

Genèse 1550-1725

La réflexion sur l'homme fut longtemps le partage de la théologie. L'homme y était reçu comme un être double, composé d'un corps et d'une âme, unissant ainsi la chaîne des êtres sensibles et mortels au monde de l'Esprit. Créé à l'image de Dieu, il était également le modèle du monde dont il occupait le centre cosmique. Ainsi manifestait-il la logique de l'Univers et de Dieu, et cette fonction livrait le sens même de son être.

En déplaçant le centre du monde, Copernic en 1546 devait priver l'homme de cette fonction. L'univers infini dans le temps et l'espace, peuplé d'« humanités » différentes en nombre également infini, rêvé par Bruno (1548-1600), lui refuse tout sens et abolit la définition que lui accordait la tradition théologique.

Les « Libertins » de la première moitié du XVII^e siècle qui se réclament de Bruno, des rationalistes de Padoue et des matérialistes de l'Antiquité (Démocrite, Epicure) expulseront Dieu de leur ontologie pour n'admettre comme seuls éléments de l'Être que la matière et le mouvement. L'homme ne pouvait plus se définir comme être spirituel. La vie s'expliquait en effet par le hasard de certaines configurations atomiques. La sensibilité, la raison, l'« âme », ne sont que les épiphénomènes de cette vie élémentaire. Aucun des êtres vivants, créés ainsi fortuitement, n'a de destination. Tous se valent dans la même insignifiance.

La séparation ou la répartition des êtres vivants en « genres »,

en « espèces » fixes, est une vue de l'esprit, une illusion de la logique. Les Libertins en voient la preuve dans l'hybridation jugée possible alors entre toutes les « espèces connues » — singulièrement l'homme et l'animal. La découverte des grands singes, en particulier de l'orang-outan (autour de 1610), succédant à celle des anthropoïdes d'Afrique, décrits comme des « hommes sauvages » et que l'on soupçonne n'être que des hybrides, achève de convaincre ces philosophes, en particulier Gassendi : il n'existe aucune fracture entre l'homme et l'animal, pas plus qu'il n'en est entre celui-ci et la plante. Cette conviction est exprimée en 1659 par l'auteur anonyme du *Theophrastus redivivus*, ou encore, Cyrano de Bergerac (1619-1655).

René Descartes (1596-1650) cherchera à réinscrire sur une ontologie qui opposait la matière, étendue et corruptible, à l'esprit immatériel et indestructible, une fracture décisive entre l'homme et l'animal en assignant celui-ci à l'ordre de la matière pure. Mais si l'animal était une machine, selon sa thèse, l'homme pouvait l'être également. C'est ce que soutinrent ses adversaires.

Les philosophes de la Cité (Th. Hobbes, 1588-1679), les théoriciens du Droit naturel (S. Pufendorf, 1632-1693) vont cependant découvrir que l'homme, contrairement à l'animal, n'aurait pu survivre en s'abandonnant aux « lois » seules de la nature. Celle-ci laissait à l'homme une liberté illimitée dont l'exercice aurait mené inévitablement au chaos et rapidement à la disparition de l'espèce si elle n'avait été bornée par un ensemble de *règles*, d'institutions acceptées par tous, légitimées par un contrat collectif dont le prince ou l'Etat seront les garants. Le fait de ce contrat primordial, qui exclut l'homme de sa propre nature pour fonder ce que plus tard l'on nommera la *culture*, définit à lui seul la spécificité de l'homme face à l'animal.

Cette intuition fondamentale inspirera désormais toute anthropologie future, même lorsqu'il s'agira d'en nier la valeur ou la pertinence. Si elle a pu s'imposer alors, c'est que les politologues et les philosophes de l'époque (Hobbes et Pufendorf) avaient cherché à soumettre la compréhension de l'origine du fait social et de sa nature à une logique de type géométrique, déductive. Jusqu'alors, suivant en cela l'axiome central de la *Politique* d'Aristote, réactualisé en 1624 par le *De jure belli ac pacis* d'H. Grotius, l'on pensait que la société était naturelle ; qu'elle résultait spontanément de la réunion des fratries primitives, sur le modèle idéal de la famille natale. Elle n'avait donc pas à être justifiée : les liens — non consensuels — qui unissaient les

membres de l'Etat étaient chargés de valeurs symboliques « naturelles » : le pouvoir tenait sa légitimité de son analogie avec l'autorité paternelle : le prince était le « père » des peuples ; il était la « tête » du corps politique ; l'armée en était le « cœur », etc. Mais si l'état social était une création arbitraire, résultant d'une convention collective, l'objet de la réflexion politique était moins de sonder le sens des relations (et des rapports de domination) sociales que de fonder la validité du consensus sur lequel ces dernières se structuraient. Pour Hobbes et Pufendorf, ce contrat semble naître de la logique d'un calcul intéressé. Pour Locke qui admet avec Aristote que l'état social est naturel, mais que celui-ci est appelé à se pervertir et qu'il fallait donc le restituer, comme l'avait fait Hobbes, à la logique du consensus, c'est la possibilité pour tous de s'exprimer sur l'Etat, dans l'Etat, qui doit en garantir la validité. Sans cette liberté de *communication* (voir encart 24), toute forme de pouvoir n'est qu'une résurgence de la barbarie naturelle.

ENCART 24

Aux origines de l'idéologie de la communication

La genèse de la « philosophie de la communication » est étroitement associée à celle de l'anthropologie politique. L'on ne s'étonne donc pas de voir Locke dans son *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690), distinguer clairement, l'un des premiers, la fonction expressive du langage, de sa fonction communicative, pour déplorer qu'elle soit « fort imparfaite » puisque les « sons n'ont aucune liaison naturelle avec nos idées mais qu'ils tirent tous leur signification de l'imposition arbitraire des hommes » (liv. III, chap. IX, § 4). Désormais, toute réflexion sur l'origine et l'évolution du fait social se doublera d'une linguistique et d'une théorie de la communication — ce que vérifie notamment l'œuvre de Vico, Rousseau et Herder. D. Hume dans son *Traité de la nature humaine* (1738), en faisant de l'« imitation » le principe identitaire de chaque peuple (« culture »), étendra le concept de « communication » bien au-delà du champ de la linguistique proprement dite — retrouvant en cela une des intuitions fondamentales de Vico. Ch. Meiners (v. *infra*) exigera, en 1785, une enquête sur les moyens de communication des peuples sauvages. Rappelons que l'article IX de la première *Déclaration du droit de l'homme et du citoyen* (1789) stipulait que « la libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme. Tout citoyen peut donc penser, écrire, imprimer librement... »

L'idée que le « programme » originel, inscrit dans la nature même de l'homme, fût de dissoudre celle-ci, et que l'homme n'existât que parce qu'il s'était créé lui-même « arbitrairement », était paradoxale. Pour certains, le fait (ou sa théorie) était scandaleux

ou impensable. Il semble utile de consigner ici les réactions que suscite cette thèse et qui intéressent directement la problématique fondamentale de l'anthropologie :

P. Bayle (1647-1706), confondant sciemment dans ses *Continuations des pensées... à l'occasion de la Comète* (1703), le fait social et ses structures étatiques, n'hésitera point à soutenir que la communauté originelle des hommes aurait pu subsister sans lois, sans institutions établies ; sans gouvernement, par exemple, ni religion. Bayle (tout comme Hume qui reprendra des thèses voisines) appuie sa démonstration sur l'exemple de ces sociétés « sauvages » dont les voyageurs rapportaient qu'ils vivaient — heureux — sans admettre la moindre règle, ignorant ainsi le partage des femmes, des biens économiques et du pouvoir politique. J.-J. Rousseau, plus radical encore, sur le schéma hobbesien de la solitude originelle de l'homme, ne décevra dans la dynamique de celle-ci, rien qui puisse la condamner à s'abolir au nom d'un im-pensable « état social ». L'existence, incontestable, de ce dernier relève donc d'une sorte de teratologie du temps. Seul un « accident », voire une catastrophe, peut expliquer la société — et donc l'urgence d'un « authentique » contrat.

Les questions engagées ici regardent donc, au-delà de l'interrogation sur le *commentement absolu* de l'homme, la raison même de son être social. Le problème du fait de l'histoire, du dynamisme des ruptures, affleure également ici. Notons que l'hypothèse avancée par Rousseau — celle de « catastrophes » naturelles qui auraient ponctué le destin de l'homme — sera reprise par de nombreux philosophes du XVIII^e siècle. Le fait explique l'intense intérêt que suscitent alors les découvertes — et les spéculations — des géologues.

Certains penseurs, sans nier l'existence d'un contrat primitif, ni l'évidence de l'ordre culturel, s'interrogent non sans pessimisme, sur leur fonction ou leur portée réelle. Ainsi, selon B. Spinoza, le « contrat » originel n'a modifié en rien la nature profonde de l'homme qui demeure totalement asservi aux mécanismes de ses pulsions animales — celles du Désir. Seul, l'accès à la raison pure pourrait assurer la transformation réelle de l'ordre naturel. J. Swift (1667-1745) estime lui, que la « civilisation » n'est que l'allégorie réifiée et superficielle de la barbarie originelle — une barbarie tellement irrémédiable, selon Swift, qu'elle voue l'homme au néant. Outre la fonction même de l'ordre culturel, la question posée ici est celle de la « valeur » respective des cultures et de leur éventuelle hiérarchisation. A ce propos, il importe de souligner que le « mythe

du bon sauvage », hante beaucoup moins le discours anthropologique des Lumières que sa version inverse.

Mais la critique la plus grave peut-être que suscitent les scénarios proposés par Hobbes et Pufendorf tient à l'épistémologie qui les inspire. Pour échapper à la guerre originelle, les hommes auraient, en somme, « décidé » d'un commun accord, de mettre un frein à leur propre liberté en se soumettant à l'ordre des règles. Mais, note Leibniz dans son *Jugement sur... les Devoirs de l'homme et du citoyen* (de Pufendorf) (1709), si les hommes ont pu « décider » de se soumettre à des conventions, c'est qu'ils en détenaient déjà l'idée ou son principe. Celle-ci se trouvait donc impliquée dans la nature de l'homme dès l'origine. Autrement dit, l'« état » d'une nature carnassière originelle n'était qu'une chimère logique. Et s'il fallait chercher l'origine d'un « contrat » primordial, ce ne pouvait être que dans la pensée de Dieu lui-même. Sans admettre cette conclusion, qui déplaçait sans plus, le champ de l'aporie, D. Hume dans le *Traité de la nature humaine* formulera des critiques tout aussi radicales contre la méthode, logique et déductive de Hobbes, pour défendre une approche plus pragmatique et plus synthétique du fait social.

La critique de Leibniz invalidait tous les scénarios « contractualistes » non seulement de l'origine du fait culturel, mais de toutes les institutions fondamentales qui en forment la texture.

La réflexion sur l'origine du langage est à cet égard paradigmatique. Les philologues admettaient généralement depuis la fin du XVI^e siècle (cela contre les thèses de l'Eglise qui en assignait le principe à Dieu) que le langage était « arbitraire ». Soit que le lien qui unissait le corps sonore du signe (le « mot ») à la nature du concept ou de la chose désignée par lui résultait d'une convention collective. Une théorie qui avait reçu de Descartes des assises philosophiques apparemment définitives. Toutefois, comment « convenir » du sens à affecter à un mot, sans mots préalables ? Comment créer un langage sans langage ? Après 1750, la question se redéploiera sur l'espace plus vaste de la primauté, ou non, de la pensée sur la langue : « sans raison, pas de langage — dira, après d'autres, J.-G. Herder — mais sans langage, pas de raison ».

Mais l'aporie n'était peut-être insurmontable que parce qu'elle s'énonçait en termes logiques : elle fracturait une réalité synthétique et sans doute indivise en deux concepts distincts dont les relations, ancrées dès lors sur deux réalités qui étaient censées s'engendrer réciproquement, devenaient absolument impensables. Les philosophes vont dès lors privilégier des scénarios plus « génétiques » qui s'efforce-

ront d'expliquer le « passage » de la nature à la culture par d'imperceptibles transitions. A cet égard, l'embryologie, dont les thèses sont alors discutées avec passion, et plus spécialement les théories « épigénétiques » (encart 25) de Harvey livraient le modèle satisfaisant du développement insensible d'un être indéfinissable comme tel, à un organisme parfaitement constitué.

ENCART 25

Les théories embryogénétiques classiques

Il importe ici de dire un mot des deux théories dominantes de l'époque, qui pèsent dans le débat futur de l'anthropologie « raciale ». Selon le médecin W. Harvey (1578-1657), l'un des premiers à mettre en évidence la nature et la fonction de l'ovule, l'embryon n'est au commencement qu'une masse amorphe qui acquiert graduellement de manière insensible, ses formes définitives (théorie de l'épigenèse). Pour M. Malpighi (1628-1694), suivi par de nombreux anatomistes, qui avait cru discerner au microscope, dans l'ovule, l'enfant entièrement formé en miniature, la gestation avait pour seule fonction d'assurer le plein développement de ces formes prééxistantes. Dans ce cas, il fallait admettre que l'ovule de la mère de l'enfant contient déjà celui de ce dernier, qu'elle-même fût déjà présente dans celui de sa propre mère, etc. Ainsi devait-on postuler que l'intégralité des œufs de l'humanité future se trouvait dans le corps d'Eve (théorie de la préformation ou de l'emboîtement des œufs). La théorie de l'épigenèse était de nature à valider une biologie *transformiste* ; celle de l'emboîtement cautionnait le dogme de la *fixité des espèces* — imposé par l'Eglise.

La conviction que de telles genèses étaient pensables désormais procède sans doute d'une appréhension nouvelle de la nature du temps ou du sens de l'histoire, qui s'affirme, notamment, au long de la célèbre « Querelle des Anciens et des Modernes » (vers 1675-1730). A la vision relativement pessimiste des Anciens qui percevaient l'histoire comme un processus de dégradation ou de perversion de l'ordre primordial, les Modernes (dont la pensée trouve l'une de ses expressions les plus achevées dans l'œuvre de B. de Fontenelle (1657-1757)), opposent la théorie d'un progrès continu de l'humanité.

Celui-ci est dû au fait que chaque génération, profitant de l'expérience accumulée, se trouve en mesure d'étendre le domaine des sciences et des techniques et surtout à l'impulsion même de l'esprit humain, appelé à se développer, en passant d'un état, proche de celui de l'enfance où il n'est que pure passivité au monde, au stade de la raison qui lui en livre la maîtrise. Le postulat d'un parallélisme, voire d'une analogie organique entre l'histoire de l'espèce et celle de la genèse de l'individu s'impose avec clarté au sein de ce discours.

J. Locke, précisément, avait livré pour l'individu, dans son *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1^{re} trad. franç., 1700), le scénario d'une précision inégalée jusqu'alors, de l'éveil de la conscience au monde et de sa constitution progressive. Refusant les théories innéistes défendues par Herbert de Cherbury et Descartes, Locke postule que l'esprit de l'enfant est une *tabula rasa*, capable seulement de sentir et de percevoir les impressions de l'environnement. Ces impressions, gravées progressivement dans l'ordre de la mémoire, bientôt associées à leur signe linguistique propre, autorisent les premières structurations cognitives, largement dominées cependant par l'imagination, comme le précisera Condillac (interprète de Locke) : dans cette seconde phase, l'esprit se déploie surtout sur lui-même. Enfin, la maîtrise de schémas logiques autorise l'appréhension rationnelle du réel et la formulation de jugements proprement dits.

L'univers des origines de l'humanité renvoie, selon l'analogie évoquée plus haut, au monde passif de l'enfance ; la civilisation correspond, elle, à l'âge de la raison ou de la *maturité*. Entre les deux, une phase de transition, un « moyen âge » répond, un peu confusément, au stade de l'*adolescence* (ou de l'imagination). L'aube de l'humanité se perdait dans la nuit des mythes légués par l'Antiquité et les décombres d'une archéologie inexplorée. Pour combler les vides de ses archives, l'anthropologie exploitera une analogie établie, dès le XVI^e siècle, par les théologiens, entre les anciens « payens » et les sauvages de l'époque dont l'univers figé offrait, croyait-on, l'image toujours présente, du monde primitif. Cette équation entre « sauvage » et « primitif » que Fontenelle formule dès 1690, dans *De l'origine des fables*, constituera l'un des dogmes de l'anthropologie, pendant plus de deux siècles. C'est de cette époque que l'ethnologie envahit le territoire de l'anthropologie, au point de se confondre parfois avec lui.

En combinant la triple équation : individu = espèce / enfant = sauvage / sauvage = primitif, l'anthropologie se constitue au XVIII^e siècle sur le socle épistémologique suivant :

Sensation-mémoire	Mémoire-imagination	Raison
Enfance Age primitif Sauvagerie	Adolescence Age moyen Barbarie	Maturité Age moderne Civilisation

Une science nouvelle 1725-1770

En 1725, Giambattista Vico (1668-1744) propose avec la *Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (*La science nouvelle relative à la nature commune des nations*) la première histoire de la civilisation universelle. Cette œuvre, à peine lue à l'époque, constitue cependant, l'un des paradigmes fondamentaux de l'anthropologie du XVIII^e et du XIX^e siècle. Et bien au-delà...

Elle entend combiner le rationalisme de Descartes à une approche plus empirique et plus « philologique » dont Vico trouve le modèle chez Fr. Bacon et H. Grotius. Vico est l'un des premiers à mettre en évidence l'intérêt qu'offre l'étude notamment des mythes, des langues, de l'étymologie, pour atteindre les structures psychologiques spécifiques de chaque « nation ». Après avoir affirmé que l'homme ne peut guère connaître que ce qu'il a créé lui-même, soit sa propre culture (qu'il nomme *mondo civile*), Vico émet, parmi d'autres tout aussi fondamentaux, les principes suivants :

- la nature d'une institution résulte de son histoire et ne s'éclaire que par celle-ci ;
- l'histoire est le fait de communautés, de « nations », non de ces « hommes illustres » auxquels on en imputait jusqu'alors la responsabilité ;
- le développement culturel d'un peuple est indépendant de celui des autres ;
- toutefois, comme tous les hommes ont en commun les mêmes passions, qu'ils réagissent partout de la même façon puisqu'ils partagent les mêmes facultés cognitives (comme le prouve, notamment, l'identité des structures fondamentales de leurs langues) appelées à se développer selon le même processus, le cours de l'histoire de toutes les nations suivra le même tracé, selon des phases dialectiques identiques ;
- tous les hommes, de surcroît, admettent trois principes fondamentaux, sanctionnés par trois règles imprescriptibles, doublées d'interdits : l'institution du mariage (et la prohibition de l'inceste) ; la croyance à l'immortalité de l'âme et le respect des morts ; la religion.

Vico distingue dès lors, dans l'histoire de l'humanité, trois « âges », caractérisés chacun par la nature des relations psychologiques spécifiques qu'entretient l'homme avec le réel d'une part, les régimes politiques et les modes de communication (étroitement interdépendants) que commandent celles-ci, de l'autre.

Ainsi, à l'âge des théocraties inspirées par la terreur que suscite une nature sacralisée avec laquelle l'homme ne communique que par gestes, succède l'âge des héros, révoltés contre les premiers rois sacrés — révolte prolongée par l'invention de la communication hiéroglyphique — et enfin celui des démocraties qui témoigne de l'ouverture définitive de la conscience au monde rationnel, lequel donne à l'homme la maîtrise de la parole articulée, garante des libertés.

Le progrès est nécessaire aux yeux de Vico. Il n'est cependant pas irréversible : en cela, Vico s'écarte de la thèse des « Modernes » qui croyaient à la continuité indéfinie du progrès. (Une thèse à laquelle A.-R. Turgot donnera un éclat particulier dans son discours *Sur les progrès successifs de l'esprit humain*, 1750.) En effet, si l'homme abandonnait les trois règles fondamentales qui constituent la structure même du fait culturel, il retomberait dans sa bestialité barbare.

Vico semble rechercher l'origine de ces trois règles fondamentales à la fois dans la nature de l'homme (où Dieu en aurait déposé les principes) et son histoire. C'est, par exemple, la peur que lui inspirent les dieux qu'il croit déceler dans les phénomènes de la nature mystérieuse des origines, qui lui dicte le réflexe de « mettre un frein à ses passions » pour accepter par exemple, le principe d'un lien conjugal stable. Mais d'où tirer le principe de la prohibition de l'inceste, sinon de la « nature » de l'homme ?

Vico n'aurait donc pas su éviter le « cercle » aporétique où, selon Leibniz, la pensée de Hobbes ou de Pufendorf s'était enfermée. Mais la lecture de Vico laissait entrevoir avec une évidence inégalée jusqu'alors que les règles constitutives du fait social et culturel répondaient à des impératifs épistémologiques inconciliables. Elles devaient être en effet en même temps, universelles — rejoindre en cela l'ordre des lois naturelles —, arbitraires et imprescriptibles (sans quoi, il n'eut pas été nécessaire de les ajouter à la nature). Or l'« arbitrarité » même d'une institution semble *a priori* lui interdire toute possibilité d'être universelle. Le même paradoxe hante toute la philosophie du langage. Retrouvant, deux siècles plus tard, les mêmes antinomies, à propos précisément de la prohibition de l'inceste que Vico, le premier, avait élevé au rang des interdits universels, Cl. Lévi-Strauss (1949) parlera d'un véritable « scandale » épistémologique. Ce « scandale », J.-J. Rous-

