme en tant que mode d'existence des phénomènes scientifiques, de sorte que le déterminisme serait globalement soupçonné et joué, avant d'être connu et respecté ?".

(3) Emile, I. IV, début.

C'est que pour Condillac, l'origine de la culture n'est nullement l'accident irréparable qui suscite un déséquilibre catastrophique des forces et des désirs (tel qu'on le trouve décrit dans l'Essai sur l'origine des langues). Pour lui en effet il y a homogénéité des besoins : le désir n'est que le besoin rapporté à l'objet susceptible de le satisfaire, la passion n'est qu'un désir plus violent. Tout accroissement des besoins amènera un accroissement correspondant des facultés. Avec l'état social, besoins et facultés se développeront concurremment, sans que leur équilibre subisse de perversion essentielle.

Ce qui en fin de compte est donc en jeu, préalablement à la question de la genèse des facultés, c'est la façon dont est conçu le passage de l'état de nature à l'état social, à un état de raisonnement ; en d'autres termes, comment la théorie systématique du développement de la raison s'articule-t-elle sur la théorie historique (ou "archéologique") de l'origine de la culture ? Il est d'ores et déjà certain que la pièce maîtresse de cette articulation est la théorie de l'origine du langage, prise dans son ambiguïté ; à la fois élément constitutif premier de toute autre origine et modèle où se lit la structure générale de toute origine. Aussi est-ce vers cette figure privilégiée de l'origine que nous nous tournerons, une fois examinés les réquisits présentés respectivement chez Condillac et chez Rousseau par la théorie de la genèse des facultés humaines.

Faute de se placer à ce niveau structurel, on risque, nous semble-t-il, de se méprendre non seulement sur la situation respective des doctrines de Condillac et de Rousseau, mais dans l'interprétation même de la philosophie de Rousseau. C'est la raison pour laquelle, à la suite de L. Althusser, nous nous séparons de R. Derathé quand il reproche à Rousseau d'avoir mis des "causes fortuites" comme conditions au développement de la raison. Ce qui autorise une telle interprétation (exigée par une perspective kantienne sur la destination de l'espèce humaine), c'est l'attribution discutable à Rousseau d'une conception condillacienne de la structure de la genèse, selon laquelle la raison, bien qu'elle ne soit pas donnée d'emblée comme chez les théoriciens du droit naturel, peut "se développer d'elle-même en vertu d'une nécessité interne".

C'est cette genèse dans la nécessité et l'identité que nous voudrions d'abord décrire à l'œuvre dans le système de Condillac, en montrant comment, tout en liant dans le mécanisme du devenir le développement de l'individu et celui de l'espèce, elle permet à la réflexion de les considérer séparément. Nous tenterons de montrer en

quoi la perfectibilité selon Rousseau ne peut être conçue dans les termes de l'analyse condillacienne de l'entendement, et en quoi elle exige que l'on considère conjointement la raison dans l'individu et la raison dans l'espèce.

*
* *

Le premier des traits principaux à noter dans ce bref aperçu sur "l'origine et la génération des facultés de l'âme", c'est le caractère systématique du projet de Condillac. "Mon dessein déclare-t-il dès les premières pages de l'Essai, "est de rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain, et ce principe ne sera pas une maxime abstraite, mais une expérience constante, dont toutes les conséquences seront confirmées par de nouvelles expériences". (1). Déjà présent ici, le modèle newtonien est explicitement invoqué dans le Traité des Systèmes : ce qui fait le système, c'est l'unicité du principe ; ce qui fait sa valeur scientifique, c'est que le principe soit, comme l'est la gravité des corps, un "fait bien observé".

C'est l'absence de ce dessein systématique qui fait, aux yeux de Condillac, la faiblesse de Locke, qu'il considère cependant à bien des égards comme son devancier. Ce dernier a bien montré l'origine et la génération des idées : les sensations élaborées par la réflexion. Mais il en est resté à un innéisme des facultés, au lieu de faire voir également l'origine et la génération de celles-ci :

"Il suppose, par exemple, qu'aussitôt que l'âme reçoit des idées par les sens, elle peut à son gré les répéter, les composer, les unir ensemble avec une variété infinie, et en faire toutes sortes de notions complexes. Mais il est constant que, dans l'enfance, nous avons éprouvé des sensations longtemps avant d'en savoir tirer des idées. Ainsi, l'âme n'ayant pas, dès le premier instant, l'exercice de toutes ses opérations, il était essentiel, pour développer mieux l'origine de nos connaissances, de montrer comment elle acquiert cet exercice, et quel en est le progrès." (2).

(1) Essai sur l'origine des connaissances humaines (1746), Introduction.

(2) ibid.

En rigueur, il faudrait donc parler de diverses opérations de l'âme, plutôt que de "facultés", qu'on a toujours tendance à prendre pour autant d'êtres réels.

La démarche suivie par Condillac dans son investigation analytique de celles-ci est une conséquence du principe reconnu à la base du système : la liaison des idées, prise en un double sens ; "les idées se lient avec les signes, et ce n'est que par ce moyen, comme je le prouverai, qu'elles se lient entre elles". C'est ce qui rend légitime et nécessaire une double analyse : d'un côté, remonter à une première opération de l'âme qui produit toutes les autres (la perception) ; de l'autre, remonter à un premier langage qui a produit tous les autres (le langage d'action).

A cette dualité qui devra se refléter dans l'exposé s'en superpose une autre qui appelle un choix : "on peut distinguer les opérations de l'âme en deux espèces, selon qu'on les rapporte plus particulièrement à l'entendement ou à la volonté" (1). Si on considère la sensation en tant que représentative, on en tire toutes les opérations de l'entendement. Si on la considère en tant qu'elle est cause de plaisir ou de déplaisir, on en tire toutes les opérations de la volonté (2). Condillac précise qu'il n'entend traiter que des opérations de l'entendement.

Ce qui autorise un choix, c'est d'abord qu'on ne peut mettre en parallèle le couple entendement-volonté et le couple opérations-signes (3) ; ensuite et en conséquence, que la psychologie de Condillac, en dépit de son vocabulaire initial (cause, production, etc.) apparaît moins comme une science d'explication causale que comme une scien-

(1) ibid.

(2) On trouverait dans la Logique (I, ch. 8) une esquisse de ce système de la volonté.

(3) Ce n'est pas au même titre, en effet, que les signes d'une part, plaisir et déplaisir d'autre part, interviennent dans la génération des opérations de l'âme. Le système de la volonté interfère sur celui de l'entendement au niveau de la dynamique : c'est lui qui fait, par exemple, qu'à telle opération de réflexion succédera telle opération d'attention ou de mémoire, etc... Les signes institués peuvent d'ailleurs eux aussi jouer un rôle analogue ; mais ils ont en outre un rôle structural, ils sont condition d'achèvement du système. Par le seul exercice de la perception on passera spontanément à l'attention, puis à l'imagination. Mais pour dépasser ce degré (celui où demeurent les animaux) et acquérir la mémoire, "qui ne consiste que dans le pouvoir de nous rappeler les signes de nos idées, ou les circonstances qui les ont accompagnées", il faut que la chose à évoquer soit "liée par quelque endroit à quelqu'une de celles qui sont à notre disposition". Il faut donc à l'homme "des signes qu'il peut rappeler à son gré", c'est-à-dire des signes arbitraires. L'institution de tels signes est par conséquent une condition indispensable à la génération des opérations ultérieures. Mais la description de cette institution, en tant que telle, n'importe pas à l'intelligibilité du système : "J'ai cherché les causes de l'imagination, de la mémoire et de la réflexion dans les opérations qui les précèdent, parce que c'est l'objet de cette section d'expliquer comment les opérations naissent les unes des autres". (Essai, I, II, ch. 5). Loin d'introduire une discontinuité radicale, elle permet la continuation du système.

ce formelle ; il importeraient en effet de distinguer : d'un côté, un domaine de la genèse réelle, qui consiste en la succession des représentations, régie par des lois causales ; y interviennent le plaisir et le déplaisir attachés aux sensations (et par là le système de la volonté), la liaison des idées, et éventuellement les signes ; de l'autre côté, un domaine de l'explication systématique des opérations de l'âme, qui consiste à montrer que chacune d'elles n'est en définitive qu'un nom donné à certaine modalité de la sensation (ou d'un groupe de sensations). Elles apparaissent comme différents points de vue sous lesquels on considère la sensation.

"Il n'est pas douteux qu'on ne puisse, selon la manière dont on voudra concevoir les choses, multiplier plus ou moins les opérations de l'âme. On pourrait même les réduire à une seule, qui serait la conscience. Mais il y a un milieu entre trop diviser et ne pas diviser assez". (1).

On voit que dès l'Essai, il arrive à Condillac de concevoir les opérations de l'âme comme différentes traductions successives de la sensation. Pourtant la distinction des deux domaines, quoique postulée dans le système, demeure purement opératoire, sans être jamais reconnue dans les intentions thématisées (2). Condillac au contraire semble toujours chercher à son analyse de l'entendement un modèle unitaire qui prétend englober les deux domaines, mais qui en fait abandonne progressivement le premier au profit du second. D'où l'hésitation constante sur le schème à retenir, cependant que les concepts d'analyse et d'élément maintiennent tout au long de l'œuvre

(1) Essai, I, II, ch. 8.

(2) L'indistinction des deux domaines définis plus haut nous paraît l'un des traits caractéristiques de toutes les psychologies classiques. C'est pourquoi l'analyse condillacienne de l'entendement ne peut être appelée, à proprement parler, une psychologie ; elle se compareraît plutôt à la "théorie de la constitution" dans le néo-positivisme. Cela peut expliquer pourquoi Condillac a refusé de se reconnaître dans la "psychologie" créée par ses contemporains : cette "première science" qu'est l'analyse de l'entendement "n'a pas encore de nom, tant elle est peu ancienne. Je la nommerais psychologie, si je connaissais quelque bon ouvrage sous ce titre". Histoire Moderne, 1770, I, XX, ch. 12). Rappelons que l'Essai de Psychologie, de Charles Bonnet, date de 1754.

une unité ambiguë, en réalité constamment réformée par la variation de l'imagerie formelle qui les soutient (1).

Si l'on tentait de suivre sur quelques exemples ce glissement continu du schématisme, on rencontrerait tout d'abord l'héritage de Locke. Celui-ci se reconnaît dans une double figuration de l'activité de l'esprit ; cette dernière est conçue, sous un premier aspect, comme une composition, opérée par - ou à travers - les facultés de l'âme, des données originaires fournies par les sens. Dans ce cas, l'analyse de l'entendement devra, inversement, remonter à ces éléments simples ; mais comme - à la différence de ce qu'elle est chez Locke - l'analyse de l'esprit est conçue indissociablement comme analyse des idées et analyse des facultés, le modèle qui convient aux premières ne s'accorde pas aux secondes (2).

Aussi est-il doublé par une autre figuration de l'entendement, également empruntée à Locke : la transformation industrielle de la sensation. C'est elle qui justifie la définition que Condillac donne de sa tâche, dans l'introduction de l'Essai : "montrer quelle est la source de nos connaissances, quels en sont les matériaux, par quels principes ils sont mis en oeuvre, quels instruments on y emploie et quelle est la manière dont il faut s'en servir". L'insistance de cette imagerie lui donne la valeur d'une quasi-conceptualisation dont l'étrangeté pourtant ne manque pas de frapper : le matériau (la sensation) dans cette curieuse fabrication semble susciter spontanément les opérations qui le mettront en oeuvre ; tandis que l'entendement, "résultat des opérations", constitue à la fois le produit fini, l'instrument dernier, l'industrie entière.

(1) Si l'on voulait, avant de faire voir cette incertitude du schématisme, donner un aperçu, au niveau purement descriptif, du système des opérations de l'âme, en laissant provisoirement livrés à leur énigme le "devenir", la "dépendance", la "génération" qui les lient, on pourrait se référer à un texte de l'Essai (I, II, ch. 8) où Condillac résume lui-même son exposé :

"Je me suis attaché dans ces analyses à faire voir la dépendance des opérations de l'âme, et comment elles s'engendent toutes de la première. Nous commençons par éprouver des perceptions dont nous avons conscience. Nous formons-nous ensuite une conscience plus vive de quelques perceptions, cette conscience devient attention. Dès-lors les idées se lient, nous reconnaissons en conséquence les idées que nous avons eues, et nous nous reconnaissons pour le même être qui les a eues : ce qui constitue la réminiscence. L'âme réveille-t-elle ses perceptions, les conserve-t-elle, ou en rappelle-t-elle seulement les signes ? C'est imagination, contemplation, mémoire ; et si elle dispose elle-même de son attention, c'est réflexion. Enfin de celle-ci naissent toutes les autres". L'entendement "n'est pas une faculté différente de nos connaissances, mais la collection ou combinaison des opérations de l'âme". Quant à la raison, "elle n'est que la connaissance de la manière dont nous devons régler les opérations de notre âme".

(2) Entre la sensation et l'attention par exemple, il n'y a pas rapport de simple à complexe.

C'est qu'en réalité le schème technique n'est pas là pour expliquer une génération, mais pour marquer un partage ; les matériaux, c'est tout ce qui précède la libre disposition de nos facultés, ce dont nous sommes responsables de faire un bon ou mauvais emploi : "Si nous observons les hommes, nous connaîtrons comment ces matériaux restent grossiers ou sont mis en oeuvre". La référence technique désigne donc en fait une imputation éthique (1).

A mesure que la cohérence des métaphores s'accroît, leur donnant valeur de modèles d'intelligibilité pour la constitution du système, et que s'accentue la caractérisation de la psychologie comme science formelle, les schèmes retenus paraissent s'écartier de Locke et emprunter davantage à un leibnizianisme diffus. La richesse de l'entendement ne consiste plus en une création ou fabrication, mais en un dévoilement : "Trésor renfermé dans les sensations, que la réflexion peut seule découvrir". On trouve ici encore deux formulations concurrentes ; la première est celle d'un développement biologique : "La sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme ; . . . le germe de tout ce que nous sommes s'est développé, pour produire toutes nos facultés." Mais plus souvent, ce progrès vers la distinction de virtualités confuses sera conçu, dans le cadre d'une logique de l'évidence, comme une élucidation analytique qui, semblable au discernement progressif opéré par le regard, substitue la simplicité du successif à la simultanéité complexe et confuse de l'impression originale : "L'art de décomposer la sensation n'est que l'art de nous représenter successivement les idées et les opérations qu'elle renferme" (2). Le lieu de cette décomposition successive, c'est évidemment le discours : "sans usage des signes artificiels . . . les idées et les opérations de l'esprit s'offraient tout à fait confondues avec la sensation"(3). La génération des opérations de l'âme n'est alors rien d'autre que leur distinction.

(1) Elle nous semble par là rester conforme au sens qu'elle avait chez Locke, et qui permet aux théories du droit naturel une condamnation éthique du primitif : si les sauvages ignorent les sciences les arts et la morale, c'est qu'ils n'ont pas employé leurs facultés, leur esprit et leurs forces avec toute l'industrie dont ils étaient capables". (Essai philosophique . . . , I, III, ch. 12).

(2) Traité des Sensations, 1754, I, ch. 7.

(3) Grammaire, 1770, I, ch. 4.

C'est ici que la duplicité du langage assure un dernier passage. Décomposer, c'est "considérer successivement sous différents points de vue". Considéré précédemment comme instrument d'analyse, le langage devient générateur de transformations identiques : parce que les parties du discours sont des points de vue successifs sur la confusion de l'impression originaire, le discours décompose en traduisant. Aussi l'analyse pourra-t-elle finalement être figurée, dans la Logique (1778) par la suite d'équations où se transforme une expression algébrique pourtant toujours identique à elle-même.

Sous cette incertitude quant au fil conducteur de la conceptualisation subsiste cependant un invariant. On peut regrouper les divers schèmes utilisés par Condillac en trois types principaux et distinguer : un modèle de l'identité, où l'entendement est conçu comme l'aboutissement d'une transformation linguistique ou algébrique ; un modèle de l'inhérence, où la génération des opérations de l'âme consiste en un développement révélateur, à partir d'une indistinction logique ou organique primitive ; enfin, un modèle de la nécessité dans l'identité, sous la forme d'un schème mécanique : l'analyse de l'entendement, comparée à la décomposition d'une montre, devant manifester comment la sensation, tout en restant identique à elle-même, s'enrichit de multiples possibilités, tout de même que le mouvement, sous des apparences diverses, est transmis identiquement à partir d'un premier ressort. Or ces trois modèles ont une base commune : la génération des facultés y est toujours pensée comme une conséquence nécessaire d'un principe interne, sans qu'il y ait jamais place pour une nouveauté radicale, pour un surgissement historique contingent par rapport à une histoire intrinsèque et exemplaire de l'esprit.

On achèverait de s'en convaincre en considérant de plus près le rôle attribué dans le système à la liaison des idées et aux signes. La liaison des idées est engendrée par l'attention, et source des opérations ultérieures (1). Or le signe n'est lui-même qu'une modalité de cette relation générale (à substrat physiologique) de liaison des idées. A l'intérieur de ce cadre formel immuable, ce qui seul permettra de distinguer des signes accidentels, naturels et institués, c'est le changement de l'instance instituante, hasard, nature ou homme (2).

(1) Essai, I, II, ch. 2 : Par l'effet de l'attention, "il se forme entre les perceptions une liaison, d'où plusieurs opérations tirent leur origine".

(2) C'est ce qui fait qu'un même signe, de naturel, pourra devenir arbitraire. Ce sera là la clef de l'origine du langage.

Or c'est, comme on l'a vu, ce passage au signe institué, arbitraire, qui permet à l'esprit de s'élever à la mémoire et à la réflexion. Il y a donc un moment où l'intervention de quelque société est indispensable même au développement des facultés de l'individu. Pourtant cette intervention de la société dans la genèse des opérations de l'âme est, chez Condillac, étroitement limitée ; elle est réduite à la condition formelle minimale rendant possible l'institution du langage : la présence de l'autre - le commerce des hommes n'étant d'ailleurs jamais problématisé, comme le remarquera Rousseau dans le second Discours. Si l'institution des signes arbitraires ne peut être totalement intégrée à l'histoire de la subjectivité, elle n'est du moins rien de plus qu'un épisode dans une histoire essentielle de l'intersubjectivité. Nulle circonstance historique singulière, qui ne serait pas précomprise dans le système de l'entendement, n'y intervient ; l'origine du langage n'est jamais référée, comme elle l'est chez Rousseau, à un certain type d'existence des hommes, considéré dans son ensemble (1).

Il serait donc inexact de minimiser le rôle attribué par Condillac à l'origine du langage dans la genèse de la raison. La divergence essentielle par rapport à la philosophie de Rousseau est ailleurs. C'est que chez l'un, le langage surgit sur le fond d'une nécessité commandée par le système de l'entendement : rendant possibles les développements ultérieurs de celui-ci, il est amené par ses développements antérieurs. Les individus mis en présence ne peuvent pas ne pas l'inventer ; il est, selon un schéma qu'affectionne Condillac, une médiation obligatoire : avant le langage, les hommes avaient assez acquis pour pouvoir l'inventer, mais pas assez pour continuer à progresser sans son aide. Chez Rousseau au contraire, le langage surgit sur le fond d'une impossibilité : il y a un cercle des origines (2), qui n'est brisé que par des événements fortuits. Pour le bien voir, il importera d'écartier toute ambiguïté quant au concept fondamental sur lequel s'articule, dans le second Discours, la théorie de la genèse de la raison : le concept de perfectibilité.

(1) Ajoutons que le langage semble intervenir plus tardivement (cf. note 19) dans le Traité des Sensations : tout le système des connaissances de pratique peut s'édifier sans lui. Condillac jugera "avoir trop donné aux signes dans l'Essai". Radicalisation de la limitation évoquée au paragraphe précédent ? Sans vouloir en tirer un argument supplémentaire, disons seulement que ce qui nous paraît avoir autorisé une telle évolution, c'est que la structure de langage ayant pénétré dès l'origine le processus de la connaissance, le recours explicite au langage devenait superflu.

(2) C'est l'enseignement de L. Althusser qui nous a mieux fait voir l'importance théorique de ce cercle.

Il faudrait en effet insister sur la nécessité qu'il y a, dans une théorie de l'état de pure nature, à penser la notion de perfectibilité comme celle d'une virtualité véritable : la perfectibilité est la matière de la culture et de l'histoire et non son ressort.

Elle n'est donc ni un principe de développement (un germe), ni une privation, conçue comme manque appelant nécessairement ce qui le comble ; dans ce dernier cas, tout le processus historique aurait d'avance sa place présente, il serait déjà là en creux - antécédence dont on trouverait une autre illustration dans une certaine conception des vérités scientifiques comme latentes, prêtées d'avance pour les découvertes. La perfectibilité doit donc être conçue comme une pure négation ; ou peut-être, comme semble le suggérer Rousseau (1), comme une certaine fragilité de la nature humaine : l'homme serait animal raisonnable (et non rationnel) en tant qu'animal dénaturable. La nature humaine originale ne se définirait que par une labilité l'exposant à une perversion en même temps qu'à une perfection (2).

C'est cette inertie, ce contenu même de la notion de perfectibilité qui impose que l'on considère celle-ci "tant dans l'espèce que dans l'individu". Rousseau, certes, fait bien voir un principe de développement des virtualités de l'esprit humain :

"Quoi qu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui d'un commun aveu lui doivent beaucoup aussi. C'est par leur activité que notre raison se perfectionne ; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons de jouir ; et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner. Les passions à leur tour tirent leur origine de nos besoins et leur progrès de nos connaissances".

Cette théorie du développement, par action réciproque, de l'entendement et des besoins et passions de l'individu ne diffère nullement de celle de Condillac. Rousseau ajoute cependant qu'une telle explication ne vaut pas dans l'état de pure nature. Le paradoxe est qu'une explication du développement de l'entendement par une dia-

(1) "Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme, repérant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que sa perfectibilité lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête même ?" (Second Discours, 1ère partie).

(2) Il appartiendrait à de plus compétents de chercher quelle proximité existe entre le processus décrit par Rousseau et celui par lequel, de l'animal à l'homme, un instinct peut se pervertir en pulsion.

lectique de l'individu ne vaut que dans l'état de société (là où le déséquilibre entre besoins et satisfaction est déjà amorcé), mais non dans l'état de pure nature, où l'individu est isolé, mais satisfait.

C'est donc l'origine même de ce déséquilibre qui, pour Rousseau, demeure problématique, tandis que l'explication condillacienne le suppose donné d'emblée ; Rousseau pense qu'il faudrait pour le provoquer de "nouvelles circonstances". S'il est donc, en première approximation, exact de dire que, pour Condillac comme pour Rousseau, l'entendement ne se développe qu'à travers l'activité pratique de l'homme, et que la perfectibilité ne s'actualise, comme le dit Rousseau, qu'avec "l'aide des circonstances", les divergences demeurent capitales. Pour Condillac en effet, ces circonstances demeurent totalement indéterminées. C'est pourquoi la fiction du Traité des Sensations est censée avoir valeur scientifique : donnez à un homme quelconque, ou mieux, à un être quelconque organisé comme un homme, un certain nombre de sensations choisies arbitrairement, vous verrez toutes ses facultés naître successivement et nécessairement sous l'influence du besoin, c'est à dire par le sentiment de plaisir ou de peine qui s'attache à toute sensation. Semblablement, mettez en présence deux hommes quelconques, et par ce même principe du besoin, vous verrez surgir le langage.

Or parmi ces besoins, certains sont déterminés par les circonstances particulières du milieu (le climat) influant sur l'organisation. Mais ce n'est là qu'une diversité secondaire ; fondamentalement, l'ensemble des besoins est une conséquence de l'organisation, donc une caractéristique biologique de telle espèce animale - en l'occurrence l'espèce humaine :

"Quoique le système des facultés de l'homme soit sans comparaison le plus étendu de tous, il fait cependant partie de ce système général qui enveloppe tous les êtres animés . . . Rien n'est plus admirable que la génération des facultés des animaux. Les lois en sont simples, générales : elles sont les mêmes pour toutes les espèces, et elles produisent autant de systèmes différents qu'il y a de variété dans l'organisation. Si le nombre, ou si seulement la forme des organes n'est pas la même, les besoins varient, et ils occasionnent chacun, dans le corps et dans l'âme, des opérations particulières. Par là chaque espèce, outre les facultés et les habitudes communes à toutes, a des habitudes et des facultés qui ne sont qu'à elle". (1).

(1) Traité des Animaux, 1755, II, Conclusion.

Un même principe, le besoin, ou, principe de ce principe, l'organisation, est donc chargé d'expliquer à la fois la "généralité des lois" et la "variété des systèmes". Et c'est parce qu'en dernier recours on se réfère à l'organisation physique de l'espèce, que le système des facultés est déterminé de l'intérieur pour les individus pris isolément.

Autrement dit, le rapport de l'homme aux "circonstances", tout nécessaire qu'il soit au développement de l'entendement, est réglé en dernier ressort par les déterminations internes de l'organisation, c'est à dire par les caractères positifs d'une nature humaine. C'est pourquoi Condillac peut parler, dans sa fiction théorique, d'un être individuel abstrait : car en définitive c'est bien du genre humain qu'il s'agit.

Ceci, qui vaut pour le développement des facultés indépendamment du langage, s'applique également au surgissement du langage lui-même : l'homme peut parler parce qu'il a de par son organisation les conditions nécessaires au langage articulé (qui ne se réduisent pas aux conditions physiques de l'articulation). Toutes les espèces animales possèdent à un degré divers, et d'une façon propre à chacune d'elles, les conditions nécessaires à un langage des signes naturels : identité des besoins, donnant naissance à "un même fonds d'idées", conformation extérieure identique permettant de comprendre l'expression de ces besoins dans un langage d'action instinctif. Mais chez l'homme seul, les besoins sont assez variés, l'organisation des organes des sens et la conformation extérieure assez ingénieuses, pour conférer au langage d'action cette valeur analytique à partir de laquelle le langage articulé ne sera plus qu'un simple changement de matériel significatif laissant invariante la structure du langage.

A la prédétermination de la structure systématique où s'inscritra la genèse des facultés répond donc, chez Condillac, l'indétermination des contenus historiques qui la mettent en oeuvre. Pour Rousseau il en est tout autrement : tout d'abord, la nature de l'espèce humaine n'est déterminée que négativement par la perfectibilité ; d'autre part, ce sont des circonstances historiques déterminées et singulières qui développeront l'entendement et feront naître les langues ; il faut pour cela des conditions "nouvelles" par rapport à l'état de pure nature.

"Après avoir montré que la perfectibilité, les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères, qui pouvaient ne jamais naître et sans lesquelles il fût demeuré éter-

nellement dans sa condition primitive, il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine en détériorant l'espèce". (1).

Le rapport de l'homme à la nature, le besoin, sera considéré dans sa diversité et non dans son uniformité. L'unité du développement de la raison ne sera donc plus à chercher dans une nature commune aux hommes, dévoilée dans une histoire exemplaire de l'individu, mais dans les origines et le devenir du commerce des hommes. C'est pourquoi on ne peut réduire à la considération de "l'individu après quelques mois d'existence" celle de "l'espèce au bout de mille ans d'histoire". Or à l'aube de l'histoire des hommes se tient une aporie : "lequel a été le plus nécessaire, de la société déjà liée à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées à l'établissement de la société ?". C'est vers ce "difficile problème" de l'origine du langage qu'il faudrait à présent nous tourner.

*
* *

On a souvent parlé, au sujet du problème de l'origine du langage, d'une influence condillacienne sur le second Discours, en se bornant d'ailleurs en général, à cette simple constatation. Pour en apprécier la portée et la valeur exactes, il nous paraîtrait utile de distinguer, dans le second Discours, deux types d'argumentation successifs touchant la question du langage : d'une part, une argumentation théorique sur l'origine impossible, où Rousseau, après avoir disposé le cercle originel qui lie l'existence du langage et celle de la société, montre que, pour rompre ce cercle, toutes les théories classiques du langage se sont fondées sur le présupposé de la sociabilité naturelle ; d'autre part, une argumentation rhétorique sur les commencements difficiles : passant sur les difficultés de principe, on retrouve la téléologie négative de la nature ; tout se passe comme si celle-ci avait voulu retarder le développement des langues et y mettre le plus possible d'obstacles.

C'est à propos de cette description des premiers âges du langage qu'on s'est souvent attaché à montrer, entre le second Discours et l'Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines, telle similitude, telle différence. Les unes et les autres nous paraissent sans

(1) Second Discours, 1ère partie, fin.

portée : il y a, de fait, un emprunt massif ; selon Rousseau, à peu près tout s'est passé comme le dit Condillac ; mais il faut persuader le lecteur que ce processus, qui a contribué à "détériorer l'espèce", était beaucoup plus long et difficile que ne l'a pensé Condillac - comme si la nature avait voulu ralentir l'évolution corruptrice commencée malgré ses soins : principe unique des désaccords que l'on peut rencontrer sur ce point entre les développements de Rousseau et la théorie de Condillac. C'est pourquoi J. Morel nous semble fondé à trouver à cet endroit du Discours un caractère "sophistique".

Ce qui importe est donc à nos yeux le premier point, l'argumentation théorique, où l'on rencontre une critique discrète, mais claire à l'adresse de Condillac : "Il a supposé ce que je mets en question, savoir une sorte de société déjà établie entre les inventeurs du langage". Mais que faut-il entendre par cette "sorte de société" ? Autrement dit, la distance que prend Rousseau par rapport à Condillac, son originalité théorique, tient-elle au refus de l'existence de fait d'une société primitive (1) - à l'hypothèse de l'isolement absolu - ou bien au refus d'un fondement de cette société (c'est à dire d'une sociabilité naturelle) ?

Pour répondre à cette question, il conviendrait d'abord d'analyser le texte où Condillac, dans l'Essai, reconstitue le processus qui suscita le premier langage dans la "nation naissante" formée par deux êtres :

"... Leur commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels. Ils les accompagnaient ordinairement de quelque mouvement, de quelque geste ou de quelque action, dont l'expression était encore plus sensible. Par exemple, celui qui souffrait, parce qu'il était privé d'un objet que ses besoins lui rendaient nécessaires, ne s'en tenait pas à pousser des cris : il faisait des efforts pour l'obtenir, il agitait sa tête, ses bras, et toutes les parties de son corps. L'autre, ému à ce spectacle, fixait les yeux sur le même objet ; et sentant passer dans son âme des sentiments dont il n'était pas encore capable de se rendre raison, il souffrait de voir souffrir ce miserable. Dès ce moment, il se sent intéressé à le soulager, et il obéit à cette impression, autant qu'il est en son pouvoir. Ainsi, par le seul instinct, ces hommes se demandaient et se prenaient des secours. Je dis par le seul instinct, car la réflexion n'y pouvait encore avoir

(1) La fragilité de cette hypothèse sert, comme on sait, de thème et de fondement aux critiques banales faites à Rousseau.

part. L'un ne disait pas : Il faut m'agiter de telle manière pour lui faire connaître ce qui m'est nécessaire, et pour l'engager à me se-courir ; ni l'autre : Je vois à ses mouvements qu'il veut telle chose, je vais lui en donner la jouissance : mais tous deux agissaient en conséquence du besoin qui les pressait davantage". (2e partie, I, ch. I).

Dans ce texte, Condillac se donne d'avance trois éléments : le commerce (même si celui-ci n'est au départ que simple rapprochement matériel) ; la commisération naturelle ; enfin, l'identité d'organisation qui rend possible une compréhension immédiate et originale : "Ils s'accoutumèrent à attacher aux cris des passions et aux différentes actions du corps des perceptions qui y étaient exprimées de manière si sensible"(1). On trouve ainsi d'emblée rempli par la nature ce qui est pour Condillac la condition générale de toute convention linguistique ; l'expérience commune et sensible d'une liaison du signe à la chose.

Du fait que Rousseau laisse, comme Condillac, la pitié à l'homme de l'état de pure nature, il semble ressortir du texte cité que l'hypothèse supplémentaire de Condillac, celle qui lui permet de sortir du cercle de l'impossibilité originelle, est simplement le fait matériel du commerce. On pourrait donc croire que ce qui est décisif et original chez Rousseau, ce qui lui a permis de révéler dans toute sa difficulté le problème de l'origine du langage, est l'hypothèse de l'isolement primitif absolu. Si nous ne le pensons pas, c'est parce qu'il y a, dans la théorie de Condillac, un trait original qui, supplément à la sociabilité naturelle des théories classiques, la sépare de Rousseau.

Si Condillac peut échapper au cercle de l'origine, c'est seulement parce qu'il accorde à ses deux sujets cette "souveraineté de la conscience" (M. Foucault) qui d'avance constitue l'autre en sujet et son geste en signe. Il ne s'agit pas, certes, d'une conscience réflexive ; mais elle est conscience en tant que d'avance disponible à toutes les significations errantes. Si le langage est possible, c'est parce que le signe naturel, effectué ou proféré par pur instinct, sera pourtant compris par l'autre comme signe, et ceci par une autre sorte de sympathie originale : la conscience qui recueille les significations est d'abord pathétique. Condillac ne revient donc pas purement et simplement à une doctrine de la bienveillance naturelle ; pourtant, plus profondément, il établit d'avance entre des consciences une sorte de bienveillance transcendante.

(1) ibid. Comme le remarque M. Foucault, "le langage d'action est l'impression elle-même dans la vivacité qui la prolonge, la maintient et la retourne en une forme extérieure, qui est de même grain que sa vérité intérieure". (Naissance de la Clinique, p. 91).

L'originalité de la théorie de l'origine des langues chez Rousseau nous semble résider dans le refus de toute forme de sociabilité naturelle, y compris cette sociabilité naturelle des consciences postulée par Condillac, et cela, qu'il existe ou non, matériellement, une société primitive. C'est précisément dans cet écart entre société et sociabilité, "société physique" et "société morale", que résident tout à la fois le maintien d'un caractère problématique à l'origine du langage et la possibilité d'une solution théorique de ce problème, telle qu'on la trouverait dans l'Essai sur l'origine des langues.

L'Essai sur l'origine des langues s'ouvre en pleine ambiguïté (1), puisque dans son premier chapitre, Rousseau paraît développer avec complaisance la théorie, traditionnelle au XVIII^e siècle, de la supériorité expressive du langage d'action (2). De même que Warburton ou Condillac, il reprend ici tous les exemples fameux de l'Histoire ancienne, propres à convaincre de cette prééminence. La langue du geste est qualifiée par lui de "plus facile" et naturelle ; "plus énergique" : "ce que les Anciens disaient le plus vivement, ils ne le disaient pas, ils le montraient" ; "plus expressive" : "L'amour, dit-on, fut l'inventeur du dessin ; il put aussi inventer la parole, mais moins heureusement". Ce qui autorise Rousseau à conclure : "Ainsi l'on parle aux yeux bien mieux qu'aux oreilles ; et les sons n'ont jamais plus d'énergie que quand ils font l'effet des couleurs".

(1) Les controverses touchant à la situation chronologique de l'Essai par rapport au second Discours ne nous importent pas ici. Que la théorie succède à l'aporie ou inversement, il reste : 1) que le caractère problématique, sans nécessité interne, de la genèse du langage, est nettement affirmé dans l'Essai ; 2) qu'il est donc indépendant de l'hypothèse de l'isolement absolu, qui n'y est pas adoptée ; 3) que l'absence de cette dernière autorise une "solution" au problème.

Quant au problème historique de l'Essai, J. Derrida, dans un article récent ("De la Grammatologie", Critique, déc. 1965 - janvier 1966) a rappelé les différentes hypothèses en présence ; nous nous rangeons à ses conclusions.

(2) Cf. Condillac, Origine des Connaissances Humaines, 2^e partie, I, ch. I : "Agissant sur l'imagination avec plus de vivacité, le langage d'action faisait une impression plus durable. Son expression avait même quelque chose de fort et de grand, dont les langues, encore stériles, ne pouvaient approcher". Condillac cite abondamment, dans le même sens, l'Essai sur les Hiéroglyphes égyptiens, traduit de Warburton.

C'est ici que va apparaître toute l'ambiguité subtile du texte : cette supériorité qu'il faut reconnaître à la langue des gestes, cette supériorité réelle ne constitue que le décor du paradoxe que va développer Rousseau, qui peut enchaîner : "Mais lorsqu'il est question d'émuvoir le coeur et d'enflammer les passions, c'est tout autre chose". C'est là, en effet, qu'on devra recourir à la parole.

On aperçoit alors ce qui fait l'originalité du point de départ de Rousseau. Condillac fait une théorie linguistique, théorie de l'identité structurelle de toutes les formes de langage. Rousseau entreprend, lui, une théorie esthétique des divers moyens d'expression. Au point de vue de l'identité formelle répond la considération du matiel de l'expression et de ses caractères propres.

Sous une autre perspective, on pourrait dire que Condillac part de la langue et rencontre l'expression : l'expressivité du langage d'action est l'aspect positif de la grossièreté de son analyse, et on en retrouve des traces dans les inflexions violentes des premiers langages articulés : à ces hommes grossiers il fallait des "degrés fort distincts". Le langage d'action est expressif parce qu'il est primaire. Son énergie est la barbarie des premiers âges. Analogiquement, les langues articulées évoluent de la force poétique vers l'exactitude. Il y a dans chaque langue un moment fugitif d'équilibre et de perfection, après quoi elle perd ses possibilités esthétiques au profit de sa fécondité scientifique. De même, le langage d'action peut se raffiner, mais en perdant sa force, comme en témoignerait l'évolution du jeu au théâtre : de l'acteur masqué du théâtre antique, au théâtre moderne, où toute l'expression est dans le visage. Dans tous les cas, la valeur expressive dépend donc (est en fonction inverse) du degré d'analyse atteint par la langue.

Rousseau au contraire part de l'expression et, comparant les deux moyens de l'expression, rencontre dans le geste la forme privilégiée de la communication - mais peut-être en même temps la forme dégénérée de l'expression. Plus généralement, on peut dire que toute la théorie des langues, chez lui, repose sur une rupture avec le point de vue formel de Condillac, consistant en la modification complète de deux rapports : celui entre le geste et la parole ; celui entre l'expression et son contenu.

On aperçoit donc tout d'abord une rupture du parallélisme formel établi, dans la philosophie de Condillac, entre les gestes et les sons ; à l'éloquence des images, Rousseau oppose la force des accents :

"L'impression successive du discours, qui frappe à coups redoublés, vous donne bien une autre émotion que la présence de l'ob-

jet même, où d'un coup d'oeil vous avez tout vu ... Ces accents aux-
quels on ne peut dérober son organe pénètrent par lui jusqu'au fond
du coeur, y portent malgré nous les mouvements qui les arrachent,
et nous font sentir ce que nous entendons. Concluons que les signes
visibles rendent l'imitation plus exacte, mais que l'intérêt s'excite
mieux par les sons".

L'opposition du geste et du son se spécifie en plusieurs couples
d'opposés : langage de l'exactitude et langage de l'émotion ; langage
des besoins physiques et langage des besoins moraux. "Si nous n'a-
vions jamais eu que des besoins physiques, nous aurions fort bien
pu ne parler jamais, et nous entendre parfaitement par la langue du
geste". Le ressort de cette complicité qui s'établit entre le critère
théorique de l'exactitude et le critère pragmatique du besoin physi-
que consiste en une notion médiatrice qui transparaît en filigrane :
celle de rendement optimum. Comparée aux sons, les figures disent
plus en moins de temps ; d'autre part, des sociétés fondées sur le
seul besoin physique et n'utilisant que la langue du geste seraient "peu
différentes de ce qu'elles sont aujourd'hui, ou même auraient marché
mieux à leur but".

Si donc l'homme n'était que besoins physiques, on pourrait con-
cevoir une sorte de voie courte de l'Histoire, qui mènerait directe-
ment de l'animalité à nos sociétés actuelles, par la langue du geste.
C'est, en somme, cette voie que décrit Condillac, et de fait, le sur-
gissement du langage parlé n'est pas pour lui un fait essentiel. Nous
verrons du reste que d'une certaine façon, cette fiction théorique
d'une voie courte recouvre, pour Rousseau lui-même, une réalité.

La langue du geste est elle-même la voie la plus courte de la
communication. A la limite, tout élément humain en est exclu :
l'image devient la chose ou le fait même. "Quand le Lévite d'Ephraïm
voulut venger la mort de sa femme, il n'écrivit point aux tribus d'Is-
raël ; il divisa le corps en douze pièces, et les leur envoya. A cet
horrible aspect, ils coururent aux armes ... Et la tribu de Benjamin
fut exterminée". La langue du geste va du fait à l'action. Elle ne veut
rien connaître hors de la nature physique ; elle ne cherche pas la per-
suasion, mais l'obéissance ; langue de l'autorité : l'oracle, le pro-
phète, le législateur, le roi.

La confrontation du geste et de la parole peut alors se spécifier
sous deux nouvelles formes : l'opposition de la nature à la convention
et celle de l'animal à l'homme. Mais ces couples d'opposés tradition-
nels des théories du langage et de l'origine du langage ont été recadrés
et repensés à travers l'opposition fondamentale précédemment dégagée,
entre besoin physique et besoin moral ou passion : il apparaît alors
nécessaire de réintroduire, derrière le matériel signifiant, la consi-
dération du contenu, de rappeler la véritable nature de l'expression
vocale comme expression de la passion.

Il ressort du texte de Rousseau que, contrairement à ce qu'affirme la théorie de Condillac, l'usage du langage, qui distingue l'homme de l'animal, ne tient pas à une différence d'organisation. Une nouvelle fois, il faut donc rompre avec la perspective formelle. Ce n'est pas les conditions physiques et formelles de la communication qu'il faut considérer, puisque celles-ci sont remplies même par les animaux : c'est le contenu exprimé, c'est à dire la passion, qui est propre à l'homme. C'est elle qui "arrache les premières voix", qui "rapproche les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir".

Il faudrait, avant de poursuivre, prévenir une ambiguïté qui pourrait s'attacher au rôle joué ici par la passion. Ces passions qui rapprochent les hommes ne constituent pas une nouvelle forme de la sociabilité naturelle. Il faut marquer d'abord l'ambivalence de ce "rapprochement", suscité aussi bien par la haine ou la colère que par l'amour ou la pitié. D'autre part, les passions ne font, dans leur principe, que rapprocher moralement des hommes que d'autres nécessités physiques - une rareté particulière de la subsistance - allant d'ailleurs à l'encontre de "l'effet naturel des premiers besoins", avaient déjà réunis physiquement. Enfin, la passion ne définit pas une nature humaine, elle a une histoire, elle est le produit de circonstances historiques singulières, celles qui seront décrites au ch. IX : "C'est du pur cristal des fontaines que sortirent les premiers feux de l'amour".

Il est significatif que Rousseau ait intitulé "Différence générale et locale dans l'origine des langues" le chapitre de transition et d'introduction méthodologique où il prépare l'exposé de l'origine des langues : car le principe original et fondamental de la théorie de Rousseau, c'est que c'est une seule et même chose d'expliquer l'origine et d'expliquer les différences :

"Le grand défaut des Européens est de philosopher toujours sur les origines des choses d'après ce qui passe autour d'eux ... 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".

Ici encore, on pourrait prendre pour point de référence la manière dont la diversité linguistique est réfléchie par Condillac dans sa théorie du génie des langues (1). Ce concept de génie d'une langue,

(1) Origine des Connaissances humaines, 2e partie, I, ch. 15

par lequel est pensée la singularité de celle-ci, n'altère nullement son identité fondamentale (reconnaissable au niveau d'une grammaire générale) à toutes les autres langues.

"Ainsi que le gouvernement influe sur le caractère des peuples, le caractère des peuples influe sur celui des langues". Mais si l'on veut remonter plus haut, on trouvera comme détermination ultime celle du climat : "Deux choses concourent à former le caractère des peuples, le climat et le gouvernement". En donnant à tel peuple tel caractère, le climat le prédispose à une forme de gouvernement plutôt qu'à une autre ; pourtant, diverses causes extérieures, et en premier lieu l'état du gouvernement, réagissent à leur tour sur le caractère d'un peuple, qui "souffre donc à peu près les mêmes variations que son gouvernement".

C'est donc par l'intermédiaire de la "boucle" gouvernement - caractère du peuple que le climat détermine le génie d'une langue. Encore ce dernier n'est-il pas d'emblée totalement fixé : "Si le génie des langues commence à se former d'après celui des peuples, il n'achève de se développer que par le secours des grands écrivains". On est donc ramené au problème de l'éclosion des talents, de la floraison des arts et des sciences, et sur ce point, Condillac refuse la thèse d'une influence directe du climat :

"Le climat n'influe que sur les organes ; le plus favorable ne peut produire que des machines mieux organisées, et vraisemblablement il en produit en tout temps un nombre à peu près égal. S'il était partout le même, on ne laisserait pas de voir la même variété parmi les peuples : les uns, comme à présent, seraient éclairés, les autres croupiraient dans l'ignorance. Il faut donc des circonstances qui, appliquant les hommes bien organisés aux choses pour lesquelles ils sont propres, en développent les talents ... Le climat n'est donc pas la cause du progrès des arts et des sciences, il n'y est nécessaire que comme une condition essentielle.

Les circonstances favorables au développement des génies se rencontrent chez une nation, dans le temps où sa langue commence à avoir des principes fixes et un caractère décidé".

Ce qui achève de former le génie d'une langue - l'apparition des grands talents - est par conséquent un effet de ce caractère ébauché. Comme pour les rapports de l'entendement et du langage, ou du caractère d'un peuple et de son gouvernement, il y a devenir progressif par action réciproque des causes et des effets. Il reste qu'au départ intervient un principe général et unique de diversification, le climat, déterminant l'organisation et par là les besoins, qui forment eux-mêmes le caractère d'un peuple. Les lois présidant à la genèse du génie des langues restent partout identiques, il n'y a

de variation que des contenus auxquels elles s'appliquent, selon les passions dominantes des peuples : le Latin attache aux termes de l'agriculture une noblesse que les Francs reportent sur l'art militaire. Mais cette diversité n'est pas essentielle : "Le système des idées a partout les mêmes fondements, donc le système des langues est, pour le fond, également le même partout" (1). Les langues ne différeront alors que par les moyens : sémantiques (les mots) ; grammaticaux (par exemple, usage de prépositions plutôt que de flexions).

L'intelligibilité du processus est donc toujours à chercher au niveau des principes les plus généraux, la diversité climatique et ethnique n'étant qu'un facteur accidentel d'opacité troubant la limpidité identique de la genèse des langues. Dans la mesure où elle peut être expliquée par les climats, la disparité culturelle dépend du principe général (exposé plus haut) : plus de besoins, plus d'idées ; dans la mesure où elle n'est pas complètement expliquée par l'application directe de ce principe, elle tient au génie des langues, et par là elle est réduite à une différence de rythmes de développement : toutes les langues tendent à trouver leur génie propre, mais plus ou moins vite, plus lentement par exemple lorsqu'elles sont formées des débris de plusieurs autres. Le génie d'une langue n'est donc pas en règle générale, une caractéristique originelle de cette langue, il lui advient progressivement. Il y a moins diversité originelle que diversification progressive : "Le caractère des langues se forme peu à peu et conformément à celui des peuples".

Pour Condillac, la diversité géographique des langues ne répond donc jamais à un caractère essentiel, mais à une différence de matériaux qui voile une identité plus profonde, de structure ; il en serait de même, nous l'avons vu, de la diversité historique, comme il est rappelé en conclusion du chapitre XV :

"J'ai eu pour objet de ne rien avancer que sur la supposition qu'un langage a toujours été imaginé sur le modèle de celui qui l'a immédiatement précédé. J'ai vu dans le langage d'action le germe des langues et de tous les arts qui peuvent servir à exprimer nos pensées : j'ai observé les circonstances qui ont été propres à développer ce germe ; et non seulement j'en ai vu naître ces arts, mais encore j'ai suivi leurs progrès, et j'en ai expliqué les différents caractères. En un mot, j'ai, ce me semble, démontré d'une manière sensible que les choses qui nous paraissent les plus singulières ont été les plus naturelles dans leur temps, et qu'il n'est arrivé que ce qui devait arriver".

(1) Grammaire, 1^{re} partie, ch. II

La dernière formule citée suffirait à exprimer exemplairement l'opposition des philosophies de Condillac et de Rousseau, puisque tout l'effort de celui-ci était pour montrer qu'à l'origine du langage et de la culture n'intervenait nulle nécessité intrinsèque à la nature humaine. Sur les autres points, les principes des deux auteurs diffèrent aussi rigoureusement. Tout d'abord, la diversité des moeurs ne saurait, selon Rousseau, expliquer celle des langues : "L'usage et le besoin font apprendre à chacun la langue de son pays mais qu'est-ce qui fait que cette langue est celle de son pays et non pas d'un autre ? il faut bien remonter, pour le dire, à quelque raison qui tienne au local, et qui soit antérieure aux moeurs mêmes : la parole étant la première institution sociale ne doit sa forme qu'à des causes naturelles". (1). En outre, à la spécification graduelle des langues, au schéma divergent de leur devenir, qu'on rencontrait chez Condillac, répond chez Rousseau un schéma convergent ; il y a, à l'origine des langues et des cultures, une pluralité réelle : "A la longue, tous les hommes deviennent semblables, mais l'ordre de leur progrès est différent" (2).

Il reste pourtant une prééminence identique à celle de Condillac : la diversité des climats ; mais c'est par un processus totalement différent, qu'elle influera sur la formation et la diversité des langues. Le terme intermédiaire n'est plus ici physiologique - l'organisation - mais, en quelque sorte, économique :

"Soit qu'on recherche l'origine des arts, soit qu'on observe les premières moeurs, on voit que tout se rapporte dans son principe aux moyens de pourvoir à la subsistance ; et quant à ceux de ces moyens qui rassemblent les hommes, ils sont déterminés par le climat et la nature du sol. C'est donc aussi par les mêmes causes qu'il faut expliquer la diversité des langues et l'opposition de leurs caractères" (3).

Rien de semblable ici au rôle du besoin dans la théorie de Condillac : la diversité (accessoire) d'organisation faisait celle des peuples en conférant aux individus qui les composent des besoins et par suite des idées spécifiques. Selon Rousseau au contraire, la condition des hommes par rapport aux moyens de subsistance influe directement sur leurs rapports mutuels, et par là seulement, sur l'entendement des individus. Les déterminations ne sont pas internes,

(1) Essai sur l'Origine des Langues, ch. 1.

(2) ibid., ch. 10.

(3) ibid., ch. 9.

elles se font, au sein de chaque société, par un processus singulier qui ne devient intelligible que s'il est référé à l'analyse complète d'une situation historique, à tous les éléments constituants du mode de vie des hommes, et en premier lieu, aux rapports effectifs de l'homme et de la nature. La description, au chapitre de la formation des langues du Midi, est l'exemple d'un de ces processus historiques singuliers.

Comme nous l'évoquions plus haut, Rousseau, dans l'Essai, ne suppose pas dans les premiers temps une dispersion absolue des hommes, mais déjà une forme de société, la famille. Cela a pu faire croire à une absence pure et simple de tout ce qui, dans le second Discours, caractérise l'état de pure nature, et on a voulu retrouver dans l'hypothèse initiale de l'Essai les premières sociétés familiales qui apparaissent au début de la seconde partie du Discours. Cet âge des "cabanes" n'a pourtant, dans les deux textes, rien de comparable ; dans le Discours, la "petite société" familiale, fondée sur l'affection, est le lieu des "premiers développements du cœur" et de l'origine de la parole ; dans l'Essai au contraire, la famille, quoique stable, est une unité purement biologique, sans aucun lien moral, sans prohibition de l'inceste, sans parole :

" il y avait des mariages, mais il n'y avait pas d'amour ... l'instinct tenait lieu de passion, l'habitude tenait lieu de préférence : on devenait mari et femme sans avoir cessé d'être frère et soeur. Il n'y avait rien là d'assez animé pour dénouer la langue, rien qui pût arracher assez fréquemment les accents des passions ardentes, pour les tourner en institutions" (1).

L'isolement des familles, leur ignorance mutuelle produisent en elles la crainte et la féroce, qui consolident à leur tour l'isolement initial ; l'état primitif nous enferme donc dans un cercle, d'où la parole et la société ne peuvent surgir sans l'intervention de causes extérieures. Il n'importe guère de savoir si l'on doit prendre au sens propre les références aux "traditions des malheurs de la terre" et aux variations des climats. Du moins montrent-elles "de quels instruments se servit la Providence pour forcer les hommes à se rap-

(1) ibid. Rappelons, en regard, les lignes consacrées, dans le second Discours, aux "cabanes" : "Les premiers développements du cœur furent l'effet d'une situation nouvelle qui réunissait dans une habitation commune les maris et les femmes, les pères et les enfants. L'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal et l'amour paternel. Chaque famille devint une petite société d'autant mieux unie que l'attachement réciproque et la liberté en étaient les seuls liens...". On entrevoit un peu mieux ici comment l'usage de la parole s'establit, ou se perfectionna, insensiblement dans le sein de chaque famille...".

procher". C'est une certaine rareté des moyens de subsistance qui est à l'origine de cette contrainte (par exemple, nécessité de se rencontrer pour s'approvisionner en eau) : "Quand les premiers besoins ont dispersé les hommes, de nouveaux besoins les rassemblent, et c'est alors seulement qu'ils parlent et font parler d'eux". Faut-il entendre par là un passage historique et ponctuel de la nature à la culture ? Ou bien ne serait-il pas, en quelque sorte, transversal ? Les nouveaux besoins sont-ils autre chose que la conséquence de conditions d'existence défavorables à la satisfaction des premiers ? Ils ne seraient, en somme, que ces premiers besoins, considérés dans les modalités de leur satisfaction possible. Condillac faisait varier idéalement, dans ses diverses hypothèses sur la providence naturelle, les exigences physiques de la nature humaine ; Rousseau considérerait la variété des possibilités de satisfaction qu'elles rencontrent effectivement si l'on cesse de se maintenir dans les conditions, idéales à tous égards, de la forêt de l'état de pure nature.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, on n'en est encore arrivé jusqu'ici qu'à un pur rapprochement matériel, non point à une société unie par un lien moral et une langue véritable, "nationale". Pour creuser les puits, il suffisait encore d'un langage du geste. Ce n'est pas le besoin physique qui engendre directement la parole, il n'en suscite que les conditions d'apparition : il faut encore passer par une voie détournée, par la médiation de la passion. La passion est la dénaturation première à travers laquelle peut surgir la culture. A la fois conditionnée par les circonstances naturelles et se constituant contre elles, la passion ne peut naître que dans un équilibre subtil entre la difficulté et la facilité de pourvoir aux besoins. Ce miraculeux équilibre se rencontre dans les pays méridionaux "autour des fontaines" ; cette "scène" originelle, ce pur moment de la passion, où, "le geste empressé ne suffisant plus, la voix l'accompagne d'accents passionnés", est l'instant d'un passage multiple et global à la culture : en même temps que l'instinct fait place à la passion, la famille fait place à la nation, les langues domestiques aux langues populaires, le geste à la parole, en laquelle se résume l'origine de la société : "passion tournée en institution". Mais c'est seulement à cette aurore de la société, où les langues chantent, où la passion est encore présente dans l'institution, que se manifeste l'essence véritable de la culture ; équilibre précaire, moment fugitif - le moment heureux de la jeunesse du monde. La société naissante va susciter de nouveaux besoins qui feront peu à peu oublier que "les premières langues étaient filles du plaisir et non du besoin". A mesure qu'elle s'éloigne de son origine passionnelle, la culture tend, de par son mouvement propre, vers une seconde nature qui est une seconde barbarie.

C'est vers ce même terme que tendent directement les langues du Nord ; dans ces climats ingrats, elles ne sont pas nées de l'amour, mais immédiatement du besoin et de l'industrie, et, "tristes filles de la nécessité, elles se sentent de leur dure origine". Il semble qu'ici, les conditions matérielles mêmes aient déterminé une sorte de voie courte de l'Histoire, menant du besoin à la parole en faisant l'économie de la passion - et c'est dans ces climats que sont nées les théories traditionnelles fondant la parole sur le besoin -. On aurait donc affaire ici à une "formation mécanique" des langues, les- quelles ont à leur origine même le caractère que les langues du Mi- di n'acquièrent qu'au terme d'une longue décadence : l'articulation, au lieu de l'accent, de la valeur mélodique. Sans doute, les hommes du Nord ont aussi des passions, mais d'une autre espèce, "hées des besoins" ; au lieu de "passions voluptueuses", ils ont, par suite de la dureté de leur vie, un "tempérament irascible" : "leurs voix les plus naturelles sont celles de la colère et des menaces". Aussi le besoin et la passion concourent-ils finalement au même effet : la primauté de "l'articulation forte et sensible", où s'accordent la clarté et la dureté. Ici encore, c'est donc le rapport des hommes à leur milieu d'existence qui est décisif : c'est lui qui fait que la culture ne peut se manifester dans sa pureté, ne fût-ce que fugitivement, mais res- te prise dans le mouvement indifférencié d'une nature.

Ainsi, de même qu'à la différence de matériel - le geste ou le son - correspond une différence d'essence entre les langues, à leur diversité géographique correspond une pluralité réelle des modèles de l'origine. La question de l'origine n'admet que des réponses singulières, qui impliquent, dans chaque cas, l'analyse, sous tous ses aspects, d'un certain rapport des hommes à leurs conditions d'exis- tence.

Il apparaît donc que, géographiquement, l'origine est partout. N'est-elle pas aussi, quoique d'une manière moins immédiatement visible, partout dans l'Histoire ? Les remarques consacrées par Rousseau à l'écriture peuvent le suggérer (1). Il y a pourtant là un paradoxe ; car c'est par un "progrès tout à fait naturel" que l'accroissement des besoins et des lumières fait substituer peu à peu dans la langue la clarté à l'émotion, les idées aux sentiments : "l'accent s'éteint, l'articulation s'étend". La langue de la passion devient celle de la géométrie ; en quoi elle se rapproche progressi- vement des caractères de la langue écrite. Mais dans le cas de l'é- criture aussi, on retrouve le schéma d'opposition au formalisme

(1) Nous nous bornons ici à envisager un aspect très partiel de la problématique de l'écriture dans l'Essai sur l'origine des langues ; sur ce thème, cf. J. Derrida, article cité.

condillacien : entre la parole et l'écriture, il n'y a pas identité de structure dans une simple différence de matériel, il y a une différence de génie : "l'art d'écrire ne tient pas à celui de parler, il tient à des besoins d'une autre nature, qui naissent plus tôt ou plus tard"(1). Plus tôt, c'est à dire avant ou sans qu'on se soit jamais écarté de la nature physique ; plus tard, lorsque les progrès de l'industrie et la dégradation de la langue y ramènent. Aussi ne voit-on pas, même dans ce dernier cas, un passage naturel et continu de la parole à l'écriture, pas plus que d'une forme d'écriture à l'autre : un peuple peut en rester toujours à l'écriture qui peint les objets ou à celle qui peint les mots, sans parvenir à celle qui analyse la parole - l'alphanétique ; si l'on peut constater une évolution générale vers cette dernière, c'est pour une raison extrinsèque : elle est l'écriture des peuples commerçants, qui imposent à tous leurs impératifs utilitaires. Il n'y a donc pas d'histoire linéaire de l'écriture, mais une pluralité d'origines des écritures, répondant aux conditions historiques diverses de leur formation. Quand l'écriture apparaît chez un peuple, c'est sous une forme en rapport avec l'état de la langue, et par conséquent de la société dans son ensemble ; mais elle n'est pas le reflet obligé et constant de toute l'évolution de la langue. Le passage à l'écriture, ou à un nouveau type d'écriture, constitue plutôt une sorte de point d'infexion dans la courbe où se retrace la décadence de la parole : si l'écriture achève d'étouffer la parole passionnée, elle ne peut cependant surgir dans la continuité d'un processus naturel et nécessaire ; il semble qu'il y faille encore la contingence d'une initiative humaine, qui pourrait s'exprimer mythiquement, comme dans le second Discours, par le geste irréparable : "Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire : Ceci est à moi . . ." Ainsi la passion, où se révèle véritablement la dimension culturelle, imposerait à l'institution même qui la ruine de se détacher de la pure nature physique et de surgir dans la même singularité historique que la parole ; c'est seulement à son ultime perfection que l'écriture serait totalement absorbée dans l'univers physique ; mais elle aurait commencé par être comme une contre-origine de la parole.

*
* *

(1) Essai sur l'Origine des Langues, ch. 5.

Quoique ces dernières conclusions puissent paraître comporter quelque chose d'hypothétique ou d'arbitraire, ce caractère ne s'efface-t-il pas si l'on replace, comme il semble légitime, l'Essai sur l'origine des langues dans une tradition philosophique allant du Phèdre à la Leçon d'Ecriture de Tristes Tropiques? On pourrait alors voir dans l'Essai un effort pour penser l'origine dans la différence historique comme dans la "différence locale"; l'histoire de la culture est l'histoire de ce qui échappe à la retombée nécessaire de l'institution dans la nature physique, l'histoire de ce qui a valeur d'origine; après le moment de cette instauration, les formations culturelles se dégradent en une nécessité quasi physique, qui peut autoriser, mais non susciter une instauration nouvelle, laquelle surgit toujours contre l'ancienne, dégénérée en "technie"; l'intelligence de cette formation nouvelle exigeant l'investigation empirique de l'ensemble des conditions de son apparition, sans qu'une explication déductive puisse suffire à la tâche.

Ceci peut s'illustrer par la conception qu'a Rousseau du rôle de l'art, et singulièrement de l'aspect artistique de son oeuvre personnelle. La culture à son origine est art et passion - "expression" - ; c'est en se dégradant qu'elle devient instrumentale, moyen de la communication par exemple. Tout art authentique est à chaque fois origine retrouvée de la culture ; c'est ainsi que l'on peut, avec J. Starobinski, voir dans le style des Rêveries comme une tentative pour apprendre de nouveau à la langue à "chanter", et par là rapprocher les hommes de l'humanité libre de la Jeunesse du Monde. C'est ainsi, également, que la langue primitive des passions, des accents, se survit dans la musique, du moins tant que celle-ci n'est pas à son tour emportée par la dégradation de la passion, et qu'elle reste mélodie ; cette décadence inéluctable de la musique est pourtant déjà accomplie : elle aboutit à la théorie musicale sensualiste et "physicaliste", pourrait-on déjà dire, de Rameau (1). On croit alors que "pour bien philosopher, il faut remonter aux causes physiques", en l'occurrence à l'harmonie, à la théorie physique des résonances ; mais l'harmonie n'est signe de rien et ne peut expliquer "les grands effets de la musique" ; à des effets moraux il faudrait chercher des causes morales ; c'est pourquoi "plus on rapproche la musique des impressions purement physiques, plus on l'éloigne de son origine... Elle a déjà cessé de parler, bientôt elle ne chantera plus" (2).

(1) Notons l'accord complet de Condillac avec celle-ci : "M. Rameau est le premier qui ait vu l'origine de toute l'harmonie dans la résonance des corps sonores et qui ait rappelé la théorie de cet art à un seul principe". (Origine des Connaissances humaines, II, I, ch. 5)

(2) Essai sur l'origine des langues, ch. 17.

Il serait tentant d'écartier rapidement de telles conclusions au nom de la fausseté de leurs prémisses : l'histoire de la théorie musicale classique semble bien donner massivement raison à Rameau contre Rousseau, dont l'apport ne relèverait plus que de l'anecdote et d'une histoire des erreurs. Toutefois on peut se demander s'il n'y a pas là quelque chose d'analogue à cette "fausse antinomie", pour reprendre l'expression de C. Lévi-Strauss, qui aujourd'hui opposerait le conventionnalisme sériel au même objectivisme de Rameau, à l'hypothèse d'un fondement naturel de la gamme. Le Cru et le Cuit, dans son Ouverture, est d'une résonance singulièrement proche de l'Essai sur l'origine des langues, puisque la musique y est opposée, comme dans ce dernier, à la fois au langage articulé et à la peinture, comme la réalité la plus essentiellement et intrinsèquement culturelle ; ses fondements physiques objectifs "ne sont pas dictés par la nature", ils résultent eux-mêmes d'un découpage culturel préalable :

"Au même titre que la peinture, la musique suppose une organisation naturelle de l'expérience sensible, ce qui ne veut pas dire qu'elle la subit . . ."

"C'est donc seulement après coup et, pourrait-on dire, de façon rétroactive que la musique reconnaît aux sons des propriétés physiques, et qu'elle en prélève certaines pour fonder ses structures hiérarchiques. Dira-t-on que cette démarche ne la distingue pas de la peinture qui, elle aussi après coup, s'est avisée qu'il existe une physique des couleurs, dont elle se réclame plus ou moins ouvertement ? Mais ce faisant, la peinture organise intellectuellement, au moyen de la culture, une nature qui lui était déjà présente comme organisation sensible. La musique parcourt un trajet exactement inverse : car la culture lui était déjà présente, mais sous forme sensible, avant qu'au moyen de la nature elle l'organise intellectuellement" (p. 30)

S'il en est ainsi, et si, d'autre part, on accepte de reconnaître à la musique, avec C. Lévi-Strauss, une "place privilégiée" dans l'investigation des formations culturelles, la démarche musicale devrait prendre la valeur exemplaire d'un modèle d'intelligibilité pour l'activité propre de l'esprit humain - ce qui est tout à fait conforme au propos de Rousseau dans l'Essai sur l'origine des langues. Mais quel doit être alors le statut du modèle pictural et de sa démarche inverse ? La question est d'autant plus troublante que c'est bien plutôt de cette seconde démarche, celle attribuée à la peinture, que semblent s'inspirer le Totémisme aujourd'hui et la Pensée Sauvage : l'organisation naturelle du sensible est anticipation de l'organisation intellectuelle de la science. Rien n'empêche plus alors une genèse naturelle et nécessaire de celle-ci à partir des pures données physiques. Condillac en montre le chemin : c'est l'organisation physi-

que de l'homme qui enseigne l'analyse, puisque l'univers sensible est d'emblée divisé entre les cinq sens ; de même, la réflexion prolonge le regard discriminateur, et tout progrès du savoir ne fait qu'expliciter et développer analogiquement la rationalité de la nature. Aussi est-ce au ras de la nature - de l'instinct - qu'on est au plus près de l'infaillibilité théorique :

"Nous qui nous croyons instruits, nous aurions besoin d'aller chez les peuples les plus ignorants, pour apprendre d'eux le commencement de nos découvertes : car c'est surtout ce commencement dont nous aurions besoin ; nous l'ignorons, parce qu'il y a longtemps que nous ne sommes plus les disciples de la nature" (1).

L'ethnologie est alors, par-delà tous les oubliés suscités par le signe, un retour à l'origine de la connaissance et de la vérité, que l'on se doit toujours d'atteindre, puisque la certitude dans le développement des sciences exige une transparence parfaite de leur historicité et, à la limite, renvoie par-delà celle-ci à une nature.

Tirer les conséquences du paradigme musical suggéré par l'Essai sur l'origine des langues et par le Cru et le Cuit, de cette démarche, par laquelle la musique d'emblée "opère sur un ensemble d'ordre culturel", n'est-ce pas reconnaître au contraire qu'il n'y a pas de modèle de l'origine de la culture, de l'institution sociale ? Celle-ci n'est appelée par aucune nécessité inhérente à la nature humaine, et si elle y revient dans la dégradation d'un progrès mécanique, du moins, dans celui-ci même, toute nouvelle origine doit-elle être pensée, de la même façon que la première, comme discontinuité qu'il faut référer à un point de l'Histoire avec tous ses contenus empiriques, toute son opacité (2). Elle n'est donc dérivable de nulle analyse de l'esprit, pas plus qu'elle ne saurait être la simple actualisation d'un possible préexistant jusqu'ici négligé, si c'est au contraire dans une opacité historique irréductible à tout a priori que les possibles même s'engendrent. "Le genre humain d'un âge n'est pas le genre humain d'un autre âge ... L'âme et les passions humaines, s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de nature" (3). Peut-on dire alors que "depuis des millénaires, l'homme n'est parvenu qu'à se répéter", et que là résident la grandeur et l'intérêt des commencements ? Ici encore le retour à l'origine apparaît illusoire

(1) Condillac, La Langue des Calculs, I, ch. 2.

(2) Nous n'entendons pas, est-il besoin de le préciser, que la perception sociale aurait, elle, la valeur d'un commencement de science. Tout au plus peut-on l'appeler, avec M. Foucault, un "savoir", dont les ambiguïtés rendent possible la science sans aucunement l'anticiper.

(3) Second Discours, fin.

ou tout au moins indirect : à tenter vainement de retrouver l'inspiration de Rousseau dans une référence passionnée au pionnier de la pensée ethnologique, qui en plus d'une occasion n'aboutit qu'à une brillante réactivation de la philosophie de Condillac, on risquerait de méconnaître une fidélité plus véritable, alors même qu'elle est implicite, de la recherche de C. Lévi-Strauss à l'esprit de l'Essai sur l'origine des langues.

*
* * *