

RÊVER D'UNE SOCIÉTÉ AUTHENTIQUE

Diogo SARDINHA

À Camilo Restrepo et Sophie Zuber

Quand de nos jours on se demande ce que sont l'Europe, l'Islam ou l'Occident, les réponses deviennent hésitantes. En réalité, nous ne savons plus exactement ce que signifient ces noms : s'agit-il de régions, de cultures, de civilisations ? Certains les considèrent comme des communautés – européenne, musulmane, occidentale, on pourrait y ajouter juive – et mettent parfois en valeur la dimension religieuse du mot, comme si la foi était le critère ultime de la distinction des groupes les uns par rapport aux autres, autant que le dernier ciment de l'identité à l'intérieur de chacun d'eux. Mais nous pouvons aussi esquisser un problème d'un autre ordre, un méta-problème : au lieu de nous demander à quoi correspondent les noms d'Europe ou d'Islam, il devrait être possible de faire monter l'analyse d'un cran pour s'enquérir des concepts qui se trouvent impliqués, d'entrée de jeu, dans la question qui porte sur ces noms. De ce point de vue, il ne s'agirait pas d'aller étudier sur le terrain des traditions culturelles ou des liens sociaux, mais de savoir à quelles grilles d'intelligibilité nous avons recours lorsque nous essayons de dire ce que ces noms signifient, notamment dès qu'on les définit comme des communautés.

Pour entreprendre cette méta-analyse, nous reviendrons inmanquablement à la distinction établie par Claude Lévi-Strauss, entre deux modes d'existence sociale : authentique et inauthentique. Cette différence n'est certes pas évidente au premier abord, pas plus que le rapport qu'elle entretient avec notre problème originel. Cependant, en proposant dans le dernier chapitre de *l'Anthropologie structurale* une « distinction capitale » entre l'authenticité et l'inauthenticité des modes de vie en groupe, Lévi-Strauss nous fournit un point d'appui inattendu pour penser une autre distinction conceptuelle, décisive pour notre

réflexion, entre la communauté et la société, qui pourrait bien recouper celle des deux modalités d'existence. Dans leurs fonctionnements binaires, les deux oppositions font jouer les idées de proximité et de partage, plus appropriées à une définition de la communauté, contre celles d'éloignement et d'indifférence, qui conviendraient peut-être mieux à la description d'une société. Entre l'authenticité de la communauté et l'inauthenticité de la société vient se glisser le mode d'être de la communication, immédiat ou interpersonnel dans le cadre de la première, et intermédié par des relais de toute sorte dans le cas de la seconde. Authenticité, communauté et communication deviennent ainsi des concepts étroitement liés.

S'il est donc intéressant de revenir à la « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement¹ » – titre du texte de Lévi-Strauss auquel nous faisons allusion –, c'est que son auteur y développe précisément les rapports entre l'authenticité, l'inauthenticité et la communication. Il est vrai que ce texte ne s'occupe pas de la différence entre la communauté et la société. Toutefois, la façon dont il oppose l'authenticité et l'inauthenticité pourrait aisément servir à opposer les deux autres termes. Aussi trouve-t-on mis en évidence, dans cet écrit, la proximité, l'immédiateté, la communication directe et le partage de valeurs, de pratiques et de connaissances qui, ensemble, accompagnent une définition possible de la communauté. Si bien que nous ne pouvons pas ne pas nous demander si cette dernière ne représenterait pas la forme achevée de ce que Lévi-Strauss appelle le mode de vie authentique, tout comme la société correspondrait le mieux à l'espace de ce que l'anthropologue appelle une vie inauthentique.

On nous dira que ce dernier chapitre de l'*Anthropologie structurale* est isolé dans la production de son auteur. Peut-être. Cela ne change pourtant rien au fait qu'il demeure emblématique d'une préférence pour l'authenticité qui est loin d'être l'apanage de Lévi-Strauss. Au contraire, cette préférence concerne sûrement quelque chose de central dans notre manière de penser la vie en groupe, tant il est vrai qu'on la trouve à l'œuvre (on le verra le moment venu) chez d'autres auteurs également importants. Dans quelle mesure en est-il ainsi ? Comment pouvons-nous

1. Maintenant dans Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, ch. XVII, Paris, Plon, 1974 (1^{ère} éd. 1958), p. 377-418.

Rêver d'une société authentique

penser à partir de là les rapports entre l'authenticité, la communication et la communauté? Et de quelle façon ce travail aide-t-il à éclaircir l'usage fait actuellement des noms et des concepts par lesquels on tente de cerner ces prétendues communautés européenne, musulmane ou occidentale? Ces questions nous serviront ici de guide.

Un critère anthropologique et philosophique

Dans cet article qui reste encore aujourd'hui surprenant, Lévi-Strauss présente de la façon suivante ce qu'il considère comme la conquête la plus remarquable de la science à laquelle il s'est consacré :

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 ou incomplètement authentiques se trouvent organisés au sein d'un système plus vaste, lui-même frappé d'inauthenticité².

Cette distinction binaire met en évidence l'idée d'un mode de vie authentique. Que peut-on entendre par là ?

Authenticité veut dire : proximité avec une nature comprise comme essence. Ainsi une tribu «primitive» est-elle non seulement le modèle d'une vie plongée dans la nature (de la forêt, par exemple), mais encore l'espace dans lequel se réalise une nature d'une autre sorte, proprement humaine. En avançant cette définition, nous ne forçons nullement les mots de Lévi-Strauss, dès lors que c'est lui qui établit le rapprochement entre nature et essence, par exemple au sujet de l'apparition de l'écriture :

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 bienfaits³.

2. *Ibidem*, p. 402-403.

3. *Ibidem*, p. 401.

Quelque chose *d'essentiel*, écrit-il, c'est-à-dire de *propre* à l'humanité. Par conséquent, nous pouvons affirmer que les bénéfices apportés par l'écriture sont comme l'avvers d'une médaille dont le revers recèlerait les maléfices d'une vie moins essentielle, moins propre à l'être humain, précisément d'une vie *impropre* ou *inauthentique*.

En y regardant de plus près, on constate que la distinction introduite par la « Place de l'anthropologie... » prend la forme d'un critère : le « critère d'authenticité⁴ ». Celui-ci ne s'applique pas à un sentiment des membres du groupe, fût-ce un sentiment d'appartenance ou au contraire de désaffiliation. Il ne mesure pas non plus un besoin, comme le besoin de proximité ou d'éloignement qu'il faudrait satisfaire pour préserver le groupe. Il ne concerne pas davantage une volonté, telle la volonté de constituer un ensemble solide et conscient de son unité. Le critère de Lévi-Strauss s'applique, lit-on, aux *modes d'existence* des groupes humains, qu'il range selon deux principes : authentique et inauthentique. Dans cette perspective, le critère d'authenticité semble fonctionner en mode bipolaire.

Nous verrons plus loin ce que cela veut dire. Mais, avant cela, rappelons que l'article dont il est ici question est paru pour la première fois en 1954. Lévi-Strauss connaissait-il alors la *Lettre sur l'humanisme*, de Martin Heidegger, publiée en Allemagne huit ans auparavant ? Le philosophe y déplorait que l'écriture soit devenue mécanisée et regrettait un temps où le rapport manuel des hommes à l'acte d'écrire était le signe d'une relation plus intime de l'homme à l'Être. Pour redevenir profonde, croyait-il, notre pensée devait se soustraire « à la pure opinion et conjecture » pour se remettre « à cet artisanat de l'écriture, devenu rare⁵ ». À sa manière, Lévi-Strauss va plus loin que le philosophe allemand, par deux chemins : plus loin dans le temps, jusqu'à nous faire penser à cet âge préhistorique, au sens strict de *pré-écriture*, et du même coup à un primitif qui se trouve bien avant les penseurs grecs initiaux de Heidegger ; mais il va plus loin aussi dans l'essence, puisque ayant lui-même vécu ce temps rigoureusement préhistorique au cœur de la forêt amazonienne auprès des Indiens

4. *Ibidem*, p. 400.

5. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1946. Trad. de R. Munier, *Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret)*, maintenant dans *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, « Tel », 1996, p. 103.

Rêver d'une société authentique

Nambikwara⁶, il indique une authenticité toujours vivante, actuelle, et non seulement une possibilité, comme une réserve en attente dans ce qui ferait du *Dasein* un étant propre. Pour Lévi-Strauss l'authenticité est notre contemporaine, tout en étant notre préhistoire ; notre essence toujours vivante, et déjà notre trésor perdu.

Longtemps les anthropologues et les ethnologues ont continué à chercher l'authenticité et à la trouver avant tout dans les sociétés dites primitives, où ils ont appris que c'étaient elles et non nos sociétés civilisées qui méritaient d'être définies positivement. C'est ce que signale encore Lévi-Strauss :

On a tellement l'habitude de distinguer, par des caractères privatifs, les types de société dont s'occupe l'ethnologue qu'on a du mal à s'apercevoir que sa prédilection tient à des raisons positives. Le domaine de l'anthropologie, dit-on volontiers (et le titre même des chaires l'affirme) consiste dans les sociétés *non* civilisées, *sans* écriture, *pré* ou *non* mécaniques. Mais tous ces qualificatifs dissimulent une réalité positive : ces sociétés sont fondées sur des relations personnelles, sur des rapports concrets entre individus, à un degré bien plus important que les autres⁷.

On voit à quel point l'authenticité d'une modalité d'existence sociale a trait au type de communication qui la caractérise. Mais cet extrait nous apprend par ailleurs qu'il y a une sorte de communication plus authentique que l'autre, qui correspond mieux à la nature de l'espèce : c'est le rapport immédiat de l'homme à l'homme, et c'est pourquoi il mérite d'être défini positivement.

En elle-même, cette idée n'est pas une trouvaille. En plein milieu du XIX^e siècle, Engels faisait état de son désarroi (mais certainement d'autres l'ont fait bien avant lui et dans des contextes géographiques différents) lorsqu'il parcourait la capitale britannique :

Une ville comme Londres, où l'on peut marcher des heures sans même parvenir au commencement de la fin, sans découvrir le moindre indice qui signale la proximité de la campagne, est vraiment quelque chose de très particulier. Cette centralisation énorme, cet entassement de trois millions

6. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, ch. XXVIII, Paris, Plon, 1955.

7. Dans *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 400.

et demi d'êtres humains en *un seul* endroit a centuplé la puissance de ces trois millions et demi d'hommes. [...] Quant aux sacrifices que tout cela a coûté, on ne les découvre que plus tard. Lorsqu'on a battu durant quelques jours le pavé des rues principales, [...] c'est alors seulement qu'on commence à remarquer que ces Londoniens ont dû sacrifier la meilleure partie de leurs qualités d'hommes, pour accomplir tous les miracles de la civilisation dont la ville regorge, que cent forces, qui sommeillaient en eux, sont restées inactives et ont été étouffées. [...] La cohue des rues a déjà, à elle seule, quelque chose de répugnant, qui révolte la nature humaine. Ces centaines de milliers de personnes, de tout état et de toutes classes, qui se pressent et se bousculent, ne sont-elles pas *toutes* des hommes possédant les mêmes qualités et capacités et le même intérêt dans la quête du bonheur? Et pourtant, des gens ce croisent en courant, comme s'ils n'avaient rien en commun, rien à faire ensemble; et pourtant, la seule convention entre eux est l'accord tacite selon lequel chacun tient sur le trottoir sa droite, afin que les deux courants de la foule qui se croisent ne se fassent pas mutuellement obstacle; et pourtant, il ne vient à l'esprit de personne d'accorder à autrui ne fût-ce qu'un regard. Cette indifférence brutale, cet isolement insensible de chaque individu au sein de ses intérêts particuliers, sont d'autant plus répugnants et blessants que le nombre de ces individus confinés dans cet espace réduit est plus grand⁸.

Remarquons, avant d'aller plus loin, l'air de famille qui lie Engels à Heidegger et Lévi-Strauss. Le premier est choqué par le renoncement à (l'aliénation? la dépossession de?) ce qu'il y a de meilleur chez l'homme, dans chacun des êtres entassés dans cette métropole pour construire la civilisation. Le deuxième regrette un temps où la technique n'avait pas encore ôté à l'homme son naturel et déplore le caractère impropre de la vie quotidienne, dans laquelle chacun abandonne ses meilleurs possibilités aux profit d'un « On » indifférencié⁹. Le troisième, enfin, retrouve dans les sociétés « primitives » ce qui nous manque, à nous si fiers des acquis de la civilisation : l'authenticité, ce qu'il y a d'essentiel dans les rapports entre les hommes et les femmes,

8. Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, Stuttgart, J. H. W. Dietz, 1892 (2^e éd.) (1^{ère} éd., 1845), p. 23-24. Trad. de G. Badia et J. Frédéric, *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre, d'après les observations de l'auteur et des sources authentiques*, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 59-60.

9. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), *Gesamtausgabe*, t. 2, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1977, § 27.

Rêver d'une société authentique

les « relations personnelles, [les] rapports concrets entre individus¹⁰ » dont l'absence frappait déjà si fortement Engels. Nous pourrions d'ailleurs étoffer cette liste en pensant à d'autres auteurs qui ont repris ces critiques, ainsi Herbert Marcuse et Guy Debord dans les années 1960 ; et remonter même à Werner Sombart¹¹. Selon eux, et pour le dire en peu de mots, la société capitaliste aurait substitué à la communication directe et immédiate entre les individus la communication indirecte relayée par les appareils administratifs et les dispositifs de spectacle.

Reste à ajouter qu'après avoir cité le même passage d'Engels un Walter Benjamin rendu aux charmes de Paris et à l'évidence de la masse humaine qui y habitait et circulait, rétorquait, non sans un soupçon de complaisance :

Il manque à Engels ce savoir-faire, cette nonchalance du flâneur [...]. Pour lui, la foule a quelque chose de bouleversant. Elle provoque en lui une réaction d'ordre moral. Mais aussi une réaction de caractère esthétique ; il ne sent mal à l'aise devant le rythme de ces passants qui marchent en sens inverse les uns des autres sans jamais se rencontrer. Le charme de son tableau tient au ton suranné qui nuance la rigueur de l'esprit critique. L'auteur arrive d'une Allemagne encore provinciale, où il n'a sans doute jamais éprouvé la tentation de se perdre dans un flot humain¹².

Ainsi, la réaction d'Engels ne serait pas objective, mais, selon les mots de Benjamin, *morale et esthétique*.

Avant de revenir sur ces deux termes (et on verra combien ils sont problématiques), considérons le titre de l'ouvrage d'Engels : *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*. On l'a traduit en français par *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre, d'après les observations de l'auteur et des sources authentiques*. À sa manière, Engels y entreprend une sorte d'étude ethnographique : il quitte son milieu, et plonge dans une

10. Passage cité plus haut : Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 400.

11. Voir *Deutscher Socialismus*, Berlin-Charlottenburg, Buchholz und Weisswange, 1934 ; Herbert Marcuse, *One-dimensional Men : Studies in the Ideology of Advanced Industrial Societies*, Boston, Beacon Press, 1964 ; Guy Debord, *La Société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967.

12. Dans « Sur quelques thèmes baudelairiens » (1939) [trad. de M. de Gandillac revue par J. Lacoste], *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot – Critique de la politique », 1990, p. 166.

société dont il tente de comprendre le fonctionnement par son expérience personnelle. Il est là à la fois au plus près et au plus loin du travail de l'ethnographe tel que le définissait Lévi-Strauss : « Une monographie, spécifiait ce dernier dans *Anthropologie structurale*, portant sur un groupe suffisamment restreint pour que l'auteur ait pu rassembler la majeure partie de son information grâce à une expérience personnelle, constitue le type même de l'étude ethnographique¹³. » Au plus près, donc, puisqu'il s'agit bien (Engels l'énonce dans son titre) – d'observations qu'il a faites lui-même. Mais il est aussi au plus loin du travail de Lévi-Strauss, en ceci précisément que le nombre d'individus en question ne constitue pas un groupe restreint, mais plutôt son contraire, quand bien même il se rassemble autour de – et dans – une seule ville.

Dans ses réflexions, Benjamin nous propose une autre clé pour mieux comprendre le type d'étude auquel se voue Engels. Arrivé d'une Allemagne provinciale, l'auteur porte sur les Londoniens un regard qui n'est exempt ni de morale ni d'esthétique. Peut-être ces dernières ne sont-elles pas toujours faciles à démêler, mais nous n'irions pas jusqu'à suggérer qu'elles viendraient nécessairement ensemble. Ainsi dans ce passage célèbre de *La Pensée sauvage*, où Lévi-Strauss réclame pour l'ethnologue rien moins qu'un regard *esthétique* sur son objet. C'est dans le dernier chapitre de cet ouvrage, là où l'auteur répond à la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, qu'on lit les mots suivants :

Dans le vocabulaire de Sartre, nous nous définissons donc comme matérialiste transcendantal et comme esthète. [...] Esthète, puisque Sartre applique ce terme à qui prétend étudier les hommes comme si c'étaient des fourmis [...]. Mais outre que cette attitude nous paraît être celle de tout homme de science du moment qu'il est agnostique, elle n'est guère compromettante, car les fourmis, avec leurs champignonnières artificielles, leur vie sociale, et leurs messages chimiques, offrent déjà une résistance suffisamment coriace aux entreprises de la raison analytique¹⁴...

En pensant maintenant à Engels perdu dans l'énorme fourmilière qu'était Londres, confronté à l'indifférence à toute épreuve de ses habi-

13. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 387.

14. *Idem*, « Histoire et dialectique », *La Pensée sauvage*, ch. IX, Paris, Plon, 1962, p. 326.

tants, noyé dans l'inauthenticité qui l'entourait, il faudrait se demander si l'esthétique dont était empreint son regard n'est pas un élément de plus qui le rapprocherait de Lévi-Strauss : une esthétique moralement gênée par le sacrifice de l'humanité de l'homme aux conquêtes de la civilisation.

De la communication à la communauté

Mais ne perdons pas de vue, au milieu de ces multiples références, ce qui est problématique : la distinction, *en termes d'authenticité*, entre le « primitif » et le « civilisé ». Notre analyse se meut toujours dans l'espace ouvert par l'introduction du critère qui mesure la proximité d'un groupe tant à une nature naturelle qu'à une nature sociale. Arrivés ici, nous sommes à même de remarquer combien Lévi-Strauss (pour paradoxal que cela puisse paraître) tout à la fois souligne et brouille cette opposition. En premier lieu, comment il la souligne.

Dans ces récits et études, l'anthropologue faisait en quelque sorte le parcours inverse de celui d'Engels : il quittait la grande métropole non pour la province allemande, mais pour la forêt tropicale où il s'immergeait dans la vie des tribus indiennes. Sans doute était-ce alors qu'il se rendit pleinement compte de *notre* mode d'être vivant, pour aboutir à des conclusions qui, à certains égards, n'étaient pas très éloignées de celles d'Engels. Ainsi écrit-il dans *Anthropologie structurale* :

Nos relations avec autrui ne sont plus, que de façon occasionnelle et fragmentaire, fondées sur cette 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 pas 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 lesquelles 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 pouvoirs¹⁵.

L'inauthenticité de notre existence saute aux yeux de l'ethnologue. *Primo*, dans nos rapports au passé nous valorisons toujours l'écriture, dont la forme culminante serait probablement l'archive au sens matériel du terme, et le souci d'archivage comme règle d'organisation des événements. De ce point de vue, l'ethnologie, puisqu'elle s'intéresse au langage oral et s'appuie sur l'expérience vécue directement sur le terrain, marque ses distances vis-à-vis de tout type de recherche historique, laquelle travaille avant tout avec « des livres entassés dans des bibliothèques ». Ce faisant, l'ethnologie et l'anthropologie semblent vouloir même écarter le temps, au profit d'un savoir dont les conclusions seraient universellement recevables, se rapportant à une sorte d'ordre sans temps ou d'éternel présent. C'est en tout cas ce que suggère fortement la définition, par Lévi-Strauss, des deux premières ambitions de l'anthropologie : « Atteindre à une formulation valide non seulement pour un observateur honnête et objectif, mais pour tous les observateurs possibles » ; et « découvrir une *forme commune* aux diverses manifestations de la vie sociale », ce qu'il appelait aussi l'ambition de « la *totalité*¹⁶ ». *Secundo*, dans nos relations à autrui nous préférons la communication intermédiée et l'étude par des documents au regard direct échangé avec nos égaux et à l'expérience personnelle. Ici comme là, nous avons introduit, ou laissé se glisser entre nous, des moyens, des *media* qui au bout du compte accaparent le lieu naturel d'une communication directe. D'où un double effet paradoxal : ces *media* nous ouvrent un nouveau monde de contacts et toutefois nous obligent à vivre loin de nous-mêmes et éloignés les uns des autres.

En second lieu, pourtant, après avoir creusé un écart si notable entre les « primitifs » authentiques et les « civilisés » inauthentiques, Lévi-Strauss nuance leur opposition pour trouver les traces vivantes de l'essence au milieu de nos sociétés et même de nos métropoles. Il les découvre dans ces espaces qui accordent encore un rôle premier au contact interpersonnel. Ce sont les restes d'une vie authentique, des îles presque perdues qu'il découvre là où on ne les attendait peut-être plus :

15. *Idem*, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 400-401.

16. *Ibidem*, p. 398-399.

Rêver d'une société authentique

Certes, poursuit l'*Anthropologie structurale*, les sociétés modernes ne sont pas intégralement inauthentiques. 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 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 près¹⁷.

Relisons bien ces derniers mots : *tout le monde y connaît tout le monde, ou à peu près*. Y aurait-il dans cette idée une quelconque nostalgie, une nostalgie de province allemande ou, plus encore, de forêt amazonienne ? Comment est-il possible qu'Engels ait réduit Londres à la masse d'individus qui s'y côtoyaient sans se regarder ? Pour quelle raison n'a-t-il reconnu aucun de ces *neighbourhoods* ? Est-ce qu'à force de chercher autre chose – une humanité dans l'homme, à libérer ou à reconquérir –, il n'a pas *pu* voir les vestiges de « sa » province encore à la portée de l'enquête ? Ou bien n'était-il pas assez ethnologue et mêlait-il encore trop de morale à son regard esthétique ? Inversement, le regard de Lévi-Strauss serait-il *purement* esthétique ? Aucune morale ne s'y trouverait mêlée ?

Il est par ailleurs nécessaire d'atténuer une affirmation que nous avons posée plus haut. Nous avons écrit que le critère d'authenticité était binaire ou qu'il fonctionnait à deux termes. S'arrêter là serait méconnaître la finesse du raisonnement de Lévi-Strauss. Car, plus subtilement encore, ce critère sert à distribuer les groupes humains au long d'une échelle allant d'un extrême à l'autre, du niveau le plus authentique au niveau le plus inauthentique. La vie de la métropole telle que la décrivait Engels, mais en toute rigueur aussi la recherche historique en bibliothèque nous laissent chacune à sa façon à un point élevé de l'échelle de l'inauthenticité. En revanche, la tribu indienne sans écriture, au premier regard primitive, est le lieu du mode de vie propre aux hommes. Toutefois, rien n'empêche qu'il y ait, entre ces deux pôles, des endroits où se croisent le propre et l'impropre. La grande ville moderne serait le point de ce croisement.

17. *Ibidem*, p. 401-402.

Ainsi, lorsque l'anthropologue plonge à l'intérieur d'un groupe uni et moins nombreux (tantôt une tribu, tantôt un voisinage), il se trouve dans son milieu naturel. Mais le plus important n'est pas là. Ce qui est fondamental, c'est de comprendre que c'est alors qu'il saisit les liens qu'entretiennent entre eux l'authenticité et la communication. Ce moment est explicite dans le texte même de Lévi-Strauss, notamment dans ses références à la théorie de la communication. Il rappelle, en effet, certaines enquêtes démographiques réalisées en France sous l'égide de l'Unesco, et distingue alors les groupements non selon leur degré de civilisation, mais selon leur taille. Il est vrai qu'il y aurait peu de sens à différencier des villages et des villes moyennes françaises du milieu du *xx*^e siècle en termes de degrés respectifs d'avancement. En revanche, il semble plus pertinent de les classer par le nombre d'habitants. Si l'on tient à appliquer à chacune d'elles le critère d'authenticité, celui-ci deviendra du même coup une fonction du nombre d'habitants respectif et non une fonction de leur degré de « civilisation ». Lévi-Strauss rapporte par ailleurs les difficultés qu'ont ressenties les enquêteurs pour comprendre le mode de fonctionnement des villes moyennes, ce qui contraste avec la facilité de la même tâche dès qu'elle était accomplie dans une petite agglomération de cinq cents habitants. C'est donc pour rendre compte de ce contraste qu'il raisonne à partir de la théorie de la communication, de la manière suivante :

Trente mille personnes ne peuvent constituer une société de la même manière que cinq cents. Dans le premier cas, la communication n'est pas principalement établie entre des personnes, ou sur le type de communication interpersonnelle ; la réalité sociale des "émetteurs" et des "receveurs" [...] disparaît derrière la complexité des "codes" et des "relais"¹⁸.

On voit comment à la paire primitif/civilisé se substituent simultanément les paires petit/nombreux et communication directe/indirecte. Mais le critère d'authenticité n'est pas écarté pour autant ni ne devient inopérant. Bien au contraire, la communication et le nombre procurent une double assise à son application.

En même temps, nous assistons là à la naissance d'une distinction possible entre ce que nous pourrions appeler la société et la commu-

18. *Ibidem*, p. 402.

nauté. Mieux, à la détermination d'un certain type de sociétés ou de segments de sociétés, ou encore de sous-groupes à l'intérieur de la société, comme étant des communautés. Il est vrai que Lévi-Strauss ne se préoccupe pas de ce problème, mais il ouvre tout de même devant nous deux voies possibles pour le penser. Tout d'abord, la voie du nombre : « les enquêtes sur les communautés menées en France sous le patronage de l'Unesco¹⁹ », auxquelles fait référence Lévi-Strauss, portent en partie sur des groupements humains restreints. Dans cette perspective rien ne nous empêche de croire que les principes appliqués aux villages de cinq cents habitants conviendraient encore aux voisinages de grandes villes comme aux entreprises et à d'autres groupes de la même taille, tous susceptibles d'être soumis à une logique de décompte similaire. Ensuite, la voie de la communication : il ne s'agit pas, pour Lévi-Strauss, de nier qu'il y ait de la communication dans les sociétés nombreuses, ce qui serait absurde, ni de nier qu'elle puisse susciter des comportements et des sentiments collectifs à grande échelle (qu'on songe au nazisme ou au stalinisme). Seulement, la communication devient, dans ces sociétés, médiatisée par des relais si complexes et des codes tellement élaborés qu'elle ne peut que contraster à vue d'œil aussi bien avec les liens interpersonnels entre les membres d'une petite société traditionnelle qu'avec l'entente que ces liens à la fois supposent et renforcent.

À ces deux voies ouvertes par l'article de l'*Anthropologie structurale*, nous pourrions en ajouter à notre propre compte une troisième, celle du nom à donner à chacun de ces deux modes d'existence sociale : ainsi, nous appellerions les groupements nombreux aux niveaux de communication complexe, voire hautement médiatisée, des sociétés ; et ceux peu nombreux, dominés par la communication directe et interpersonnelle, des communautés. Reste à dire que cette dénomination ne représente aucunement de notre part l'assentiment donné à l'idée d'authenticité et à un critère qui lui correspondrait. Ce serait plutôt l'inverse : en attribuant ces deux noms aux groupes qui vivent conformément aux deux principales modalités d'existence sociale nommées par Lévi-Strauss, nous écartons toute la préférence esthétique-morale pour une forme prétendument plus idoine que l'autre.

19. *Ibidem*, p. 402.

De ce recoupement des deux paires conceptuelles (communauté/société et authentique/inauthentique) découlent deux conséquences. *Primo*, le genre de groupe humain que Lévi-Strauss considère authentique serait en réalité la communauté définie comme lieu de la plus immédiate des communications interpersonnelles. Autrement dit, la communauté serait le genre de groupe qui, dans le vocabulaire de Lévi-Strauss, vit sous le mode d'une existence propre. Aussi une modalité d'existence authentique ne se définit-elle pas avant tout comme primitive, mais plutôt comme communautaire, que l'on peut trouver aussi bien dans l'Amazonie profonde que dans un quartier de Paris ou de Londres. Et puis, seconde conséquence, après que l'ethnologue a accepté qu'il y ait des communautés (sous-entendu authentiques) au sein des sociétés (sous-entendu inauthentiques), on comprend qu'il ne se borne plus à chercher les premières dans leur isolement «sauvage», mais qu'il aille encore fouiller au milieu des sociétés modernes afin de retrouver ce qui y était perdu ou oublié, à savoir un mode d'existence propre. Ce serait là, en somme, l'ambition, tout au moins le mobile d'un certain type d'ethnologie : trouver, et saisir par des expériences personnelles, le mode d'existence des groupements authentiques, ou de ce que nous appelons ici des communautés, au cœur même d'un espace où on les croirait introuvables, celui de nos villes modernes, trop peuplées, trop éloignées déjà de notre nature *proprement* humaine.

Évanescence et réapparition d'un nom

La distinction originale entre le « primitif » et le « civilisé » a ainsi été remplacée par la distinction entre l'authentique et l'inauthentique, qui ne coïncide plus avec la première dans la mesure où le « civilisé » peut, lui aussi, être authentique. En toute rigueur, il s'agit de beaucoup plus que d'un simple remplacement : c'est une véritable réparation de l'injustice commise à l'égard des sociétés définies naguère par des caractères négatifs et privatifs. Cependant, nous voyons aussi comment sont venues s'immiscer, entre ces deux manières de différencier les groupements humains, les dimensions du nombre de leurs membres et du mode selon lequel ceux-ci communiquent entre eux. Le résultat en est que les sociétés authentiques pouvant exister aussi bien dans la forêt

Rêver d'une société authentique

que dans la métropole, ce sont elles qui se découpent comme l'objet par excellence de l'ethnologie. Bref, indépendamment de savoir où elles se trouvent, ces communautés constitueraient le terrain auquel devrait s'intéresser l'ethnologue.

Or, c'est précisément à ce moment-là que les choses se compliquent, pour deux raisons que Lévi-Strauss a bien su signaler. Premièrement, parce que les sociétés dites primitives se font de plus en plus rares, du moins dans l'isolement qui au début en faisait des cas d'espèce et les mettait en valeur comme méritant d'être étudiées avec minutie. C'est ce que constate l'*Anthropologie structurale* : « On assiste à ce curieux phénomène que l'anthropologie se développe en même temps que ces sociétés [“sauvages” ou “primitives”] tendent à disparaître, ou tout au moins à perdre leurs caractères distinctifs²⁰. » En lui-même, ce changement dans la pratique de la science ne mérite pas d'être regretté, note Lévi-Strauss, dans la mesure où il montre « que l'anthropologie n'est pas absolument solidaire des haches de pierre, du totémisme et de la polygamie²¹ ». Mais un second problème en découle : si la disparition de l'objet premier des anthropologues les amène à « se tourner vers l'étude des sociétés dites “civilisées”²² », on pourrait les supposer enclins à étudier ce qui reste encore d'authentique dans ces dernières, précisément les quartiers, les entreprises et ainsi de suite. Pourtant non : ils préfèrent étudier des formes sociales complexes telles que les « agglomérations urbaines, organisations agricoles, États nationaux et communautés qui les constituent, société internationale même ». À cela s'ajoute le fait que, par ce changement d'objet, il devient de plus en plus difficile de faire la différence entre l'anthropologie et la sociologie²³.

Considérons de plus près cette métamorphose dans l'anthropologie. Puisqu'il y a toujours moins de communautés isolées et « archaïques », il ne reste apparemment aux chercheurs d'autre option que de prendre pour objet des sociétés définitivement plongées dans le réseau de la communication nationale, régionale et, enfin, mondiale. Le mouvement qui s'y joue est double. D'une part, leur attention ne se concentre plus

20. *Ibidem*, p. 378.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*, p. 396.

sur un groupe formé de peu de personnes, mais au contraire sur un groupe nombreux. D'autre part, cette attention délaisse le régime de communication simple au profit de la communication complexe. Dans les deux cas, les chercheurs quittent les sociétés authentiques pour celles frappées d'inauthenticité ; ils tournent le dos à la communauté et se vouent à la société, alors même qu'ils venaient de distinguer formellement l'une de l'autre et qu'ils avaient compris que leur objet se trouvait plutôt du côté de la première que de la seconde. À partir de là les interrogations se multiplient : l'anthropologie actuelle aurait-elle accompli cette transformation si profonde ? aurait-elle renoncé une fois pour toutes à étudier des communautés ainsi qu'à raisonner d'après le critère d'authenticité dont Lévi-Strauss se prévalait tant ? Dans l'affirmative, en s'intéressant aux sociétés, comment en effet se distingue-t-elle de la sociologie ? La fin de l'objet entraîne-t-elle la fin de la science qui lui correspond ?

En passant de la communauté à la société, en remplaçant le petit groupe par le grand nombre et le personnel par l'impersonnel, l'anthropologie se serait pliée au fait que les sociétés dites authentiques seraient désormais introuvables ou que tout simplement elles n'existeraient plus. Ou alors tout se passe – et cela aux yeux des anthropologues eux-mêmes – *comme si* elles n'existaient plus, puisqu'ils s'en désintéressent. Le chemin de Lévi-Strauss étant ainsi inversé et l'un des pôles de l'échelle de l'authenticité ayant disparu, son critère n'a plus d'application possible. Sans doute n'a-t-il même plus de sens : c'est que, n'ayant devant nous que des sociétés et pas de communautés, ces dernières ne subsistent qu'à l'état de souvenir d'un monde perdu ou d'un objet au musée de l'histoire de l'homme. Ou bien il faut croire l'inverse : que les anthropologues ont volontairement délaissé les communautés non point parce qu'elles n'existent plus, mais parce que les prendre pour objet afin de montrer au monde cosmopolite et civilisé combien son mode d'existence était impropre était devenu une tâche dénuée de sens. Que l'une ou l'autre idée soit vraie, le résultat ne change pas : la fin de la communauté (réelle ou simplement en tant qu'objet) sonne le glas du critère d'authenticité. Bien plus : elle annonce, dans la pratique même de la science, la mort de la croyance anthropologique à une authenticité comme à une inauthenticité. La préférence pour la première, qu'on brandirait contre la seconde, devient une relique du passé

Rêver d'une société authentique

On pourrait s'interroger : un scientifique avisé comme Lévi-Strauss a-t-il eu raison de formuler le problème dans les termes qu'il a choisis ? Aurait-il jamais dû penser, et faire de la science, à la lumière de cette dichotomie, toute nuancée qu'elle ait été par ses différents « niveaux » ? Ce qui est sûr, c'est que l'approche de Lévi-Strauss ne reste pas à l'abri d'un soupçon : celui d'un certain regret, peut-être d'une nostalgie, mais en tout cas d'une préférence pour un mode d'existence sociale qu'il appelait authentique. Peut-être, au fond, le modèle de Lévi-Strauss n'était-il pas nécessairement celui des tribus amazoniennes. Mais il est indéniable que ce modèle passait par ce que celles-ci avaient en commun avec les voisinages des grandes villes : à savoir que, en leur sein, les gens se connaissaient et que chacun se représentait soi-même comme étant lié à un ensemble, dans un mouvement où le rapport interpersonnel et l'appréhension concrète du groupe allaient de pair. Cela dit, Lévi-Strauss savait ce monde destiné à disparaître, par la fin des communautés « archaïques » isolées ; par le changement constaté parmi les anthropologues, tendant à adopter pour objet les sociétés « civilisées » ; enfin, par l'expansion de la communication intermédiée à l'échelle mondiale. Mais, précisément parce que Lévi-Strauss en savait si long, son critère dégage déjà un parfum de nostalgie. Aussi pourrait-on se demander si la véhémence avec laquelle il le met en avant ne serait pas l'indice que le critère d'authenticité est encore redevable de catégories *morales*. L'archéologue *esthète* ne s'en serait peut-être pas tout à fait affranchi.

Notons au passage que Lévi-Strauss n'a pas été le premier à qui on ait adressé ce genre de blâme. Contre ses critiques, Heidegger s'était évertué à expliquer que la compréhension des modes d'être du *Dasein* d'après la bipartition entre le propre et l'impropre, ou entre l'authentique et l'inauthentique, *eigentlich* et *uneigentlich*, se voulait dépouillée de toute considération morale : c'était une affaire d'ontologie. En serait-il *radicalement* ainsi ? Il serait par ailleurs intéressant d'analyser les liens serrés que noue le philosophe allemand entre le motif de l'inauthenticité et celui de la communication. Ainsi écrivait-il en 1927, dans *Être et Temps* : « Dans l'utilisation des moyens de transports publics, dans l'emploi de l'information (journal), tout autre ressemble à l'autre²⁴. » De surcroît, les exemples qu'il choisit au sein du monde

24. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 27, p. 126.

public concernant souvent la communication dans une société développée où, ajoute-t-il, la vie de chacun est dominée par la perte de soi-même et le manque d'autonomie, une autonomie sacrifiée à la masse et à un « On » indifférencié²⁵. Dans sa critique de l'anthropologie philosophique, Heidegger rêvait aussi bien de l'exercice d'une authenticité oubliée dans le *Dasein* que d'un retour à l'Être et à l'entente de l'Être. Devrions-nous à notre tour nous demander si Lévi-Strauss, dans son anthropologie scientifique, ne souhaitait pas réhabiliter ce qu'il croyait être une authenticité en voie de disparition ?

Dans l'affirmative, il nous aurait laissé une version « douce » d'un autre rêve, qui semble aujourd'hui répandu dans certains discours de l'appartenance à la communauté. Car de nos jours les partisans de la communauté cherchent, eux aussi, une authenticité, un retour aux sources, une proximité renouée avec des principes originels. Tout au moins aspirent-ils à la fidélité à une tradition qu'ils construisent à la mesure de leurs besoins. Réciproquement, l'anthropologue qui aujourd'hui interroge tant ces acteurs de l'appartenance que leurs « sentiments » s'intéresse une seconde fois à la communauté. Seulement, ce mot désigne pour eux quelque chose qui diffère radicalement du groupe vivant sous un mode authentique ; il ne concerne plus un objet que l'observateur pourrait considérer, par sa dimension et le régime de communication qui le caractériserait, comme existant de manière propre. Au contraire, il se rapporte à l'un de ces groupes hautement complexes et nombreux, profondément plongés dans les réseaux communicationnels régionaux, voire mondiaux, et qui ne se laissent plus cerner à l'aide des catégories et du critère de Lévi-Strauss. Nous assistons ici à un retournement complet, sur le plan aussi bien du discours que de la pratique, par rapport à la situation à partir de laquelle parlait l'*Anthropologie structurale*. D'abord, retournement sur le plan du discours : à l'anthropologue qui, autrefois, évaluait le degré d'authenticité de la société qu'il étudiait, se substituent, aujourd'hui, les acteurs qui cherchent une

25. Voir *idem*, « Die Zeit des Weltbildes » (1938), *Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1949 (trad. fr. W. Brokmeier, « L'époque des "conceptions du monde" », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, maintenant dans coll. « Tel », p. 111-112 et n. 3, p. 128-129) ; « Der Spruch des Anaximander » (1946), *Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1949 (trad. fr. W. Brokmeier, « La parole d'Anaximandre », *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 393-394) ; *Über den Humanismus*, op. cit., (trad. fr., p. 72-73).

Rêver d'une société authentique

«authenticité» perdue de la communauté à laquelle ils prétendent appartenir et au nom de laquelle ils parlent. Ensuite, sur le plan de la pratique : les «communautés» auxquelles s'intéresse l'anthropologie aujourd'hui ne sont rien d'autre qu'un phénomène ou une production intégrée au sein des sociétés modernes. En un mot, le travail de l'anthropologie qui ne croit plus à la dichotomie d'autrefois met en lumière un nouveau type de travail, mené cette fois par une société ou par certains de ses membres qui souhaitent «récupérer» ce qu'ils entendent être une «essence» perdue.

Cela pose à nouveaux frais des problèmes déjà connus, notamment le rôle de la communication dans la constitution et la généralisation d'un sentiment d'appartenance à un groupe. La société et la communication de masse ont produit naguère, et produisent encore de nos jours, des phénomènes de communion, voire de fusion mystique, tels qu'on a pu les observer dans certains régimes politiques du xx^e siècle. On ne sait pas si c'était aussi à ce type d'effets de communication que pensait Lévi-Strauss lorsqu'il rédigeait la «Place de l'anthropologie...». Toujours est-il qu'il nous aide à mettre en question l'idée d'une authenticité à laquelle lui aussi croyait, une authenticité à laquelle d'autres croient à leur tour aujourd'hui, quoique dans un autre cadre et avec des objectifs différents. Et nous devrions nous demander si, à la limite, la désignation de *communauté* ne devrait être réservée à ces groupes peu nombreux et à la communication interpersonnelle immédiate dont Lévi-Strauss affirmait que leur mode d'existence sociale était authentique. Le cas échéant, le mot *communauté* permettrait de débusquer les relents de morale présents dans les notions mêmes d'authentique et d'inauthentique (et *a fortiori* dans le critère qui leur correspond) par le biais de la notion implicite ou explicite d'une essence de l'humanité. Qui plus est, en employant ce nom exclusivement pour nommer ces groupes, l'idée même de faire de l'Europe, de l'Islam, de l'Occident des communautés perd son sens : une éventuelle communion autour de certains sentiments ou valeurs ne suffit pas pour recouvrir l'ensemble de pratiques et de liens existants au sein de groupes aussi vastes, traversés déjà par tant d'éléments venus d'ailleurs.

Le rêve de l'authenticité, qui a été pour un temps partagé par l'anthropologie, renaît à nouveau sous d'autres figures et dans d'autres circonstances. En quel sens, à quel prix, sous quelles formes et pour quelles raisons ? Quel regard suscite-t-il chez les anthropologues d'au-

jourd'hui ? Avec quels « critères » ceux-ci jugent-ils les sociétés complexes qu'ils observent, et selon quels « niveaux », quels critères inédits les évaluent-ils ? Mais ces critères et ces niveaux, jusqu'à quel point ne sont-ils pas à leur tour des rêves insolites ? Souvenons-nous que naguère, sous la plume de Lévi-Strauss, un autre critère était « la plus importante contribution de l'anthropologie aux sciences sociales », et son legs à l'avenir.