

### 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<sup>e</sup> 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 décèlera 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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 redéplaira 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<sup>re</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> 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-

seau, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (1753), en avait déjà mesuré l'ampleur, moins — il est vrai — en interrogeant la nature des règles que leur institution même.

Vico distinguait trois formes de gouvernement correspondant aux grandes articulations de la diachronie de l'éveil de l'esprit à la rationalité de l'être. Montesquieu dans *l'Esprit des lois* (1748), attentif au fait que ces trois formes de gouvernement (ou leurs variantes proches) étaient toujours existantes, ne pouvait, en vue de saisir la logique de leurs différences respectives qu'inverser dans l'espace, sur le plan synchronique de l'actualité, ce que Vico tenait pour les phases d'une archéologie du progrès. La question qui se posait dès lors était de savoir pourquoi les « sauvages », tenus pour les témoins vivants de l'homme « primitif », étaient demeurés figés dans la permanence des origines. La psychologie sensualiste, comme telle, n'offrait guère de réponse. Elle postulait en effet que l'esprit de l'homme était partout identique à lui-même. Mais l'on pouvait admettre que certains agents extérieurs aient pu en retarder — voire en pervertir — ou au contraire, en accélérer le développement. La théorie des climats à laquelle l'abbé Dubos, dans ses *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719), avait donné une actualité nouvelle, lorsqu'il s'était interrogé sur la « variété des génies et des goûts des nations », s'imposa tout naturellement à l'esprit de Montesquieu. Car le climat ou la géographie modèrent non seulement la psychologie des peuples soumis à leur influence : ils déterminent la nature même de l'environnement écologique de ceux-ci et donc leurs types d'alimentation.

Ce que l'on nommera bientôt l'« économie politique » va donc envahir massivement le discours anthropologique, car l'on admet aussitôt, avec Buffon et Rousseau, que les modes de subsistance d'une société, parce qu'elles sont imposées à l'origine par le milieu, déterminent la nature et la structure des autres institutions culturelles (politiques, religieuses), ainsi que l'ordre moral, les arts, les techniques, etc. Une ancienne taxinomie réduisait à trois, les modes de subsistance — et donc les systèmes économiques — concevables : la cueillette/chasse, le pastoral et l'agriculture. Celle-ci, parce qu'elle témoigne d'une maîtrise technologique de la terre et donc de l'Eure, est non seulement le « signe » de la civilisation, mais le facteur majeur de son émergence. La cueillette/chasse qui suppose plutôt un état d'attente, de soumission face à la nature répond à ce que l'on croyait deviner de la psychologie sauvage. Une nouvelle

équation, combinée à celles qui se trouvent isolées plus haut, peut être inscrite dans le schéma suivant :

Enfance Sauvagerie Cueillette/chasse	Adolescence Barbare Pastorat	Maturité Civilisation Agriculture
--	------------------------------------	---

Elle semble livrer le canevas épistémologique d'une histoire — enfin concevable — du genre humain, depuis l'époque la plus reculée, celle où l'homme se distinguait à peine de l'animal, jusqu'aux temps de la civilisation présente.

Dans un article-programme, rédigé avant 1770 et qu'il publiera dans le *Dictionnaire universel des sciences morales*, le philosophe J.-B. Robinet exprime l'espoir de voir enfin se constituer cette histoire et cette science nouvelle : l'« *Anthropologie* ».

Selon Robinet, « L'Anthropologie (qui est la plus importante des sciences), nous apprend à connaître l'origine de l'homme, les divers états par lesquels il passe, ses qualités ou affections, ses facultés ou actions, pour en déduire la connaissance de sa nature, de ses relations, de sa destination et des règles auxquelles il doit se conformer pour y répondre convenablement. »

Dès 1760, de nombreux essais s'étaient efforcés de réaliser ce plan, du moins en partie.

Parmi les plus importants de ces essais, mentionnons : Ch. de Brosses, *Du culte des dieux fétiches* (1760) ; A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767) ; I. Iselin, *Über die Geschichte der Menschheit* (1768) ; J. Millar, *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society* (1771) ; J. Burnett lord Monboddo, *On the Origin and Progress of Language* (1773 sv.) ; H. Home lord Kaimes, *Sketches on the History of Man* (1774) ; A. Smith, *Research into... the Wealth of Nations* (1776) ; J. N. Démeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples* (1776) ; J.-R. Forster, *Observations sur l'espace humaine* (1777) ; J. Dunbar, *Essays on the History of Mankind* (1780), etc. La plupart des auteurs de langue anglaise mentionnés ici appartiennent à l'école empiriste écossaise, marquée par Hume, Th. Reid, Dugald Stewart : elle refusait le postulat hobbesien de la solitude originelle de l'homme et, revenant à Aristote, tenait l'existence du fait social comme une donnée originelle.

Une place particulière doit être réservée à Cornélius de Paw (1739-1799) qui publia des *Recherches philosophiques*, successivement *Sur les Américains* (1768), *Sur les Égyptiens et les Chinois* (1773), *Sur les Grecs* (1788), une œuvre que rétrospectivement il présentera comme une tentative de comparaison entre les trois états, sauvage, barbare et civilisé. De Paw

témoin d'une préoccupation assez nouvelle en anthropologie : celle d'établir les différences qui séparent les peuples, plutôt que de mettre en évidence leurs rapports (voir encart 26).

ENCART 26

Cornélius de Paw

Pour C. De Paw, l'analyse des « différences » qu'offrent les institutions, les coutumes, etc., de deux peuples éloignés ne doit pas viser ce qui, de l'un à l'autre, n'offre aucune analogie (ce qui n'est que trop évident), mais au contraire ce qui dans certaines institutions, etc., présente des ressemblances : elles peuvent n'en être pas moins différentes car elles peuvent fort bien n'avoir ni le même sens ni la même fonction, d'une culture à l'autre. De Paw entendait s'élever ainsi contre un certain « comparatisme », sinon un « confusionnisme » qui, fondé sur des analogies superficielles, autorisait les théories « diffusionnistes » (colonies égyptiennes en Chine, « phéniciennes » en Amérique, etc.) également répandues à l'époque et cautionnées, notamment, par Voltaire. Sur le « diffusionnisme », voir p. 129 sv.

Cette vaste littérature décrit l'histoire de l'homme comme une lente anabase, depuis sa nuit animale primitive jusqu'aux plaines cultivées de la civilisation solaire. Elle s'apparente à une véritable cosmogonie, et relève en dernière analyse d'une pensée proprement mythologique (voir Gossiaux, 1993, 362 s.). Car il est évident que toutes ces reconstructions évolutives, tout en s'appuyant sur un matériel ethnographique souvent très riche pour l'époque, relèvent d'un ensemble d'hypothèses, d'inductions gratuites, inspirées le plus souvent par l'introspection simple. Il faut toutefois préciser que nombre de ces hypothèses seront reçues comme de véritables dogmes, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, au sein de l'école « évolutionniste ».

En 1785, date où I. Kant émet les réserves les plus vives à l'encontre de ces reconstructions qu'il qualifie de romans ou de fables, Ch. Meiners (1747-1810), professeur à l'Université de Göttingen, auteur d'une œuvre considérable, publia le programme d'une « science nouvelle », celui d'une « histoire du genre humain » (*Grundriss der Geschichte der Menschheit*) qui constitue, sans doute, l'expression la plus élaborée des ambitions scientifiques de l'anthropologie du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette histoire doit couvrir essentiellement, trois plages, non limitées sur elles-mêmes :

— l'histoire naturelle de l'homme : approche somatologique des « races », mais également la manière dont le corps se trouve

« pensé ». Vêtements, parures, travail sur le corps, cosmétique, etc ;  
— les « gradations culturelles » (*Grade der Kultur*). En particulier les représentations scientifiques, les opinions des sauvages et des barbares ; leur relation à la nature ;  
— l'ordre des institutions ou des « mœurs » : éthique, coutumes, fêtes. Institutions religieuses, politiques, économiques.

Meiners, qui insiste comme De Paw sur la nécessité d'isoler l'ordre des différences entre les peuples, demande également que l'on mette en évidence « les lois qui se retrouvent parmi tous les peuples de la terre » (Br. Rupp-Eisenreich). Mieux que d'autres à l'époque, sans doute, Meiners a su prendre conscience de la dualité ambiguë du fait culturel : son universalité et son éclatement en une multiplicité de formes intransitives.

Meiners demande également que l'on se livre, avec un soin tout particulier, à l'étude du « sauvage ». Que l'on interroge sa psychologie, ses fantasmes, ses rêves, ses substitutions, tout ce qui relève chez lui de la pensée magique ou sorcellaire. Il réclame dans le tracé de Vico (dont il connaît visiblement l'œuvre), que l'on étudie systématiquement ses moyens de communication, linguistiques ou non. Il rédigea plusieurs notes en vue de promouvoir et de guider l'enquête ethnographique. Ces notes, qui ont échoué de manière encore mystérieuse en France, ont été exploitées (parfois longuement) par J.-M. de Gérando, membre de la *Société des observateurs de l'homme* (1799-1808), dans ses *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, où il préconise une méthode d'observation que nombre d'historiens n'ont pas hésité à rapprocher de celle de B. Malinowski.

L'on ne sait trop comment concilier ce concept — fort moderne — du fait culturel avec l'un des postulats cardinaux de Meiners — qu'il partage avec certains « raciologues » de son époque : soit que le genre humain est composé de deux « souches », voire de deux espèces bien distinctes : l'une, blanche, belle, germano-celte, et l'autre, brune, laide, mongolo-nègre, livrée à la pire des dégénérescences, intellectuelle et morale. Une thèse qui vaudra à Meiners l'enfer de l'histoire et la sympathie chaleureuse de l'anthropologie nazie (voir encart 32).

Dans les reconstructions des anthropologues, le sauvage n'existe guère pour lui-même. Il y apparaît sans plus, comme la figure dégénérée de l'homme des origines, proche encore de l'animal. Inconsciemment, en renvoyant ainsi indéfiniment le sauvage aux listes de la bestialité, l'anthropologie se soumettait à la logique

qui guidait le pouvoir européen dans ses relations avec le reste du monde. On l'ignore trop souvent : de nombreux génocides (Hottentots, Australiens, Tasmaniens, Bengalis, Indiens d'Amérique) ont été programmés et perpétrés à l'époque. La traite des esclaves était pratiquée par la plupart des Nations de l'Europe. Enfin, un vaste plan de recolonisation du monde, par l'Angleterre et la France, se configure dès 1775. C'est à ce moment que certains philosophes prirent conscience de leur complicité trouble avec le pouvoir. L'esclavage, les effets réels de la domination coloniale furent alors dénoncés, souvent avec violence. De tous les textes qui illustrent ce sursaut, nous ne mentionnerons que *l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes* (3<sup>e</sup> éd., 1780, 10 vol.), due à l'abbé G.-Th. Raynal (1713-1796) aidé de nombreux collaborateurs dont D. Diderot. Ce long réquisitoire contre la politique coloniale des puissances européennes, ne cesse d'opposer cette fois, le monde du « bon sauvage » — rêvé par Rousseau — saccagé, mutilé, avili et asservi à l'ordre d'un Occident qui s'offre ainsi, paradoxalement, comme seul espace réel de la barbarie.

### Anthropologie et raciologie 1770-1870

#### De la culture à la race

Il ne faut pas sous-estimer la portée de ces œuvres. Le monde « sauvage » a souvent servi la mise en abîme de l'Occident et ses certitudes tranquilles. Ainsi Montaigne, Th. de Bry au XVI<sup>e</sup> siècle, les Libertins du XVII<sup>e</sup> siècle, P. Gassendi et Fr. de La Mothe Le Vayer, avaient su retrouver dans la figure du sauvage le miroir de leur propre altérité. L'ouvrage de Raynal, en particulier, connut sans doute plus de cent réimpressions jusqu'en 1820, et au-delà. Et lorsque Anacharsis Cloots, neveu de C. de Paw, réclama de l'Assemblée nationale en 1790, l'extension à « tous les peuples du monde », du bénéfice « des droits de l'homme », il ne rencontra qu'enthousiasme et embrassades.

Mais il faut en faire le constat : cet enthousiasme n'atteint guère le discours anthropologique proprement dit. Ainsi, pendant que de Gérando achevait ses *Considérations...* [sur] *l'observation des peuples*

*savages*, dont l'histoire a salué le degré d'ouverture, l'un de ses collègues de la *Société des observateurs de l'homme*, Julien-Joseph Virey (1775-1846), lecteur lui aussi de Meiners, mais acquis aux théories polygénistes du professeur allemand, livrait au public une *Histoire naturelle du genre humain* (1801), dont la xénophobie frénétique ne suscite à l'époque guère d'émotion.

C'est qu'en 1800, le « sauvage » et ses non-cultures s'étaient vus éloignés du savoir anthropologique, pour laisser place au concept beaucoup plus strict de « race ». En 1749, Buffon dans son traité *De l'homme*, après avoir abandonné à la théologie tout ce qui relevait de la pensée, de l'« âme » (donc l'épineux problème de l'origine des règles sociales), entendait désormais n'atteindre en l'homme que sa « nature zoologique ». Linné l'avait précédé dans cette voie. Or, pour expliquer les différences somatiques (pigmentation de la peau, texture des cheveux, structure du crâne et du corps, etc.) qu'offraient entre elles les « variétés » humaines, Buffon s'était référé, l'on s'en souvient, à l'étiologie des climats. Le climat pouvait à la longue modeler le corps et l'esprit et donc, les mœurs et les coutumes. Cette influence pouvait être néfaste. Dans ce cas, elle menait à d'inévitables « perversions », provoquant la « dégénérescence » de la « variété humaine » soumise à sa mécanique. Toutefois, l'homme était théoriquement libre de gagner des contrées plus heureuses et retrouver ainsi son intégrité première. Grâce notamment au médecin allemand, J.-Fr. Blumenbach (1752-1840) qui la systématisa (*De generis humani varietate nativa*, 1775), cette thèse prit l'allure d'une théorie globale du fait humain.

Cependant l'influence du climat ne pouvait produire ses effets que sur de longues durées. Soit, sur plusieurs générations. Les thèses de Buffon et de Blumenbach appelaient donc, en corollaire, le postulat de la transmissibilité par hérédité des caractères acquis. Ce postulat pouvait se réclamer de la théorie de l'épigénèse (voir encart 25), appliquée à l'espèce. Cette thèse était loin d'être universellement admise. Elle allait à l'encontre du dogme de la fixité des espèces, cautionné par l'Eglise, qui se fondait, lui, sur le principe de la pré-formation des germes. Si l'on refusait donc le principe de l'épigénèse, il fallait conclure que les « variétés humaines » identifiées par Buffon existaient depuis l'origine de la création. Voire dans la pensée même du Créateur qui les y avait séparées de toute éternité. Une thèse que Kant défendra dans plusieurs essais qui s'échelonnent de 1775 à 1785, où le concept de « race » se substitue à celui de « variété » (celui-ci impliquant une unité origi-



