

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.

Après Vico, les théories sur l'essence du fait culturel, pris dans son ensemble, se font plus timides et semblent, pour un temps, frappées de paralysie. L'espace nous manque ici pour tenter de dégager les raisons de cette apparente impuissance. Les contemporains font eux-mêmes état de leur méfiance à l'endroit du système jugé trop « métaphysique » des juristes du xvii^e siècle ou de ceux qui semblent en perpétuer la tradition (Rousseau, Dom Deschamps, peut-être C. de Pauw). L'on a vu que les *scenarii* logiques admis par celle-ci, ne pouvaient que se fracturer sur leurs propres apories. L'histoire en anthropologie rêve donc non seulement de constituer l'essence de son objet (l'homme) mais celle de son territoire (les lois, les institutions : voir Goguet, « Préface » à *De l'Origine des loix, des arts et des sciences* [1758]).

Il est sans doute des raisons plus profondes. Pour être reçue comme *inamissible* du fait humain, une Règle devait répondre à la fois à quatre conditions : a) motivée par la Nature, b) arbitraire, c) universelle, d) irréversible. Or aucune ne semblait répondre à cette exigence. L'on pouvait sans fin discuter du caractère « nécessaire », « universel », etc. des diverses institutions soumises à l'analyse. De toutes, le langage semblait le mieux répondre. Mais l'on sait les difficultés (en dehors d'une théorie de l'Onomatopée, telle que la propose De Brosses [1765]) que soulevaient ses motivations « naturelles » et son arbitraire (voir Rousseau et la réponse de Herder²²). Le statut anthropologique du fait religieux prête à des discussions également exemplaires. L'on ne discute même plus, au xviii^e, de son universalité. L'on veut bien admettre le fait, contre la tradition inaugurée par Gassendi (voir sa critique du *De Veritate* d'Herbert de Cherbury) puisque l'on tient généralement (Hobbes, Hume) qu'elle est naturellement motivée et qu'elle est conventionnelle. Mais ce qu'on lui refuse, c'est le caractère de l'irréversibilité : soit que son abolition entraînant automatiquement la dénaturation du fait humain. Au contraire, l'on sait que depuis Bayle au moins, la thèse selon laquelle une société sans religion est non seulement possible, mais souhaitable est entrée dans les lieux-communs des Lumières (Meslier, d'Holbach, Cloots).

Que dire de la prohibition de l'inceste et de l'anthropophagie ? L'on en perçoit si mal (en dehors de Vico et de quelques

autres) la fonction sociologique et économique qu'on ne lui trouve aucune motivation « naturelle ». On ne s'étonne pas de voir Mirabeau, Restif ou Sade faire de l'inceste le principe d'une « nouvelle morale ». Quant à l'anthropophagie, l'*Encyclopédie méthodique* se demande sérieusement s'il ne serait pas opportun de nourrir les armées de l'Europe avec les cadavres des morts laissés sur les champs de bataille²³.

En somme, l'indécision qui marque l'ouvrage d'un Demeunier (1776), lorsqu'il tente de classer l'ensemble des institutions culturelles sous 18 rubriques ordonnées par la chronologie successive des « âges de la vie » reflète bien les incertitudes de l'anthropologie de l'époque. La *taxis* choisie par Demeunier est aussi arbitraire que celle de l'alphabet : elle est impuissante à rencontrer la structure du fait culturel et ne peut au contraire que la faire éclater.

Pourtant, le discours anthropologique opère sur un nombre limité d'institutions – toujours les mêmes (avec, il est vrai, des prédilections) – dont l'ensemble tend à constituer empiriquement un système culturel fonctionnel, répondant aux modèles que les travaux d'un Malinowski, d'un Radcliffe-Brown ou d'un Cl. Lévi-Strauss nous ont rendus familiers.

L'examen révèle que l'« histoire » de ces institutions (nous essayons d'en dégager la nomenclature (tableau, col. 1) et de leurs phases successives se trouve régulièrement ordonnée, dans les *scenarii* anthropologiques du XVIII^e siècle, par des séquences syntagmatiques *trinitaires* qui leur confèrent l'aspect de triptyques systématiques.

L'architecture en triade de l'*épistémè* anthropologique n'émane pas directement – comme une remarque précédente pourrait le donner à croire – de la structure trinitaire de la gnoseologie sensualiste. Elle relève d'une pensée plus globale de la temporalité, selon laquelle tout événement *débute, dure et aboutit*. Mais lorsque cette pensée préside à l'histoire, elle relève exclusivement d'une mythologie, car un événement et *a fortiori* la durée d'un être ou d'une institution ne sauraient être que *fictivement* réduits à trois moments et ne sauraient l'être de surcroît sans s'investir aussitôt d'une valeur téléologique – tout comme le Mythe.

Le Tableau suivant transcrit quelques-uns des *scenarii* les plus significatifs de l'anthropologie des Lumières et en dégage l'ordonnancement trinitaire :

INSTITUTIONS	NATURE	CULTURE
	PRE-CULTURE	TEMPS ANCIENS
<i>Etat</i> civilisations-type	<i>sauvage</i> cueillette	<i>sauvage</i> américaine/ africaine
mode de subsistance	cueillette chasse	cueillette chasse
espace naturel	forêt	forêt
aliment-type	viande	viande
préparation alimentaire	cru ¹ /cru ²	cru ¹ /cuit ²
élément-type connotatif	terre	eau (nuit)
institution matrimoniale	sans (inceste)	mariages passagers (polygamie) (exogamie)
statut de la femme	sans	femme-esclave
type d'Etat	sans (liberté)	patriarcat/ despotisme
type d'autorité	sans	théocratique
religion	(terreur)	fétichisme
langue	bruits (cris)	onomatopées muette
art	(cruauté)	chasse ; supplices

1. « Naturellement » (la culture et l'élevage étant assimilés à une cuisson).

2. « Culturellement ».

CULTURE		AUTEUR CITE ²⁴
TEMPS MOYENS	TEMPS MODERNES	
<i>demi-barbare</i> asiatiques (Chine-Egypte) pastorat élevage plaine lait cuit ¹ /cru ²	<i>civilisé</i> européenne (Athènes) agriculture champ céréales/fruits cuit ¹ /cuit ²	de PAUW ROUSSEAU. PAUW <i>id.</i> PAUW PAUW
air	feu (soleil/jour)	<i>id.</i>
polygamie stable	monogamie	ROUSSEAU MILLAR VICO
femme-objet (objet des mythes)	femme-libre	MILLAR
monarchie despotisme aristocratique	monarchie/ tempérée démocratique (contrat)	MONTESQUIEU, SUARD ²⁵ VICO
sabéisme (culte des astres) onomatopées/ transférées emblématique gladiature tauromachies	idolâtrie (culte des êtres invisibles) mots abstraits articulée théâtre (tragédie)	DE BROSSES ²⁶ GUASCO DE BROSSES VICO DUBOS ²⁷

Ce tableau réclame, on le devine, une analyse approfondie qui ne saurait être menée ici. Quelques remarques s'imposent pourtant.

De toute évidence, ce tableau pourrait être nuancé et il devrait sans doute s'enrichir de références à d'autres *scenarii*. Mais dans son schématisme même, il reproduit les thèmes récurrents d'un « discours collectif »²⁸. Il ne peut dès lors que transcrire la grammaire fondamentale du savoir anthropologique du XVIII^e siècle – ou plutôt de la mythologie qui fonde celui-ci. Tous ses éléments forment de véritables chaînes syntagmatiques et paradigmatiques qui ont, *en soi*, une valeur exégétique et euristique. Les fragments de séquences s'éclairent en effet, d'un *scenario* à l'autre, par les seules relations tantôt de complémentarité, tantôt d'opposition qu'ils entretiennent avec d'autres paradigmes.

Si, par exemple, selon un rapprochement courant au XVIII^e siècle²⁹, l'on peut légitimement comparer le statut de la femme dans le monde sauvage à celui de la nourriture (cueillie ou chassée, disponible, passagère, non entretenue, etc.), l'on devra interroger aussi le sens du rapprochement que l'on sera contraint d'opérer entre la femme et la céréale (nourriture cultivée, permanente, ritualisée *mais* non sanglante, etc.) dans le monde civilisé.

Ces rapprochements pourront fonder des hypothèses de travail : l'origine de l'Onomatopée est liée chez de Brosses au monde de la forêt primitive – l'on comprend pourquoi. Mais comme le monde originel est connoté essentiellement par l'Eau, dans de nombreux *scenarii* (l'eau est espace de dispersion, lieu de l'insaisissable. Élément de vie également et de transition), l'on peut être sûr de rencontrer une théorie linguistique liant l'Onomatopée à l'Eau. En effet, Quatremère-Disjonval proposa en 1801 de tirer l'origine du langage (et plus généralement de toute civilisation) de l'imitation des bruits de l'eau (voir *L'Objet primitif [l'Eau] substitué au Monde primitif* de Court de Gébelin et *L'Origine des cultes* de Dupuis).

Les rapprochements entre éléments paradigmatiques mettent également en évidence les *problèmes* noués au sein du savoir lui-même : entre l'Onomatopée de De Brosses, le langage

« divin » et « muet » de Vico et les langues sauvages telles qu'on les connaissait effectivement (même si l'on pensait, comme La Condamine, qu'elles ne possédaient aucun terme abstrait) quel lien établir sinon sur de nouvelles hypothèses ? De même apparaissent clairement des « anomalies » épistémologiques : que fait, par exemple, le « sabéisme » de De Brosses dans le monde mitoyen des Pasteurs ? Comment justifier le choix de De Pauw, les Chinois et les Egyptiens, comme peuples-types de ce même état-mitoyen ? Là encore, il est des mythologies secrètes qu'il conviendra de mettre au jour. Mais l'on conçoit que les contemporains de De Brosses et de De Pauw aient trouvé ces auteurs parfois incohérents et paradoxaux.

Quant au fond même, au *sens* du tableau – qui nous intéresse ici davantage – l'on relèvera tout d'abord que l'univers anthropologique du XVIII^e siècle se trouve structuré en trois espaces qui tout en entretenant des relations de contiguïté, n'en sont pas moins rigoureusement opposés. La forêt, lieu des chasses sanglantes, des pulsions passagères et des tyrannies nocturnes s'oppose au monde solaire des champs, de la démocratie et des dieux enfin invisibles. Entre les deux, les plaines nomades, aires de métamorphoses parfois aussi indécises que le discours qui cherche à en restituer la nature.

La partition de l'espace mythique en trois zones (forêt-plaine -champ) est propre aux peuples agricoles. On la retrouve, par exemple, chez les Mayas (voir le *Popol-Vuh*) et chez les Bantous de la Savane. Ainsi, chez les Bembe du Zaïre, la forêt est le lieu de la Nuit et des esprits des morts, la brousse celui des grands animaux diurnes et le village, entouré de ses champs, le lieu solaire de l'homme et de la culture³⁰. Ces structurations ne se retrouvent évidemment pas chez les peuples chasseurs – les Pygmées de l'Ituri, par exemple, pour lesquels la forêt se confond avec l'univers tout entier, celui de la Vie et du Dieu Créateur³¹. Pour les nomades enfin, champs et forêts sont des obstacles aux troupeaux : les mythes Tutsi du Rwanda et du Burundi rapportent comment Dieu (Imana) a confié l'univers aux pasteurs (la plaine) tout en reléguant les hommes créés ultérieurement aux confins du monde, dans les villages *et* les forêts.

Pour l'anthropologie du XVIII^e siècle, prise dans son ensemble, la forêt (La Nature) est incontestablement aussi l'espace de

la mort (l'on voit mieux pourquoi la mythologie personnelle de Rousseau parut tellement singulière). Il y a là un paradoxe angoissant, puisque la forêt est aussi lieu des origines, l'aire de l'engendrement. Il faut se souvenir que *le temps de la forêt* est régulièrement associé à celui de l'enfance, soit à l'époque de la mémoire *dispersée* (les sensations ne sont pas encore liées entre elles). Or, la hantise de la *dispersion* est constante dans le discours anthropologique. A l'inverse, la *concentration* semble posséder comme telle, des vertus civilisatrices. La forêt disperse : les hommes, l'homme et la femme. Elle interdit la constitution d'états centralisés ; elle interdit le langage abstrait et conceptuel, celui où plusieurs idées se trouvent *liées*, rapprochées. Elle secrète des *fétiches*, soit des dieux qui sont en aussi grand nombre que ses propres éléments (arbres, animaux, etc.). Le champ rassemble ; il ouvre l'espace, permet au regard de s'étendre (voir De Pauw³²), ordonne ainsi une perception suivie du monde. Etc.

Si l'on examine à présent le tableau dans ses ordonnancements syntagmatiques, l'on voit aussitôt que l'histoire de l'humanité est perçue par l'anthropologie du XVIII^e siècle, comme une **anabase**, loin de la forêt et une conquête progressive de l'agriculture. Cette conquête s'apparente à une véritable **initiation** puisqu'elle traverse cette phase un peu incertaine de gestation qu'est l'état nomade et pastoral – celui de l'imaginaire, lieu par excellence de la Métaphore (qui prend, en tout – mariage, langue, religion, etc. – une singulière valeur étiologique). Cette histoire s'apparente un peu aux anciennes cosmogonies lorsqu'elles supposent que les origines ont vu naître et se succéder des humanités différentes. (Ainsi le *Popol-Vuh* rapporte que l'homme, avant d'être ce qu'il est enfin [soit un être de pâte de maïs] fut tout d'abord fait de boue, puis de bois³³).

C'est donc, clairement, la mythologie d'une société agraire que transcrit l'anthropologie du XVIII^e siècle. L'on rappellera qu'au moment où celle-ci se constitue comme telle, les Physiocrates entendent précisément restaurer le discours économique, politique, sur des bases purement agraires : toute civilisation vient du blé.

Le blé n'est cependant que la métonymie de la richesse et plus généralement encore du travail, de l'énergie rentabilisée.

La mythologie agraire couvre ici l'idéologie conquérante de la classe bourgeoise – celle qui reprend à son compte les anciennes valeurs paysannes, liées à une axiologie de la sédentarité, de la domination et de la transformation de la terre. Idée, encore, qu'une mutation de la terre entraîne celle de l'homme.

Ce que le tableau ne laisse qu'entrevoir, c'est l'angoisse qui sourd du discours anthropologique devant les conséquences *ultimes* de la *concentration* commandée par l'état agronomique et bourgeois. Cette angoisse n'apparaît pas chez le seul Rousseau. Elle est longuement exprimée par un De Pauw, lorsqu'il annonce dans ses *Recherches sur les Grecs* d'imminentes catastrophes, si l'on ne décide d'*étaler* les cités, de retrouver les jardins de l'ancienne Grèce (faut-il rappeler ici, l'extraordinaire succès de la littérature consacrée alors au jardin?). Angoisse aussi chez De Brosses, lorsqu'il constate que le langage abstrait de la raison et de la cité, finit par perdre son pouvoir d'échange et qu'au lieu de rapprocher les hommes, il finit par les diviser³⁴.

En somme, le discours conserve la nostalgie d'un état de liberté, d'espace et de lumière – qui est peut-être bien celui du monde nomade. Or, les valeurs nomades, celles qui sont liées à la conquête de l'espace et au *détachement* à l'égard des biens terrestres, ce sont celles de l'ancienne aristocratie, mais aussi de l'Eglise.

Le discours anthropologique s'efforce donc vainement de présenter l'état agricole et bourgeois comme le lieu ultime de cette ascension à laquelle elle semble convier l'humanité. Elle garde, nostalgique, le rêve aristocratique et mystique d'un AILLEURS.

La suite logique en sera donc une mythologie de l'Esprit (Hegel).

1. Cf. Dionis, *L'Anatomie de l'homme suivant la circulation du sang et les dernières découvertes*. 2^e éd., Paris, L. d'Houry, 1694, p. 125 : « Anthropologie ou Discours de l'homme. La science qui nous conduit à la connoissance de l'homme s'appelle *Anthropologie*. Cette science renferme deux parties ; la première traite de l'Ame, qu'on nomme *Psychologie* [...] et la seconde fait connoître le corps et tout ce qui en dépend, c'est ce qu'on appelle *Anatomie*. »
2. Sur le concept de la culture comme « ajout », voir la définition des « états accessoires » chez Pufendorf (*Droit de la nature et des gens*, Liv. II, ch. 1 et *Devoirs de l'homme et du citoyen*, Liv. II, ch. 1).
3. Pour un développement systématique de tout ce qui précède et suit immédiatement, cf. P.P. Gossiaux, *Une anthologie de la culture classique*, t. I, *Cosmologie et anthropologie*, Part. II, sect. 3. Liège, P. Gothier, 2^e éd., 1980, pp. 274-360.
4. Dans le sens même où l'entendaient les contemporains. Cf. Para du Phanjas, *Eléments de métaphysique*. Paris, A. Jombert, 1780, pp. 21 sv. Dom Deschamps est le seul au XVIII^e s. à vouloir restituer explicitement l'anthropologie à la métaphysique.
5. J.B. Robinet, (et al.), *Dictionnaire universel des sciences morales économique, politique et diplomatique ou Bibliothèque de l'homme d'état et du citoyen*. T.V. Londres [Liège, Plomteux], pp. 333-354. (Nous publierons une étude sur cet ouvrage, conçu et réalisé à Liège in D. Droixhe, P.P. Gossiaux, H. Hasquin, M. Mat-Hasquin, *Livres et Lumières au pays de Liège*, t. II (à paraître)).
6. *Loc. cit.*, pp. 333-4 et 335.
7. Vico, *La Science nouvelle (La Scienza Nuova)* ; trad. A. Doubine, introd. F. Nicolini. Paris, Nagel, 1953, p. 66.
8. Cf. Gassendi, *Syntagma philosophicum*, t. II, cap. V. « *De Justitia* » (*Opera Omnia*. Lyon, L. Anisson, 1658, t. II, pp. 795 sqq).
9. Cf. Frain du Tremblay, *Traité des langues*. Amsterdam (nvl^e éd.), E. Roger, 1709. Ch. 3 et 4 (pp. 13-24). Cf. aussi, sur cette question, D. Droixhe, *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800)*. Genève, Droz, 1979, pp. 160 sv.
10. Sur la linguistique de La Forge, cf. notre *Anthologie*, Part. I, sect. 2, ch. 2 (*éd. cit.*, pp. 238-250).
11. Leibniz, *Jugement d'un anonyme sur l'original de cet abrégé [Les Devoirs de l'homme] [1709]* in Pufendorf, *Les Devoirs de l'homme et du citoyen traduits par J. Barbeyrac*. 5^e éd., Amsterdam, Vve P. Le Coup, 1735, t. II, pp. 379 sv.
12. Vico, *Scienza Nuova*, § 331-332.
13. La référence à l'œuvre de De Pauw et de De Sade devrait naturellement nuancer ceci.
14. Cf. respectivement ses *Recherches philosophiques sur les Américains* [1766-69] et ses *Recherches philosophiques sur les Grecs* [1787].
15. Cf. Condillac, *Traité des animaux*, Part. II, ch. IV (*Œuvres*. Paris, Libraires associés, 1769, t. III, pp. 412 sv.). Les positions de Condillac devraient naturellement être nuancées.
16. De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues et des Principes physiques de l'étymologie*. Paris, Saillant etc., 1765, t. I, ch. VI, pp. 195 sv. Sur la linguistique de De Brosses, cf. *Ch. de Brosses. 1777-1977. Actes du Colloque organisé à Dijon du 3 au 7 mai 1977*. Genève, Slatkine, 1981, les communications de S. Aurox, D. Droixhe, Ch. Porsset.

17. Ceci suppose une nouvelle philosophie du temps – celle que fonde par exemple les ontologies de Bruno et de Gassendi. Cf. sur ce point notre *Anthologie cit.*, pp. 46-75.

18. Bailly, *Lettres sur l'origine des sciences et sur celle des peuples de l'Asie*. Londres, Elmesly & Paris, De Bure, 1777, p. 98.

19. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée*, « Avant-propos » (*Œuvres de Boulanger*. Amsterdam, 1794, t. I, pp. 30-1).

20. *Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, Liv. II, ch. 2 (éd. cit., t. II, pp. 256-257).

21. Cf. notre *Anthologie cit.*, pp. 299-303.

22. Cf. de Herder, *Traité sur l'origine de la langue*, l'éd. de P. Penisson (coll. « Palimpseste », Paris, Aubier-Montaigne, 1977).

23. *Encyclopédie méthodique : Dictionnaire de médecine*. Paris-Liège, 1790, t. III, p. 67 : Article « anthropophagie », par Macquer. La question est, naturellement, beaucoup plus complexe. Nous en traiterons ailleurs.

24. Successivement : De Pauw, outre ses *Recherches sur les Américains* et *Sur les Grecs* (cf. n. 14), ses *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois* [1772] ; Rousseau, outre le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *l'Essai sur l'origine des langues* ; J. Millar, *Observations sur les commencements de la société* (traduit par Suard). Amsterdam, Arkstée et Merkus, 1773 ; Vico, *Scienza nuova*, Montesquieu, *Esprit des Loix* ; J.B Suard, *Nature du gouvernement* (1789, mss. partiellement édité par nos soins, cf. note 25) ; De Brosses, *Du culte des Dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie* et sa *Formation mécanique*, cit. ; O. de Guasco, *De l'usage des statues* (Bruxelles, De Boubiers, 1768) ; J.-B. Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719).

25. Cf. notre article « Du pouvoir et du gouvernement selon J.-B.-A. Suard (1733-1817). Pages inédites, 1789-1791 » in *L.I.A.S.*, vol VI (1979, n° 2, pp. 199-236.

26. Cf. notre article « De Brosses : le Fétichisme de la démonologie à la linguistique » in *Charles de Brosses* (cit. in note 16), pp. 167-185.

27. Cf. notre article « Esthétique de la cruauté et Droit naturel. Les dilemmes de l'abbé Dubos (1719) et la crise de l'échange au début du XVIII^e siècle » in *Marche Romane*, t. xxxix (1979), n° 1-2, pp. 61-82.

28. Sur ce concept, cf. notre article « Epistémè de l'histoire littéraire et anthropologie » in *Revue des langues vivantes*, t. XLIII (1977), n° 3, pp. 227-254.

29. Cf. *Le Dominical des Pasteurs*. Paris, G. Cavelier, 1712, p. 48 : « Y ayant des bornes et des limites dans l'Usage des Voluptez que l'on peut recueillir au Mariage ; Quelle modération faut-il apporter en ce genre d'action ? Je respons, Telle, Mes Frères, qu'au plaisir de la Bouche. *A la Couche comme à la Table. Voilà la grande Regle.* »

30. Cf. notre ouvrage *Masque Bembe. Sémiotique des formes, des matières et des couleurs* (sous presse).

31. Cf. P. Schebesta, *Les Pygmées du Congo Belge*. Bruxelles, I.R.S.A.C., t. xxvi, 1952, pp. 312 sv.

32. *Recherches sur les Grecs*, Part. I, sect. 2, § 1, « Force dans les organes optiques chez les Grecs ». (Ed. de Liège, Cl. Plomteux, 1788, t. I, pp. 82 sv.)

33. Cf. *Le Popol Vuh. Les Dieux, les Héros et les Hommes de l'ancien Guatémala d'après le Livre du Conseil*, éd. de G. Raynaud, Librairie Maisonneuve, 1980, pp. 5-12.

34. Cf. notre article cit. in note 26, pp. 180-183.