

SEQUENCES DE L'HISTOIRE
DANS L'ANTHROPOLOGIE DES LUMIERES
PROBLEMES ET MYTHES
par Pol Pierre Gossiaux
(Université de Liège)

L'ontologie matérialiste appelait parmi ses corollaires le refus de toute anthropologie postulant une différence de nature entre l'homme et les autres formes de l'Être – singulièrement de l'être vivant. Ainsi s'énonce-t-elle, de Montaigne à La Mothe Le Vayer, à Cyrano, comme une contre-anthropologie, dans la mesure où le « discours sur l'homme »¹ relevait alors essentiellement de la théologie et de philosophies dépendantes de celle-ci (scolastique, néo-platonisme et bientôt cartésianisme).

Cependant, l'évidence de la continuité de l'« ordre biologique » – postulée par cette tradition, appuyée bientôt par l'anatomie comparée (Tulpius : 1652) – provoque l'inversion de l'ancienne critériologie. Tout ce qui était appelé naguère à définir l'homme, authentifie désormais son animalité seule. Si la raison, par exemple, n'était qu'une des formes de la sensibilité et plus lointainement l'une des fonctions de la vie, sa présence en l'homme, loin d'authentifier la spécificité de celui-ci, ne pouvait que le reprendre dans la chaîne de l'être biologique.

Il apparaissait avec une évidence croissante que rien de ce qui dans l'homme pouvait être repéré de naturel, rien de ce qui pouvait être assigné à l'ordre des lois répétitives qui gouvernaient l'univers et le monde de l'être vivant ne saurait être requis d'en affirmer la définition ni d'en justifier la singularité.

Si l'essence de l'homme ne pouvait être assignée à la Nature, elle *devait* résulter de ce que l'homme avait ajouté² à celle-ci. L'homme surgissait là où il semblait se dissoudre : dans

un *écart*, loin de cet état de *permanence* qu'il semblait originellement partager avec l'animal et dans une relation spécifique avec l'ordre de la contingence ou de l'arbitraire³.

C'est, on le sait, dans le discours de certains politologues (Hobbes, *De Cive* ; Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*) et des juristes du droit naturel (Grotius, Selden, Pufendorf) que cette axiomatique s'est trouvée formulée clairement comme telle, sans doute pour la première fois. L'homme, affirme ce discours (on n'en reproduira point ici les nuances), était voué, par sa nature (ses pulsions) et son statut (l'égalité) à une inéluctable disparition s'il n'avait renoncé à sa condition première pour se soumettre à une convention, un ensemble de Règles destinées à assurer l'organisation et le fonctionnement des institutions qui garantissent dès lors sa survie. C'est donc de l'assomption de la Règle que naît l'humanité, comme telle.

Cet axiome impliquait en corollaire que la Règle fût, à la fois, arbitraire et universelle. Arbitraire – émanant d'un acte institutionnel (« souverain » dit Hobbes) puisqu'elle n'est conçue que pour mettre fin à l'implacable nécessité de l'ordre naturel. Universelle et irréversible puisque l'on ne saurait même *penser* une communauté qui aurait pu subsister sans elle : elle serait demeurée animale et/ou se serait irrévocablement condamnée. L'universalité de la Règle s'affirme ainsi comme le principe nouveau (se substituant au dogme biblique) de l'unicité de l'espèce humaine.

Cependant, défini de cette manière, le concept de la Règle et de ce qu'elle instaure, fondé sur une antinomie absolue, semble irrecevable en pure logique. La Règle s'affirme contingente en effet, aléatoire, ayant pu ne pas être ou être *autre* et en même temps universelle, nécessaire – revendiquant ainsi le caractère des lois physiques qui régissent l'univers.

Il nous semble évident que la structure antinomique, apparemment insurmontable, de ces concepts (Règle, Humanité) commandait seule l'élaboration d'un savoir nouveau. Celui-ci après s'être intitulé précisément *Scienza Nuova* (1724) chez Vico finit par accepter vers 1760, la dénomination traditionnelle, encore imprécise, d'*anthropologie*.

Comme être contingent, en effet, dépendant du hasard, l'homme ne pouvait plus être reçu parmi les objets propres de la Métaphysique. Il s'offrait plutôt à une Histoire, en réclamant son essence de ses origines (animales), et de ses déterminations postérieures.

Mais il ne pouvait davantage être l'objet de l'Histoire seule, car il attendait de celle-ci qu'elle l'éclaire sur sa *nature* voire sa *destination* – fonction qui n'appartient pas à l'Histoire mais à la... Métaphysique⁴.

Il est remarquable que J.B. Robinet, l'un des premiers après Corio Gorini (1756) à donner en 1778 une définition élaborée de la « nouvelle » anthropologie⁵ insiste dès l'ouverture sur la double fonction dont celle-ci se trouve investie : être un discours des origines (depuis l'ère animale) et un discours de l'essence et du sens de l'homme :

« L'Anthropologie – écrit-il – nous apprend à connoître l'origine de l'homme, les divers états par lesquels il passe, ses qualités ou affections, ses facultés ou actions, pour en déduire la connoissance de sa nature, de ses relations, de sa destination et des règles auxquelles il doit se conformer pour y répondre convenablement.

Il précise plus loin, significativement :

« Quelques auteurs entendent par Anthropologie la science de la nature humaine envisagée uniquement sous les seuls traits qui la distinguent de celle des animaux brutes ».

Enfin, il n'hésite pas à déclarer :

« L'Anthropologie tient à toutes les sciences ; elle en emprunte ou en fournit les principes et en rapporte à l'homme toutes les conséquences pour son utilité [...] Toutes les sciences que l'homme cultive ou pourra cultiver tiendront toujours par quelque endroit à l'Anthropologie qui est la plus importante des sciences... »⁶

Parmi les sciences impuissantes, selon lui, à atteindre la spécificité de l'homme sinon en se conjuguant et en se structurant sur le territoire de l'anthropologie, il désigne explicitement l'Histoire, l'Histoire Naturelle, la Psychologie, la Morale et la Métaphysique.

En fait, ce sont peut-être les *Principes 147* et *148* de Vico qui définissent le mieux la double nature ([non]-Histoire/[non]-Métaphysique) du savoir réclamé par l'antinomie qui déchire le concept de la Règle et de la Culture :

« La nature des choses n'est rien d'autre que leur apparition à un moment et dans des circonstances bien déterminées [...] Les propriétés essentielles des choses résultent des circonstances où elles sont nées ; de sorte que ces propriétés peuvent nous assurer que telle fut bien la nature ou l'origine des choses. »⁷

L'on relèvera donc qu'un discours qui entend penser l'origine, tout en se donnant comme raison de l'ordre et de la nature de l'Être, assume la fonction exacte du Mythe. Sans chercher à en réduire les aspects très complexes, il nous semble que l'anthropologie des Lumières a notamment la fonction d'un mythe, qu'elle en possède les structures et la grammaire. Elle réclame donc de l'exégèse, des lectures qui en décèlent le sens secret, là où tout en transcrivant l'angoisse et le désir de l'homme (celui du XVIII^e siècle) qui la produit, elle se noue avec le Savoir et – davantage – le Pouvoir de son temps.

Nous ne ferons qu'effleurer ici l'un des points du vaste programme que dégage ce parti. Montrer comment fonctionne le mythe là où l'anthropologie découpe l'Histoire, pour lui donner sens.

La théorie de l'origine de la Règle et de l'état social, telle que l'avait formulée le discours du Droit Naturel, notamment, ne semblait peut-être impensable que parce qu'elle se trouvait énoncée en termes *logiques*. Les critiques de Hobbes et de Pufendorf vont donc leur opposer des *scenarii génétiques*. Gasendi, par exemple, reprenant l'un des axiomes de Grotius, découvre l'origine de la Cité dans un « sentiment de sociabilité » qui aurait incité l'homme primitif à renoncer à sa liberté pour se soumettre à l'Ordre collectif⁸. Ces critiques entendaient ménager l'espace de transitions imperceptibles entre l'état de nature et l'état social, épargner le principe de leur disjonction originelle et ôter ainsi à l'ordre culturel tout caractère proprement institutionnel. Mais l'on débouchait alors sur de nouvelles apories :

l'on se privait de toute possibilité de justifier le fait culturel. Supposer un « instinct de sociabilité » et l'Etat se trouve totalement immotivé : il faut renoncer à l'image de l'humanité carnassière des temps primitifs (Hobbes) et refuser toute pertinence au concept de la Règle instaurée pour y mettre fin.

Du reste, si l'on cherchait à développer le mécanisme réel de la genèse de certaines institutions, coessentielles à l'état culturel, l'on se heurtait à d'insurmontables difficultés. Le problème de l'origine du langage en fournit le meilleur exemple. Il importe de l'évoquer rapidement car les modèles instaurés pour le résoudre serviront de constants paradigmes à l'anthropologie des Lumières.

Les discussions sur la nature conventionnelle du langage ne suscitèrent d'émotion qu'à la suite de Spinoza et de R. Simon, lorsqu'ils en tirèrent des arguments qui menaçaient l'autorité de la Bible. Les théologiens (le P. Thomassin) n'eurent alors aucune peine à mettre en évidence les apories de la doctrine. L'on ne pouvait en effet admettre que les hommes aient pu s'entendre sur le sens des mots, créer un langage, sans une langue *déjà* toute constituée. L'origine authentique de la parole ne devait donc être tirée que de l'essence éternelle de l'homme, soit de la pensée même de Dieu⁹. Car il ne suffisait pas de suggérer, comme l'avait fait Gassendi, que la parole articulée dérive du langage « naturel » des temps primitifs (celui que l'homme partageait avec l'animal) : les cartésiens (La Forge) avaient démontré qu'il n'existait aucune transition possible entre ces deux modes d'expression, dont l'essence respective différait autant que l'esprit de la matière¹⁰.

Le recours à Dieu, comme fondement réel de l'institution culturelle toute entière, fut l'une des tentations constantes de la philosophie au début du XVIII^e siècle. Leibniz soutenait ainsi contre Pufendorf que la Règle et l'ordre social dériveraient uniquement du sens de la justice immanent à l'essence divine de l'homme¹¹. Mais il fallait alors imputer également à Dieu la part d'arbitraire, de contingence et donc d'imperfection que comportait indéniablement l'état culturel. L'on sait que ce fut le propos partiel des *Théodicées*. Et Vico ne crut pas possible d'exclure la Providence de l'histoire qu'il instaure du « monde civil » dont il tient cependant qu'il est « *certainement l'œuvre de l'homme* »¹².

Si l'on peut soutenir qu'il entrerait dans la vocation de l'anthropologie des Lumières d'abolir les *Théodicées*, il faut constater que les voies où elle s'engage, dans sa quête de l'origine du fait culturel, son étiologie et son histoire, ne diffèrent pas dans leur principe de celles qu'avaient choisies celles-ci. Car, devant l'échec des *scenarii*, logiques ou historiques, qui requerraient l'origine de la Règle de la *nature* – même animale – *de l'homme*, et de ses nécessités internes (Hobbes, Spinoza), c'est d'un Principe extérieur qu'on va désormais en demander les raisons.

Cette Cause extérieure, qui parfois encore a les allures d'un Dieu, mais d'un dieu aveugle et indifférent¹³, s'identifie à l'Univers tout entier, à LA Nature. Lieu d'inscription de l'homme, elle imprime dans la genèse de ce dernier, son propre [non-]Destin. La culture apparaît donc comme la réponse de l'homme à sa situation, ses *besoins* originels. Cette réponse est dynamique : elle va de la passivité pure (l'homme soumis tout entier au « climat » – l'on sait l'importance de ce concept dans l'étiologie des Lumières) à une volonté de plus en plus claire d'adaptation. L'intensité de cette réaction détermine la diversité et la complexité des institutions économiques, politiques, etc. et ordonne la hiérarchie des cultures. C'est ce qui distingue, chez de Pauw, par exemple, la « sauvagerie » américaine (passive, mécanique) de la civilisation d'Athènes¹⁴.

Ainsi, en linguistique, lieu des paradigmes, l'on cherchera moins à fonder l'archéologie de la parole dans les « cris inarticulés » de l'animal (on admet qu'ils répondent à des besoins qui ne sont point ceux de l'homme [Condillac]¹⁵) que dans les « bruits », les « vagissements » de la Nature même, reproduits par l'homme des origines, sous forme d'onomatopées auxquelles les idées encore confuses des objets sonores se trouvent associées. Cet acte premier de signification – et désignation – implique seul les déterminations ultérieures du langage (De Brosses)¹⁶.

Les propositions de Vico rappelées plus haut (« une chose [lire ici l'"Homme" ?] est son apparition... ») constituent – on le vérifie – l'axiomatique fondamentale de l'anthropologie des Lumières¹⁷. Une inversion s'est donc opérée dans la relation à l'Histoire depuis le xvii^e siècle des politologues et des juristes

du Droit Naturel. Alors que ceux-ci cherchaient à expliquer l'histoire (la Règle et son devenir politique, économique, etc.) par l'essence de l'homme, l'anthropologie entend comprendre l'essence de l'homme par ses origines et son histoire.

L'Histoire qui n'avait jusqu'alors d'autre objet qu'elle-même lorsqu'elle n'était pas au service des morales et des théologies s'empare ainsi d'une fonction qui – nous le savons déjà – était celle des anciennes métaphysiques. Elle se mue en « anthropologie » lorsque cette fonction lui impose d'atteindre l'homme de tous les temps et de tous les lieux : être une « paléontologie » et une ethno-logie.

L'Histoire ne s'est sans doute investie de cette fonction épistémologique que lorsqu'elle sut affirmer sa pertinence, au sein d'une théorie de la connaissance (singulièrement sensualiste) sur le territoire restreint de l'individu. Les modèles sensualistes opéraient d'impensables transitions, inaccessibles jusqu'alors à toute logique, entre un être nouveau et un « non-étant » : l'entendement avec ses architectures complexes et l'esprit lorsqu'il n'est encore qu'une *tabula rasa*. Le filigrane même de l'histoire de l'espèce, et singulièrement de l'origine de la culture, semblait inscrit dans ce modèle. L'éveil au monde de l'enfant dont l'esprit n'est encore que sensations, pures données du monde extérieur, renvoie à ce moment archéologique des origines où l'espèce humaine, toute entière investie par l'univers, en subissait passivement les lois. Les phases ultérieures du développement de l'esprit (comparaison des sensations inscrites dans la mémoire, rappel de celles-ci grâce à l'**imagination**, formation de concepts liés à des signes qui autorisent l'éveil de la **raison**, etc.) correspondent aux grandes phases successives du *Progrès* de l'humanité dans sa conquête de la Raison – qui lui confère seule la maîtrise de l'Univers. Entre le temps originel de la **mémoire** et celui de la **raison**, l'on ménagera une phase de transition, lieu parfois très indécis des métamorphoses possibles et que l'on rattachera, un peu arbitrairement, au temps de l'**imagination**. Ainsi se fonde la séquence ternaire, purement mythique, qui va ordonnancer l'Histoire en anthropologie.

« Il arrive à l'espèce – écrira en 1777 J.-S. Bailly – dans la succession des générations, ce qui arrive à l'individu dans la suite de ses ans et de ses pensées. »¹⁸.

Cette proposition est inscrite très tôt dans l'axiomatique de l'anthropologie : elle inspire tout le discours des Modernes, dans la célèbre « Querelle » qui les opposa de 1685 à 1715 aux Anciens.

Les peuples anciens, ceux des premiers âges, représentent donc l'enfance de l'humanité. Mais une autre équation va autoriser la *confusion* (l'on parlerait à tort de *comparaison*) entre peuples anciens et peuples sauvages. Cette confusion repose sur l'idée selon laquelle l'éloignement géographique, par rapport à l'Occident, correspond à une distance chronologique. Les peuples sauvages répondent aux phases archéologiques de l'Occident, figées dans une sorte de permanence intemporelle.

« Il est une autre sorte d'antiquité – écrit N.-A. Boulanger avant 1759 – ce sont les usages des peuples que les voyages des derniers siècles nous ont fait connoître en Afrique, en Amérique et dans les extrémités de l'Asie. *La distance des climats doit nous tenir lieu à leur égard de la distance des temps* et l'attachement religieux qu'on a remarqué chez la plupart d'entre eux pour les usages de leurs ancêtres, permet d'ailleurs de les regarder comme une antiquité vivante et toujours subsistante. Les Chinois d'aujourd'hui diffèrent à peine des Egyptiens, et les sauvages du Canada ressemblent encore aux anciens sauvages de la Thrace. »¹⁹.

Les principes énoncés ici remontent au discours des historiens du fait religieux du xvi^e et du xvii^e siècle (Vossius, Kircher, Bochart et leurs épigones tel Lafitau). Ils se fondaient alors sur le dogme issu de la Bible et selon lequel les peuples de la terre ne pouvaient dériver que d'une même souche (Hébreux, Phéniciens, etc.). Si l'on admettait que le peuple-rejeton conservait ses traditions tandis que le peuple-souche vivait, lui, son histoire, la distance géographique correspondait *réellement* à un éloignement chronologique. L'idée des « peuples-mères » n'était plus admise, au xviii^e siècle, qu'au sein du discours – ambigu – de l'école dite plus tard « diffusionniste » (E. Four-

mont, de Guignes, Voltaire, Bailly, Volney, etc.). En dehors de celui-ci, ses assises reposent sur des analogies purement mythiques.

Par ailleurs, l'analogie sur laquelle se fonde l'équation

temps des sensations = temps de la mémoire seule
 enfant = peuples anciens/peuples sauvages

enferme l'univers sauvage dans une définition apodictique qui ne pouvait que dénaturer la recherche historique. Cette définition inspirera seule une *doxa* de la sauvagerie et au-delà, un ensemble de théories sur le fait religieux, linguistique, politique qui nourriront l'idéologie raciste et cautionneront le Pouvoir colonial.

Avant d'entreprendre l'histoire de la culture et d'en déterminer les grandes séquences, la logique semble exiger du savoir anthropologique qu'il en définisse l'essence. Soit qu'il isole, du sein de ce complexe apparemment inextricable de lois, de pratiques, de croyances qu'est le fait culturel, les règles et les institutions qui sont réellement constitutives de celui-ci, et dont l'abandon entraînerait à lui seul la dissolution de l'espèce humaine comme telle. Cette démarche était d'ailleurs celle du Droit Naturel : ainsi Pufendorf fait-il naître l'état culturel des trois institutions suivantes (tirées de la nature de l'homme, tout en s'opposant à elle) :

Culture	Nature
la religion	≠ statut de l'animal
l'industrie et le commerce	≠ solitude économique
état politique (mariage)	≠ liberté (ignorance de l'autorité ²⁰).

Vico, dans la même tradition, retenait, lui

- le mariage (+ prohibition de l'inceste)
- l'ensevelissement des morts (principe de sédentarisation progressive)
- la croyance à l'immortalité de l'âme

tout en réservant un statut théorique spécifique à l'institution politique et au langage²¹.

