

EDMUND R. LEACH

L'unité de l'homme

et autres essais

TRADUITS DE L'ANGLAIS PAR

GUY DURAND

TINA JOLAS

MAURICE LUCIANI

ANDRÉE LYOTARD-MAY

CATHERINE MALAMOUD

nrf

GALLIMARD

Tg 2620



81/2381

Tous droits de traduction, de reproduction
et d'adaptation réservés pour tous les pays.

- Préface (1979), « Genesis as Myth » (1962), « Frazer and Malinowski » (1965),
* The Nature of War » (1965), « The Unity of Man » (1979).
© by Edmund Leach.
* The Influence of Cultural Context on Non-Verbal Communication in Man. »
© 1972 by The Cambridge University Press.
* Magical Hair » (1958), « Virgin Birth » (1967), « Melchisedech and the
Emperor » (1972).
© by The Royal Anthropological Institute.
* The Legitimacy of Solomon », reproduit avec la permission des Archives
Européennes de Sociologie, VII (1966), 55-101.
© Archives Européennes de Sociologie.
* Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal
Abuse », reprinted from *New Directions in the Study of Language*, by Eric
H. LENNEBERG, by permission of the M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts.
© 1964 by The Massachusetts Institute of Technology. All rights reserved.

© Éditions Gallimard, 1980, pour la traduction française.

Préface

L'article qui clôt le présent recueil s'intitule « L'unité de l'homme ». « Le manque d'unité de l'anthropologie », voilà qui pourrait fort bien servir de titre à cette préface. L'anthropologie sociale dont on trouvera ici des exemples m'est personnelle. Pour moi, la meilleure manière d'en décrire les particularités est de préciser ma position exacte par rapport à mes contemporains et à mes amis en anthropologie.

C'est plus en fonction de leur air de famille qu'à cause de traits distinctifs qui leur seraient communs à tous que l'on groupe les divers styles de la pratique anthropologique actuelle. En ce qui touche mon propre style, qui doit beaucoup à Malinowski, le domaine où l'anthropologue exerce de façon caractéristique son imagination artistique est l'espace de vie d'une très petite communauté dont les membres vivent ensemble dans des conditions où la plupart de leurs activités dépendent d'une étroite interaction, d'un véritable face à face. Cet espace n'englobe pas la totalité de la vie sociale, et encore moins la totalité de l'histoire humaine. Mais tous les êtres humains passent une grande partie de leur vie dans des cadres de ce genre, si bien qu'il n'est pas déraisonnable de supposer que l'anthropologue peut parvenir à des généralisations d'une validité universelle grâce à la seule observation, méticuleusement détaillée, de la façon dont les membres de cette unique communauté qu'il a choisie agissent les uns sur les autres au cours de leur vie quotidienne.

Traduction de Maurice LUCIANI.

Il faut présumer que les acteurs individuels ainsi observés ont des sentiments et des motivations très analogues, généralement parlant, à ceux de l'anthropologue qui les observe; mais cela ne m'apprend pas grand-chose. C'est avec beaucoup de prudence que je considère les aperçus de la psychanalyse et des autres formes de psychologie introspective. Je ne prétends pas comprendre pourquoi, comme individu, j'agis comme je le fais; partant, je ne saurais prétendre que je comprends les motivations d'autrui. Mon anthropologie n'est pas une variété de la psychologie individuelle; ses données ne sont pas subjectives. Le matériau brut que je cherche à analyser est fait d'interactions directement observables entre les hommes, et entre les hommes et les choses. Ces interactions se produisent dans le monde extérieur et non pas dans l'esprit; mais il s'agit, dans une très grande mesure, d'un monde fait par l'homme — non pas de la nature à l'état sauvage, mais de la nature domestiquée. Le cadre où se situe l'interaction culturelle, qui fait à mes yeux la matière de l'anthropologie, est le monde de la culture plutôt que celui de la nature. Par définition, la nature que l'homme n'a pas maîtrisée est toujours hors de portée.

Une façon de résumer cette vision essentiellement malinowskienne est de dire que, comme anthropologue, je cherche à découvrir, par l'observation plutôt que par une intuition a priori, comment, au juste, les diverses facettes ou les divers sous-systèmes de la culture s'engrènent les uns avec les autres pour former un système total qui a un sens pour les participants. Il faut distinguer cette position d'une ancienne formulation de Lévi-Strauss qui, à première vue, en paraît fort proche :

Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres... (Lévi-Strauss, 1959, XIX.)

Ce texte pose des problèmes de traduction, mais, si l'on traduit le français « visent à exprimer » par l'anglais seek to express, il apparaît qu'ici Lévi-Strauss réifie les « systèmes symboliques » de

telle façon qu'ils fonctionnent comme un esprit dépourvu de corps; et c'est là, de mon point de vue empiriste, une absurdité. Il ne s'agit pas d'une simple chicane. Tout lecteur des présents articles s'apercevra immédiatement de ma dette envers Lévi-Strauss; mais je ne le suis pas quand il écrit comme si les phénomènes culturels étaient l'expression d'une abstraction, l'« esprit humain », qui s'arrange, d'une manière ou d'une autre, pour fonctionner à dessein et en toute indépendance par rapport au fonctionnement biochimique des cerveaux humains.

C'est de manière très semblable qu'il convient de distinguer mon point de vue malinowskien d'une position qui est fort à la mode aux États-Unis, et dont le type est l'affirmation de Schneider selon laquelle l'anthropologue étudie la culture comme « système de symboles et de significations » (Schneider, 1976). Car Schneider, comme Lévi-Strauss, réifie la culture pour en faire une entité spirituelle qui agit indépendamment de la volonté humaine :

Le monde dans son ensemble n'est pas, en vérité ne peut être, indépendant de la façon dont les cultures de l'homme expriment (formulent) la vision qu'a celui-ci de ce qu'il voit (op. cit., p. 204).

— Encore que, dans ce cas, l'esprit (mind) de la culture soit censé opérer par l'intermédiaire de l'esprit des individus, si bien que la philosophie sous-jacente devient largement idéaliste :

Le monde dans son ensemble, la nature, les faits de la vie [...] font toujours partie de la perception que l'homme en a, telle qu'elle s'exprime à travers sa culture [...]. La réalité elle-même est faite de croyances, de compréhensions et de conceptions incorporées à des significations culturelles [...] (ibid.).

Selon ma façon de voir les choses, les structures faites modèles (patterned) du symbolisme culturel sont des phénomènes plus passifs qu'actifs. On peut en voir une analogie dans le motif (pattern) que forment les positions statiques des diverses pièces sur un échiquier à n'importe quel moment donné de la partie. Ces positions représentent les conséquences dérivant logiquement d'une histoire passée qui s'est jouée sous la contrainte d'un ensemble particulier de règles culturelles. Le jeu, dans son état présent, exclut la possibilité de la plupart des prochains coups concevables,

mais un grand nombre de possibilités restent cependant ouvertes. Il est probable que certaines d'entre elles se révéleront plus payantes que d'autres, mais il n'existe pas de sens où l'on puisse dire que l'avenir est « déterminé », soit par ce qui est advenu dans le passé, soit par les motifs qui sont actuellement observables. D'un autre côté, si nous parvenons à comprendre comment il est possible que l'état présent de la partie paraisse faire sens pour les acteurs, nous aurons quelque peu pénétré les règles du jeu. Et c'est à mon avis en cela que consiste toute l'anthropologie que je pratique.

Si j'ai parlé ici de « patterned structures du symbolisme culturel », c'est parce que les citations que j'ai produites de Lévi-Strauss et de Schneider comportent une formulation analogue; mais, en fait, je suis d'accord avec Ortner (1975) pour penser que cette terminologie peut être fort trompeuse, car elle laisse croire que l'on a expliqué les comportements culturels quand on les a réduits à tel ou tel trait sous-jacent à la psychologie individuelle, qu'ils symbolisent et qui leur donne sens. Je préfère, comme Ortner, les termes plus neutres de « modèle » (model), « carte » (map), « programme », « patron » (template). J'adhère non seulement à son résumé de la thèse de Geertz, pour qui la culture fournit « un système de termes, de formes, de catégories, d'images, etc., qui fonctionnent de manière à fournir aux gens une interprétation de leur propre situation » (op. cit., 133) (cf. Geertz, 1966), mais encore à son idée qu'en matière d'analyse symbolique, tout réductionnisme, quel qu'il soit, est vain :

Chaque aspect d'une forme symbolique complexe fait à la fois partie de sa structure et de sa substance; le rituel s'adresse à lui en même temps qu'il l'utilise pour s'attaquer à d'autres problèmes. Si nous comprenons pleinement le rituel, nous ne pouvons, en définitive, affirmer nettement la primauté de la dimension sociale, culturelle ou psychologique de sa signification (Ortner, 1975, 167).

C'est, pour l'essentiel, ce que j'ai cherché à dire dans le plus ancien des articles repris ici (« Cheveux, poils, magie », 1958), et qui constituait, entre autres choses, une critique de cette opinion que Spiro, aujourd'hui encore (1979) défend vigoureusement, et selon laquelle les phénomènes culturels sont expliqués dès que nous avons démontré leur compatibilité avec les postulats de la psychanalyse. Je n'entends pas nier que les individus élaborent des

interprétations privées du « symbolisme » culturel dont ils se trouvent enveloppés. Mais à individus différents, interprétations différentes. L'interprétation privée, consciente ou inconsciente, ne nous fournit pas le « sens » public, et vice versa.

Revenons à ma préférence pour les « modèles » et les « cartes » plutôt que pour les « symboles ». Quand j'étais écolier, je pensais devenir mathématicien; à l'université, je pris un grade de première classe en ingénierie; et je suis resté jusqu'à aujourd'hui un mécanicien (practical mechanic) fort compétent. Si je démonte une machine ou un gadget électronique, je le vois sous la forme schématique d'un diagramme. Mais si je regarde un dessin industriel ou le diagramme d'un circuit électrique, celui-ci ne commence à faire sens que quand je le transforme, tout au moins par l'imagination, en dispositif matériel. Cette vue matérialiste, mécaniste, du monde se retrouve dans toute mon anthropologie, mais comme très peu de mes collègues partagent mon intérêt pour la mécanique, ma position sur l'utilisation et la manipulation des modèles anthropologiques est souvent mal comprise.

Mais j'ai assez parlé de moi. Le manque d'unité de l'anthropologie peut se décrire de nombreuses façons différentes. On peut, par exemple, faire une distinction taxinomique sommaire entre « empiristes » et « rationalistes », et je me suis jusqu'à présent aligné sur les premiers; mais même cette auto-identification mérite d'être nuancée.

Dans l'anthropologie sociale et culturelle contemporaine, les empiristes ont en général ceci en commun qu'ils tendent à écrire comme si les phénomènes de la culture possédaient dans le monde extérieur une existence objective, qui serait externe, en quelque sorte, aux pensées et aux intentions privées des individus humains, et indépendante d'elles. L'infrastructure économique fait la base de tout système culturel; les traits distinctifs des phénomènes culturels particuliers sont traités comme des réponses adaptatives spécialisées à des modes de production particuliers dans des cadres écologiques particuliers.

A l'opposé, les rationalistes ont élaboré, de diverses manières, le concept durkheimien de « représentations collectives ». Les manifestations de la culture sont les projections dans le monde extérieur des opérations des esprits humains ou, comme certains le voudraient, de l'esprit humain. J'ai déjà cité le nom de deux rationalistes très éminents, Lévi-Strauss et Schneider, et la dette

évidente que j'ai envers Lévi-Strauss — dette dont les articles que rassemble le présent volume portent la marque particulière — fait que mes collègues britanniques me situeraient volontiers dans ce camp ; mais ma seule contribution originale vraiment détaillée à l'ethnographie (Leach, 1961) est, en fait, d'un empirisme sans ambiguïté, tandis que nombre d'autres aspects de mon œuvre reflètent l'influence durable de mes maîtres d'autrefois, Bronislaw Malinowski et Raymond Firth.

Selon Malinowski, il fallait comprendre la culture comme une interface fonctionnelle et adaptative entre les ressources fournies par l'environnement et les besoins biologiques de l'organisme humain. En ce sens, la culture, système sui generis, exerce sa contrainte sur les individus qui se trouvent pris en elle. Pour Firth, le propos principal de l'entreprise anthropologique est de montrer que l'individu est capable d'affronter ces contraintes extérieures. La théorie générale, dans toutes ses variétés, provoque le scepticisme de Firth. Nous ne pouvons espérer découvrir les principes en jeu qu'en observant des cas particuliers avec un soin minutieux. Cette position l'a conduit à consacrer presque toute une vie d'efforts intellectuels intenses à la description méticuleusement détaillée de la culture des Tikopia, peuple qui, lorsque Firth le rencontra pour la première fois, en 1929, comptait moins de mille trois cents individus concentrés sur un territoire d'environ sept cent cinquante hectares. J'éprouve un respect considérable pour un empirisme de cet ordre.

Mais il existe un fonctionnalisme empiriste d'un tout autre style, et dont je préfère me dissocier tout à fait. Les savants qui en relèvent sont, qu'ils le reconnaissent ou non, les héritiers de Radcliffe-Brown, car ils ont l'ambition de faire de l'anthropologie une science naturelle de la société, qui découvrira des généralisations — des lois, en quelque sorte — applicables à tous les types de société à toutes les étapes de l'histoire (cf. Radcliffe-Brown, 1957).

Parmi les plus éminents des empiristes de ce type, on trouve Marvin Harris, qui voudrait nous faire croire que des institutions aussi diverses que la guerre primitive, le cannibalisme et les tabous contre l'abattage des vaches ont toutes une seule explication scientifique simpliste — ce seraient des réponses à la menace de carence alimentaire (Harris, 1978) —, et mon collègue Jack Goody, qui prétendait récemment avoir fourni la validation

statistique de sa thèse, selon laquelle un modèle complexe d'institutions (y compris les usages en matière de termes de parenté, les modèles de mariage, les règles de transmission de la propriété et la division du travail entre les sexes) dépend dans le monde entier d'un unique facteur technologique : l'introduction de la charrue dans l'agriculture.

Les généralisations anthropologiques de ce style appartiennent à une tradition qui remonte au moins aussi haut que l'évolutionnisme de McLennan, Tylor et Morgan, lequel fleurissait dans la dernière partie du XIX^e siècle et reçut l'adhésion enthousiaste de Marx et d'Engels (Engels, 1884). Son réveil actuel est lié au développement du néo-marxisme en anthropologie sociale, bien que les variétés influentes qui, dans ce mouvement, dérivent d'Althusser soient tout sauf « empiristes » (cf. Clammer, 1978).

Mais ce ne sont pas seulement les marxistes et quasi-marxistes d'esprit empiriste qui aiment à croire que les découvertes de l'anthropologie détiennent, ou devraient détenir, le même type de certitude objective que celui qui caractérise les découvertes des sciences naturelles. Les éthologistes — ou socio-biologistes, comme ils préféreraient maintenant qu'on les appelle — essaient en fait d'expliquer tout le comportement animal à partir de réponses écologiques adaptatives dépendant de dispositions génétiquement déterminées. S'appliquant à l'homme, cela veut dire que même les coutumes humaines les plus excentriques et les plus bizarres doivent être tenues pour des démonstrations de la « règle selon laquelle les pratiques culturelles sont généralement adaptatives dans un sens darwinien » (Wilson, 1978).

Ici encore, tout ce que je peux dire c'est que, même si les articles de ce recueil se proposent à l'évidence d'offrir des explications des phénomènes particuliers dont ils traitent, ces explications ne sont certainement pas avancées comme appartenant à ce genre « scientifique ».

J'ai déjà dit un mot du style rationaliste dans la pensée anthropologique contemporaine, et je n'ai pas l'intention de nier qu'il existe un filon rationaliste dans mon propre style d'argumentation. Je m'aperçois que je reviens constamment au commentaire de Vico :

Mais dans la nuit d'épaisse obscurité qui enveloppe la plus haute antiquité, si éloignée de nous, brille la lumière éternelle

et jamais défaillante d'une vérité au-delà de toute question, à savoir que le monde de la société civile a certainement été fait par l'homme et que ses principes sont par conséquent à trouver dans les modifications de notre propre esprit humain (Vico, 1961 [1744] : 52, § 331).

Voilà qui peut sembler me rapprocher de Lévi-Strauss. Mais je suis totalement en désaccord avec Schneider quand il dit :

Ce sont les cultures des indigènes que nous étudions, non notre propre théorie. Ce sont les conceptions multiples des indigènes, les opinions variées des indigènes, les définitions des indigènes, les nombreuses significations des indigènes qui sont en question. C'est le problème. Comment les indigènes conçoivent-ils le monde? [...] (1976 : 220).

Le problème est au contraire de reconnaître, selon nos propres termes théoriques, le monde conçu par les indigènes (c'est-à-dire « par d'autres gens »). Ce monde est le fait de l'homme, mais il est réel et objectif; il n'existe pas seulement comme système de symboles et de significations « dans l'esprit des indigènes ». En outre, il s'agit de comprendre, non seulement comment les autres conçoivent leur monde, mais aussi comment ils le modifient. Et c'est là un point de vue empiriste. Certes, les modèles qu'il est possible de discerner dans le monde culturel dû à l'homme peuvent être utilisés pour transmettre de l'information, si bien que l'on peut dire que la culture « dit des choses » tout autant qu'elle « fait des choses » — mais que je me sois périodiquement préoccupé de la première de ces deux caractéristiques de la culture (comme dans Leach, 1976, et dans la plupart des articles du présent recueil), ce n'est qu'un aspect des choses.

Quelle est donc au juste ma position?

Je ne vois pas l'anthropologie sociale/culturelle comme une science au sens des sciences naturelles : voilà qui me distingue de Harris, de Goody et des sociobiologistes. Pourtant, je reste pour l'essentiel un fonctionnaliste durkheimien et je suis d'accord avec les évolutionnistes pour estimer que c'est en s'attachant au contraste entre différentes situations culturelles, plutôt qu'en se concentrant sur un domaine culturel que l'on suppose complet, que l'on parvient aux aperçus anthropologiques les plus convaincants : et voilà qui me distingue de Firth. Ce n'en est pas moins à la

finesse du grain que je m'intéresse, plutôt qu'aux grossières diversités, et je partage donc avec Firth (et contre Harris, par exemple) la conviction que la description ethnographique n'acquiert de valeur scientifique que lorsqu'elle entre dans des détails presque obsessionnels.

Mais, encore une fois, à la différence de presque tous ceux que j'ai mentionnés, Lévi-Strauss excepté, je rejette l'idée que des éléments de détail ethnographiques sont porteurs de sens en tant que symboles directs (« A » signifie « B »). Cela me place dans un camp tout à fait autre que celui de Firth (1973). Je tiens que nous ne pouvons découvrir de sens dans les phénomènes culturels qu'en réfléchissant sur les contrastes et sur les relations entre contrastes, si bien que je reviens par une voie détournée au principe qui traverse les Mythologiques de Lévi-Strauss, à savoir que la signification structurale survit à la transformation parce qu'elle est prise dans les « relations entre relations ».

Mon adhésion aux principes de Lévi-Strauss n'en est pas moins extrêmement nuancée. A la fin de Mythologiques IV (596-611), Lévi-Strauss réaffirme sans ambiguïté son idée que le « mythe » (c'est-à-dire les constructions de la pensée) est premier et le « rituel » second. J'adhère pour ma part avec une entière fermeté à l'opinion contraire, qui trouve son origine chez Robertson-Smith (1889), que Durkheim (1912) et Radcliffe-Brown (1922) ont reprise, et qui veut que pareille priorité soit insoutenable. Mythe et rituel sont tous deux le fait de l'homme et ils partagent des structures communes, mais il n'existe pas entre eux de relation causale simple. Ma position sur ce point a quelque chose de commun avec celle de Goody (1977), qui a montré comment certains modes de comportement passés dans l'usage (écrire par opposition à parler, par exemple, ou la compilation de listes et de dates, etc.) exercent des contraintes sur notre façon de penser. Je partage aussi le scepticisme de Goody touchant la fixité des distinctions binaires. J'ai maintes fois soutenu (comme dans certains des articles de ce recueil) que les opérateurs binaires de la pensée verbale se dissolvent continuellement à leurs points d'intersection, et que des modèles analogues d'expérience qui mettent l'accent sur des distinctions de type « plus/moins » occupent dans nos processus de pensée une place au moins aussi éminente que les modèles binaires dont les distinctions se font sur la base « ou bien/ou bien ».

En d'autres termes, j'insiste sur le caractère artificiel de toutes les frontières dont nous reconnaissons l'existence entre les choses dans le monde extérieur — et non pas seulement de quelques-unes d'entre elles —, en ce sens que si nous observions ou pensions le monde de manière différente, les frontières en question disparaîtraient. L'expérience est continue, et non discontinue.

Selon le même raisonnement, j'estime que la culture existe au singulier, pas au pluriel : j'étudie la culture humaine et non pas les cultures humaines. La diversité culturelle qui m'intéresse n'est pas une taxinomie qui dériverait de l'observation de vingtaines d'entités séparées ; elle ressemble plutôt à un kaléidoscope de modèles « transformationnels » toujours changeants, dont aucun ne peut jamais être considéré en lui-même.

Cette insistance sur le fait que la diversité de la culture n'implique pas la pluralité des cultures est un trait constant de mes écrits anthropologiques de ces vingt-cinq dernières années. A certains égards, du moins, cela creuse un large fossé entre ma propre position et celle de la majorité de mes confrères anthropologues des diverses écoles.

Si j'ai fait ce tour des grandes questions sur lesquelles ma position anthropologique d'ensemble s'écarte de plusieurs orthodoxies elles-mêmes opposées entre elles, c'est parce que les articles qui forment ce livre, et dont le choix a été suggéré par mon ami Dan Sperber, donnent une idée assez unilatérale de ce qu'est l'anthropologie sociale d'Edmund Leach et, à ce titre, s'exposent à être mal compris. Je vais maintenant prendre ces articles dans l'ordre où ils sont ici imprimés, en m'efforçant de montrer, en gros, comment ils se rattachent à la première partie de cette préface et comment ils se raccordent entre eux.

« L'influence du contexte culturel sur la communication non verbale » était expressément destiné à distinguer ma position de celle des éthologistes d'orientation scientifique. Le lecteur peut également remarquer que cet article insiste sur ce que la vérité anthropologique n'est pas la vérité statistique, qu'il faut distinguer les symboles privés des symboles publics, et que, dans un ensemble de transformations (transformations), toutes les transformations (transforms) particulières sont égales entre elles. Il n'est pas vrai que l'anthropologue puisse affirmer que la transfor-

mation (transform) x est première et la transformation y seconde. Chaque transform potentiel est implicite dans tous les autres. Il convient aussi de noter que je ne dis pas que la culture communique « comme un langage », mais seulement qu'il existe des analogies partielles entre communication linguistique et communication culturelle, et que ces analogies sont très éclairantes.

« Les Vierges-mères » est la défense explicite de cette opinion fonctionnaliste que « c'est à voir comment les faits s'ajustent ensemble que les idées viennent », par opposition à celle qui veut que « l'explication consiste à postuler des causes et des origines dernières pour les faits soumis à l'observation ». C'est en même temps une critique de ce type de réductionnisme qui résout les énigmes anthropologiques en recourant à des explications psychanalytiques. « Frazer et Malinowski » aborde nombre de points semblables. Le comportement culturel n'a de sens que dans le contexte où on l'observe ; on ne saurait comparer trans-culturellement des aspects coutumiers isolés arrachés à leur contexte, que ce soit avec ou sans l'aide de statistiques. Mais un ensemble de comportements culturels, vu comme modèle d'organisation, peut être tenu pour une transformation (transform) particulière dans un ensemble de transformations possibles. Le modèle (model) qui résume le tout nous éclaire sur la façon dont chaque version particulière du modèle (pattern) est vue comme faisant sens dans son propre contexte.

« La Genèse comme mythe » et « La légitimité de Salomon » représentent deux expériences relativement anciennes d'application de l'analyse structurale aux matériaux bibliques. Ce type de littérature a, par la suite, connu un grand développement ; elle possède ses revues spécialisées et ses collections de monographies*. Touchant le présent livre, il faut noter qu'aucun des articles qu'il contient ne constitue, au sens strict, une application de la méthode de l'analyse des mythes qui est développée tout au long dans les Mythologiques. Pourtant — encore qu'une version antérieure de « La Genèse comme mythe » s'intitule « Lévi-Strauss in the Garden of Eden » —, mon intention n'est pas parodique. L'idée fondamentale que l'on découvre le contenu mythique en recherchant

* L'auteur fait ici allusion, par exemple, au périodique *Semeia* et à ses « Suppléments » (Philadelphie et Missoula), et à la revue de langue allemande *Linguistica Biblica*. (N.d.É.)

la structure commune à des ensembles d'histoires, dont chacune est une transformation de toutes les autres, me vient certainement d'une version de « *The Structural Study of Myth* » (1955) que Lévi-Strauss a donnée sous forme de conférence à la London School of Economics, probablement en 1953. La part de structuralisme que l'on trouve dans les autres articles est moins grossièrement imitative.

« *Melchisédech et l'Empereur* » montre d'abord que ce à quoi je m'intéresse, ce sont les manifestations concrètes de la culture qui existent dans le monde extérieur plutôt que dans l'esprit de chaque être humain. De mon point de vue, l'art et l'architecture offrent des terrains particulièrement stimulants à l'application de l'analyse anthropologique. Cet article est « structuraliste » à sa manière, mais c'est à mes *Political Systems of Highland Burma* (1954), travail beaucoup plus important, qu'il emprunte son thème sous-jacent d'une oscillation empirique autour d'un nœud rationaliste-idéaliste. Le structuralisme de ce livre dérive de *Vaihinger* (1924) et de *Pareto* (1916). L'influence de Lévi-Strauss n'est là qu'à titre d'irritant dialectique. Ce que Lévi-Strauss avait écrit sur les *Kachinas* dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949) ressemblait si peu à ce que l'expérience directe m'en avait appris que cela me détermina à réfléchir plus soigneusement que je ne l'avais jamais fait auparavant sur les relations entre les structures de l'idéologie et leur manifestation empirique dans l'action politique.

De même, le structuralisme d'« *Injures et catégories d'animaux* » n'est lévi-straussien qu'au second degré. Le modèle n'en est pas la structure binaire — ou bien/ou bien — qui dominait tellement tous les premiers écrits structuralistes de Lévi-Strauss, mais la séquence en trois phases dont parle *Van Gennep* dans *Les Rites de passage* (1909), bien que j'admette, comme Lévi-Strauss l'a si souvent montré (1965, par exemple), que toute triade de ce genre peut se décomposer en deux oppositions binaires.

Cet article évoque un important problème théorique que l'on retrouvera en d'autres endroits de ce recueil; à savoir mon affirmation que c'est nous-mêmes qui imposons à notre expérience les discontinuités dont nous observons l'existence dans le monde extérieur, et cela, pour plus de commodité, afin de mettre de l'ordre dans un corpus de données sensibles qui serait, autrement, chaotique. Il ressort clairement de ce que Lévi-Strauss a écrit sur

ce sujet, en particulier vers la fin de *Mythologiques IV*, qu'il estime que les découpages de l'expérience possèdent un degré bien plus élevé d'objectivité que je ne le concéderais moi-même. Il semble, pour une fois, que je sois ici plus proche de *Schneider* que de Lévi-Strauss.

« *Injures et catégories d'animaux* », « *La nature de la guerre* » et « *Cheveux, poils, magie* » appartiennent à une même famille. Leur façon identique de traiter le tabou comme un phénomène qui marque l'espace social « anomal » situé dans les interstices de catégories établies et acceptables a pour origine une conférence donnée à Londres par *Mary Douglas* vers 1952. La façon dont elle a elle-même développé cette idée dans son livre *Purity and Danger* (1966) est quelque peu différente. Ces trois articles posent aussi des questions touchant la relation problématique entre le symbolisme public et les dispositions psychologiques particulières des individus — les deux premiers faisant pour l'essentiel la même chose à propos de l'utilisation des catégories d'espace et des catégories de personnes et d'animaux afin d'obtenir une carte (map) sociale où « nous » se distingue d'« eux ».

« *Cheveux, poils, magie* » possède une pertinence particulière relativement au thème général de cette préface, car j'y distingue ma position de celle de mon maître *Raymond Firth*. Il faut comparer cet article avec un texte bien plus récent, « *Hair as Private Asset and Public Symbol* », qui forme le chapitre VIII de *Firth* (1973).

Sa vaste érudition permet à *Firth* d'accumuler un nombre énorme de petits détails ethnographiques concernant l'emploi du cheveu et du poil comme symbole. A la manière frazérienne, il tire au hasard ses exemples de toutes les parties du monde et de toutes les périodes de l'histoire; mais alors que *Frazer* aurait utilisé ce genre de données empiriques pour illustrer une théorie générale a priori, le propos de *Firth* est d'un parfait scepticisme. Les données qu'il examine dans un si grand détail sont si variées qu'aucune généralisation sur le sujet ne saurait tenir. Mon propre article est plus sélectif.

Dans la forme, il s'agit de la critique du livre d'un psychanalyste (*Charles Berg*) qui a adopté une démarche frazérienne pour illustrer sa thèse, selon laquelle la chevelure est un symbole universel (inconscient) des organes génitaux. Comme *Firth*, je rejette l'idée qu'il existe entre cheveux et sexe une corrélation

analogue à une loi, une correspondance universelle et terme à terme. Mais, en présentant le matériel, il en exagère trop le caractère hétéroclite. Qui plus est, il concentre son attention sur le cheveu et le poil en tant que tels et sur les traitements particuliers qu'ils subissent (le cheveu est-il porté long ou court? Les hommes se rasent-ils ou gardent-ils leur barbe? Etc.), tandis que, dans mon article, c'est précisément sur le contraste entre de tels traitements dans une situation culturelle unique que je mets l'accent. Couper cheveux et poils ou les laisser pousser peut également servir de marqueur dans un rite de passage, mais à condition que le procédé opposé serve, lui aussi, de contre-marqueur en un autre point de la même séquence. Cet aspect structuraliste du débat n'est pas complètement dégagé dans ce premier texte, mais on trouvera dans l'article sur les « catégories d'animaux », qui explicite la théorie sous-jacente, le développement du même ensemble de thèmes — qui font aussi l'objet d'un traitement plus complet dans le premier article du présent recueil.

Et, pour finir, « L'unité de l'homme ». C'est l'article le plus récent de ce livre, et le seul qui soit inédit.

Bien que la manière en soit fort différente de la plupart des autres articles, sa thèse est en partie la même, car il porte, lui aussi, sur ce paradoxe qui veut que, pour fonder une solidarité avec ceux que je classe comme « nous » — qui sommes les seuls vrais êtres humains —, il me faut inventer simultanément une catégorie antithétique, « ils », que j'incline à réduire au statut de monstres inhumains. Mais cet article aborde aussi un autre paradoxe de notre temps, à savoir que l'hommage vertueux que la plupart d'entre nous rendent du bout des lèvres aux idéaux d'égalité et de fraternité entre les hommes ne contribue en rien à réduire la population de cannibales cynocéphales que nous imaginons tapis à chaque coin de rue. J'ai conscience de l'inconséquence apparente sur quoi se conclut l'article, mais je reste ainsi dans la ligne des deux derniers paragraphes de *Tristes Tropiques*, qui ont complètement mis en échec trois traducteurs parfaitement compétents*. A ma propre façon, je dis, moi aussi, qu'« il n'y a pas de place entre un nous et un rien », et que « l'inaccessible demeurera : montrant la voie inverse de celle de notre esclavage ».

* Allusion à la traduction anglaise de 1961, par un traducteur, et à celle de 1973, par deux traducteurs. (N.d.E.)

En rédigeant cette préface, j'ai tenté de montrer que, bien que les circonstances dans lesquelles ces articles ont été écrits soient d'une très grande variété, et bien qu'ils couvrent vingt années de ma vie, leur style anthropologique possède une certaine uniformité et un certain caractère distinctif. Ce n'est pas là un trait dont je me sente fier; il est déconcertant de découvrir que l'on n'a fait que répéter la même chose! Mais ces articles possèdent une autre caractéristique, que j'aimerais défendre. Aucun d'eux ne traite particulièrement de la culture des peuples « primitifs » comme distincte de celle des gens « avancés », « civilisés », pareils aux lecteurs potentiels de ce livre. En tant qu'anthropologue, je m'intéresse naturellement beaucoup à la culture des peuples « primitifs », antérieurs à l'écriture, car ces autres manières de vivre me montrent qu'il existe d'autres modèles de comportement possibles que ceux qui me sont les plus familiers et que j'aurais, sans cela, tendance à tenir pour acquis. Mais, pour moi, étudier ces autres façons de faire, c'est m'aider à prendre mes distances avec les pratiques culturelles que je peux observer autour de moi. A mes yeux, la distinction entre le « domestique » et le « sauvage », entre les sociétés « chaudes » et les sociétés « froides » de Lévi-Strauss, n'est guère qu'une façon de parler.

C'est de nous que parle l'anthropologie sociale.

EDMUND LEACH
Cambridge, 11 juillet 1979.

RÉFÉRENCES

- CLAMMER, J.
1978. « Concepts and Objects in Economic Anthropology » in : J. CLAMMER, éd., *The New Economic Anthropology*, Londres : The Macmillan Press Ltd, pp. 1-20.
- DOUGLAS, M.
1966. *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres : Routledge & Kegan Paul. [De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou, trad. par Anne Guérin, Paris : Maspero, 1971.]
- DURKHEIM, É.
1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Alcan (4^e édition, P.U.F., 1960).

L'unité de l'homme : histoire d'une idée

Tout à la fin des *Mots et les choses*¹, Michel Foucault fait une observation à première vue déconcertante, à savoir que « l'Homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine ». Même compte tenu de la mode qui a cours parmi les intellectuels français, laquelle tend à privilégier les formes spirituelles du paradoxe oraculaire, la proposition paraît pour le moins hasardeuse. Qu'a donc voulu dire Foucault ?

Peut-être serons-nous mis sur la voie par une remarque bien antérieure d'un autre intellectuel français, Joseph de Maistre, qui, aristocrate proscrit, commente en ces termes les récents événements révolutionnaires en France. La date est 1797.

... il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu².

1. Michel FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Paris : Gallimard, 1966. Trad. angl. 1970.

2. Joseph de MAISTRE, *Considérations sur la France*, 1791, chap. VI.

« The Unity of Man : The History of an Idea. » Version élargie d'une communication faite au colloque sur « Les origines et le maintien des systèmes d'égalité et d'inégalité dans la société humaine » (professeur Morton Fried), le 25 mars 1976, Columbia University.

Traduction de Tina JOLAS.

De Maistre dit qu'il y a contradiction, assurément, entre le dogme révolutionnaire selon lequel tous les hommes sont nés égaux, et le fait dûment constaté de la diversité culturelle; le commentaire de Foucault va plus loin encore : il s'attaque aux racines mêmes de l'éthique libérale de tolérance et d'individualisme, qui est celle du xx^e siècle occidental.

La Déclaration des droits de l'homme, promulguée par l'Organisation des Nations unies, tient pour implicite non seulement que tout homme, pris individuellement, est membre d'une espèce animale unique, universellement prédominante, l'*homo sapiens*, mais aussi que ce fait biologique comporte des implications morales. On admet que l'espèce est suffisamment homogène pour que chaque individu puisse être traité comme l'équivalent de chaque autre. Ainsi en est-on venu à voir dans les termes Homme, Espèce humaine, Humanité, des synonymes interchangeable. Foucault prétend que l'idée d'une telle homogénéité est, en soi, une notion toute récente, née dans le climat politique de l'Europe de la fin du xviii^e siècle, et spécialement adaptée à ses particularités. Et qu'il se pourrait que cette idée soit en voie de disparition.

Au cours de ce travail, j'explorerai certains aspects de cette surprenante proposition.

Les ramifications de ce thème pourraient nous entraîner loin; aussi vais-je le prendre quelque part au milieu. Je tiendrai pour démontré que l'espèce zoologique *homo sapiens* est une, effectivement, dans le sens où, en l'absence hypothétique de toute contrainte culturelle, les accouplements entre membres d'un groupe humain donné, formé d'individus arbitrairement rassemblés, seraient eux-mêmes arbitraires, tout comme seraient arbitraires les croisements au sein d'une meute de chiens bâtards rassemblés au hasard. Les chiens, comme les hommes, peuvent présenter des dissemblances considérables, mais, quant au sexe, ils se savent tous membres d'une seule espèce, et aucune inhibition culturelle ne les empêche d'agir de manière appropriée. Si les chiens sont polymorphes d'apparence, c'est que leurs maîtres humains les ont rendus tels par croisements sélectifs. Les êtres humains sont, eux aussi, polymorphes en conséquence de l'adaptation sélective, dans un très lointain passé, de groupes d'hommes à des situations et à des environnements très divers. Les hommes dans leur totalité,

comme les chiens dans leur totalité, n'en demeurent pas moins une seule et même espèce. Mais bien entendu, comme nous le savons, dans toute situation d'ordre pratique, l'accouplement d'hommes domestiqués, de même que celui de chiens domestiqués, est loin d'être laissé au hasard. Sous l'effet de leurs inhibitions culturelles, les hommes, tous tant qu'ils sont et partout de par le monde, se comportent *comme s'ils* étaient les membres de nombreuses espèces différentes.

Ceci établi, il devient parfaitement évident que le concept de l'Homme, être mystique à vocation universelle, né libre et égal, concept si populaire aujourd'hui tant parmi les intellectuels que parmi les politiciens discoureurs, n'est guère reconnu par l'humanité dans son ensemble. Pour le commun des mortels, le concept *Homme* désigne les « gens comme nous », et souvent le champ d'application d'une telle catégorie est étroitement borné. D'où l'on conclut immédiatement qu'il n'y a jamais eu, et qu'il ne pourra jamais y avoir, de société humaine effective, sinon de dimensions infimes, au sein de laquelle les individus ont tous été — ne serait-ce qu'approximativement et en quelque sens que ce soit — « égaux » entre eux.

Que nous en soyons venus à croire qu'une telle société serait tout à la fois possible et souhaitable, voilà qui est certes intéressant.

Mon propos, dès lors, est la relation dialectique entre 1) l'unité de l'homme en tant qu'espèce, 2) la non-unité de l'homme en tant qu'être social et 3) l'idéologie confuse de l'égalité et de l'inégalité.

Tout d'abord, je voudrais souligner le simple fait que les rapports humains sont, pour la plupart, asymétriques.

Au sein de la famille domestique, où sont initialement induites les réactions sociales conditionnées de l'individu adulte, la symétrie parfaite n'est réalisée que dans le cas assez rare des rapports entre jumeaux identiques. Les couples dyadiques normaux, représentés par les catégories d'opposition époux/épouse, parent/enfant, aîné/cadet, frère/sœur, sont toujours asymétriques et ne peuvent jamais fonctionner comme rapports d'égalité complète.

Il en va de même pour la société dans son ensemble où les relations sont, pour une large part, de type asymétrique et hiérarchique : employeur/employé, professeur/élève, médecin/

patient et ainsi de suite. Les seuls rapports, ou presque, dont on admet qu'ils impliquent symétrie et égalité sont ceux que nous rangeons sous la rubrique « amitié » et « inimitié ».

Dans les types de société que les anthropologues sont amenés à étudier (où les liens de parenté de telle ou telle espèce se ramifient à travers la totalité de l'univers social de l'individu), cette opposition est souvent explicite. Ainsi l'opposition entre consanguinité et alliance, c'est-à-dire entre les relations fondées sur la filiation et celles fondées sur le mariage, reflètent-elles l'opposition entre asymétrie et symétrie. Le prototype, tant de l'amitié que de l'inimitié, est dès lors fourni par l'alliance : « Nous épousons nos ennemis. » Avec mon beau-frère, je suis *ou bien* ami-à-la-vie-à-la-mort, *ou bien* mortel ennemi. Sans doute advient-il parfois que l'alliance elle-même soit asymétrique — les « donneurs de femmes » et les « preneurs de femmes » formant dès lors des catégories distinctes. Mais c'est là une question technique, hors du champ de la présente discussion.

Pour en revenir à l'inimitié : alors que l'ami d'aujourd'hui peut devenir l'ennemi de demain et l'ami d'après-demain, il existe une autre opposition catégorielle fondamentale qui amalgame amis et ennemis, les « gens comme nous » et les autres, les « étrangers », lesquels sont des « gens pas comme nous ». On peut, à l'occasion, s'estimer en droit d'exterminer les étrangers, mais ceux qui sont étrangers l'un à l'autre ni ne se battent ni ne se marient entre eux. Parallèlement, lorsque nous nous disputons avec des amis en puissance, c'est-à-dire avec des gens dont nous reconnaissons qu'ils sont « comme nous », les deux côtés se conforment aux mêmes règles du jeu. En revanche, lors des guerres de conquête et d'extermination contre de complets étrangers, il n'y a pas de règles du jeu. De fait, au groupe adverse, on ne reconnaît même pas la qualité d'être humain.

Ces remarques sur les variations de la symétrie et de l'asymétrie, et sur la solidarité sociale, la subordination et l'hostilité, prendront tout leur sens à mesure que nous avancerons.

Coupant au plus court, je vais maintenant tenir pour démontré que le processus entier en vertu duquel nous segmentons et classifions communément les choses du monde

extérieur et reconnaissons leur appartenance à une entité d'espèce, découle de cette prise de conscience introspective : « je » se distingue de « mon corps ». Illusion cartésienne qui renvoie directement à la croyance universelle que « nous » (les « gens comme nous ») nous distinguons d'« eux » (les gens qui sont comme nous par leur forme, leur extérieur, mais non par leur essence, leur intérieur). Car la question humaine centrale, la question persistante, ce n'est pas seulement « Qui suis-je? », mais « Qui sommes-nous? ».

Nous sommes, nous, à l'évidence, des *hommes*. Mais dans quel sens sommes-nous des hommes? Où se situe la frontière entre hommes et non-hommes? Nous allons explorer certains aspects de ce courant particulier de l'Histoire des Idées.

Les conceptions de l'homme antérieures à la Renaissance

Toutes les sociétés humaines, grandes ou petites, élaborées ou simples, ont leur histoire traditionnelle. Vraies ou fausses, ou vraies seulement en partie et en partie fausses, toutes les histoires de ce genre font fonction de mythes d'origine, de protocoles de la vie humaine; elles expliquent à l'initié comme au nouveau venu, quels furent « nos » commencements et comment « nous » en sommes venus à être là où nous nous trouvons actuellement.

Les mytho-histoires de ce type fournissent au temps et à l'espace du vécu son arrière-plan cosmologique, mais, de plus, en parcourant le champ des oppositions, elles fondent en droit les règles et conventions complexes qui caractérisent « notre » manière bien particulière de faire les choses. Dans certains cas, toute une hiérarchisation discriminatoire est implicitement posée : on distingue « nous » des « autres », les amis des ennemis, les voisins connus des étrangers inconnus, les dieux des hommes, les hommes des animaux, les « vrais » animaux des monstres et ainsi de suite. La Bible chrétienne qui, partant d'un Jardin d'Éden purement imaginaire, aboutit à un Empire romain authentiquement historique en passant par une terre d'Égypte et une terre de Canaan fort confuses du point de vue géographique, offre le modèle d'une saga des origines que l'on rencontre dans toutes les parties du monde et chez toute sorte

de peuples. La distinction entre le plausible et le fantastique n'est pas clairement tracée. L'environnement topographique informe d'une manière probante le récit historique mais il n'est pas ordonné objectivement selon les critères de la géographie et de la zoologie empiriques.

Dans ce type de cosmologie, le concept de l'Homme n'émerge qu'indirectement. Ce « Nous », il faut bien l'imputer à des parents originels, à un premier père et une première mère qui, comme nous, étaient mortels, comme nous procréèrent des enfants, et, comme nous, différaient de tous les autres animaux et êtres vivants, réels ou imaginaires. Mais ce point de vue égocentrique et ethnocentrique engendre une conception extrêmement restrictive de ce qu'est l'Homme.

Quantités de langues humaines naturelles ne disposent pas d'autre terme pour *homme* que le nom tribal par lequel les gens en question se désignent eux-mêmes. C'est ainsi que l'ethnologue Raymond Firth a intitulé son ouvrage *Nous les Tikopia*, afin de souligner le fait que, pour les habitants de la minuscule île de Tikopia, en 1929, le mot Tikopia connotait non seulement « nous tous », mais « tous les habitants du monde connu ».

Mais cette position a pour corollaire que tout ce que nous ne sommes pas, eux, les autres, le sont. Il est caractéristique de la mytho-histoire traditionnelle que le monde réel du vécu se trouve environné de tous côtés par cet autre monde de l'imaginaire, peuplé de dieux surhumains d'une part et, de l'autre, de créatures sous-humaines, de monstres hors nature : hommes à tête de chien ou pourvus d'une queue, Amazones, cannibales, géants.

Avec l'avènement de la civilisation du livre et la dissociation finale des intérêts séculiers de ceux de la religion, le corpus mondial de la mytho-histoire a servi de carrière d'où l'on a extrait les matériaux d'un grand nombre de formes différentes de littérature spécialisée, et, singulièrement, ceux de la poésie et du théâtre. Mais les artistes et les hommes de théâtre ne furent pas les seuls à s'approprier les éléments fabuleux des traditions primitives ; les écrivains sérieux, pourvoyeurs érudits d'un savoir qui se voulait positif, firent de même. Les matériaux subsistants, en provenance de la Grèce et de la Rome classique, de la Chine médiévale, de l'Arabie et de

l'Europe de la Renaissance, offrent de nombreux exemples de ce processus.

Tant que des historiens, qui sont aussi des voyageurs, tels Hérodote et Plin l'Ancien, Chau Ju-Kwa et Ibn Batuta, frère Odéric et Marco Polo écrivent en qualité de témoins oculaires, les faits qu'ils rapportent sont, pour la plupart, parfaitement réels et véridiques. Mais dès qu'ils passent à l'ouï-dire, ils tombent immédiatement dans le fantastique pur, et la matière dont se nourrit leur imaginaire est puisée directement dans la mythologie. Ainsi Marco Polo affirme-t-il avec assurance que les îles Andaman sont habitées par des cannibales à tête de chien, tandis que les Amazones, dont il relate qu'elles vivent sur une île près de Socotra, resurgissent sous une forme identique dans le récit de Christophe Colomb sur son second voyage aux Antilles ; seulement il s'agit, en l'occurrence, des habitants de la Martinique.

Les cannibales à tête de chien étaient particulièrement en vogue. Le témoin oculaire d'une incursion mongole en Hongrie, au cours de l'année 1240, donne des détails sanglants sur leur dépravation à la fois sexuelle et alimentaire. Il semblerait qu'en Cappadoce, ils se soient même convertis au christianisme car, dans cette région, saint Christophe est souvent représenté avec une tête de chien. Mais le cas de Christophe Colomb est particulièrement instructif.

Les Grecs, les Arabes et les Chinois rassemblèrent un corpus d'informations très vaste et, dans l'ensemble, remarquablement exact sur la géographie et l'ethnographie du « monde connu ». Or, pour être considérable par son extension, ce « connu » n'était pas illimité. Restait toujours la possibilité qu'il y eût, au-delà des limites du connu, d'autres lieux peuplés des monstres hors nature de la légende. C'est pourquoi, à l'époque classique comme au Moyen Age, il n'y avait pas incompatibilité radicale entre une description basée sur l'observation scrupuleuse de la réalité empirique et la croyance persistante en un univers fabuleux, hanté de monstres pas de ce monde. Mais dès l'instant où l'on reconnut que les Européens avaient des espoirs raisonnables d'atteindre l'Orient fabuleux en cheminant vers l'Occident, les explorateurs purent espérer raisonnablement que, sous peu, ils auraient parachevé le relevé de la surface entière du globe. Ceci importe au plus haut point

pour mon propos, car le concept unitaire de l'Homme ne pouvait revêtir un sens pleinement probant que lorsqu'il devint possible d'admettre que ne subsistaient plus sur terre de recoins à ce jour inexplorés, non répertoriés, où survivaient encore des êtres semblables à l'homme, bien que participant d'une sous-humanité.

Entreprise de longue haleine. Jusqu'aujourd'hui erre dans l'Himalaya le yéti ou abominable homme des neiges... Encore en 1942, je recueillis moi-même, de la bouche d'un Anglais au demeurant sain d'esprit, l'assurance catégorique que, dans ces vallées inaccessibles, juste au-delà d'une certaine chaîne de montagnes à l'horizon, il avait, lui personnellement, rencontré des hommes caudés.

Cependant, il est clair que le développement d'une géographie systématique a suscité un climat défavorable aux survivances d'anomalies mythologiques. Non point, notons-le bien, que cela ait en rien entravé l'imagination humaine; l'univers du fabuleux s'est simplement déplacé dans l'espace extra-terrestre. La *science fiction* a repris le rôle d'incitation à l'imaginaire qui était celui de la mythologie traditionnelle.

Dans ce contexte, les réactions initiales des Européens à la réalité des habitants indigènes des Amériques sont du plus haut intérêt, car sous une forme originale mais très explicite, l'imaginaire s'est vu, à cette occasion, confronté à l'expérience vécue.

Il se trouve que l'on peut reconstituer dans le détail, documents à l'appui, la séquence des réactions personnelles de Christophe Colomb.

Il note tout d'abord que les Caraïbes sont des êtres humains ordinaires, et non des monstres; puis, mentionnant leur mansuétude et leur prodigalité, il fait immédiatement réflexion sur leur vulnérabilité, et combien il serait facile de les réduire en servitude. Mais en très peu de temps, l'imaginaire réaffirme ses droits, et voilà Christophe Colomb et ses compagnons qui se mettent à raconter des histoires sur d'autres îles encore non visitées, habitées par des hommes à queue, des cannibales et des Amazones.

Chez les Européens sédentaires, l'imagination régna en souveraine incontestée pendant plus d'un siècle. Les premières illustrations imprimées représentant les Indiens d'Amérique

insistent toutes de manière obsessionnelle sur les détails sanglants de leur soi-disant cannibalisme. D'ailleurs le terme même de « cannibale », tout comme le nom du Caliban de Shakespeare, dérive de Carribales, nom attribué par Colomb aux Indiens Caraïbes. En réalité, il est fort peu probable qu'aucun des Indiens avec qui Colomb entra directement en contact ait mangé de la chair humaine. Les illustrations étaient basées sur des faits de cannibalisme beaucoup plus tardifs, observés chez les populations côtières du Brésil.

L'association étroite, dans les esprits européens, entre l'état de sauvagerie et le cannibalisme mérite, au demeurant, une étude distincte. A l'époque où le capitaine Cook poursuivait ses voyages d'exploration dans le Pacifique, on reconnaissait que les habitants des îles nouvellement découvertes étaient des hommes, non des monstres, mais on voyait encore dans le cannibalisme l'indice d'une sorte d'infra-humanité. Aussi bien Cook fut-il grandement affligé et troublé d'apprendre que les Maori de Nouvelle-Zélande, envers qui il en était venu à éprouver respect et admiration, ne se faisaient pas scrupule de manger leurs ennemis vaincus!

Mais revenons au XVI^e siècle.

Dès les premiers contacts, les envahisseurs européens eurent tendance à traiter les populations nouvellement découvertes, tant en Afrique du Sud qu'aux Amériques, comme des humains moins qu'humains, doctrine avantageuse pour autant qu'elle faisait de ces gens des objets légitimes d'asservissement, d'exploitation et d'extermination. Les critères en fonction desquels fut définie cette « sous-humanité » méritent examen. Les trois captifs offerts en spectacle par l'aventurier anglais Sébastien Cabot, en 1502, sont, dit-on, vêtus de peaux de bêtes, ils mangent de la viande crue et parlent une langue inintelligible ». D'autres individus exhibés en France, en 1506, étaient « cendreaux de teint, noirs de cheveux, doués de parole mais sans religion aucune ». Ainsi les paramètres essentiels permettant de décider qu'une créature donnée appartient, ou non, à l'espèce humaine — qu'elle est une « personne comme nous » —, ces paramètres étaient à l'époque, et sont demeurés : l'apparence physique, l'intelligence telle qu'elle se manifeste dans l'usage de la parole, la religion.

Dans des opuscules distribués à l'université de Salamanque,

en 1550-1551, la question du statut, humain ou non humain, des Indiens d'Amérique est discutée officiellement dans toute sa généralité, mais non tranchée. S'efforçant, quant à lui, de justifier l'asservissement des Indiens, Juan Ginés de Sepúlveda prétend que ce sont eux les esclaves naturels mentionnés dans le livre I de la *Politique* d'Aristote. Le dominicain Bartolomé de Las Casas convient de la fragilité et de l'infériorité des Indiens d'Amérique, mais il maintient qu'à plus forte raison, on doit les considérer enfants de Dieu, et cela du fait même de leur défaut d'aptitude et de savoir-faire, lequel témoigne d'une sous-humanité d'une espèce différente.

Peu de temps après, l'infériorité intellectuelle intrinsèque des Indiens d'Amérique était proclamée par décret papal.

Montaigne

Le célèbre essai de Montaigne intitulé « Sur les Cannibales », écrit en 1579, adopte une position diamétralement opposée à l'un et l'autre de ces points de vue; il devait influencer d'une manière décisive sur toute l'histoire ultérieure de la pensée anthropologique. Les cannibales en question étaient des êtres bien réels et nullement imaginaires. Montaigne tenait ses renseignements d'un « homme simple et grossier » qu'il avait soigneusement interrogé, lequel avait vécu plus de six ans au sein de la colonie de Huguenots qui s'était implantée, vers 1540, non loin du site actuel de Rio de Janeiro. Si Montaigne se révèle un ethnographe méticuleux, son propos est plus philosophique que descriptif. Il affirme — c'est là sa théorie centrale — que les gens qu'il décrit sont barbares en ce seul sens que leurs coutumes diffèrent des nôtres. Mais *différent de ne signifie pas pire que*. Montaigne soutient, au contraire, que les procédures légales de l'Europe de son temps, en vertu desquelles « sous prétexte de piété et de religion... voisins et concitoyens étaient autorisés à déchirer par géènes un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux », que ces procédures mêmes constituaient une forme de sauvagerie bien

plus horrible que tout ce qu'il avait rapporté touchant les mœurs de la tribu brésilienne. Ailleurs il note :

... Comme de vray, il semble que nous n'avons d'autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, perfect et accomply usage de toutes choses. Ils [les Indiens du Brésil] sont sauvages, de mesme que nous appelons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produicts... Ces nations me semblent donc... estre encore fort voisines de leur naifveté originelle. Les loix naturelles leur commandent encores, fort peu abastardies par les nostres.

Voici, sous forme embryonnaire, le concept du Bon Sauvage, cette notion qui devait émerger, pleinement élaborée, deux siècles plus tard, chez les plus romantiques des imitateurs de Rousseau; et qui est restée extraordinairement vivace jusqu'à ce jour, dans certaines branches de l'anthropologie de tendance « radicale », de l'anthropologie « de gauche ».

L'idée que les horreurs de la civilisation marquent une déchéance par rapport à un âge d'or, à cet état de vertu native qui était celui de l'homme ancestral vivant au sein d'un paradis non profané, cette idée est une caractéristique presque universelle des mythes d'origine, l'épisode de l'expulsion d'Adam et Ève du Jardin d'Éden en offrant un exemple extrêmement typique. Mais Montaigne, dans son essai, apporte un élément nouveau lorsqu'il donne à entendre que ce paradis terrestre pourrait bien être un lieu réel, encore en existence. Les sauvages, dont on exalte la noblesse naturelle aux dépens de la nôtre, ne seraient pas des habitants imaginaires d'un autre monde, mais des gens, à n'en point douter, bien vivants au sujet desquels Montaigne aurait reçu des informations véridiques d'un témoin oculaire digne de foi.

Le concept de l'homme devait s'en trouver puissamment agrandi, tout au moins virtuellement, et il semble bien que ce soit en effet vers cette époque, dans cette Europe de la fin du XVI^e siècle, que quelques hommes réfléchis aient commencé, les premiers, à s'interroger sérieusement sur l'être moral de

l'humanité considérée dans sa totalité, ceci en regard de l'ancien concept plus étroit d'une nature morale qui « nous » serait propre, à « nous autres », les élus de Dieu, par opposition à ces « autres », les barbares, rien qu'à demi humains, monstres hors nature ou bêtes brutes.

Sauvages ou civilisés : une espèce ou plusieurs ?

Sans doute les idées grandioses de ce genre ne peuvent-elles jamais être tenues pour intrinsèquement neuves. Dans les divers traités d'Aristote portant sur la physiologie comparative et la classification des êtres vivants, il est systématiquement postulé que l'homme constitue une seule espèce. Sinon pour affirmer que les nains sont d'ordinaire dépourvus d'intelligence, l'auteur ne fait aucun commentaire sur les différences morphologiques entre types physiques. Mais on serait tenté d'imputer cette présomption d'unicité à de l'indifférence, car Aristote ne manifeste aucun intérêt envers les sauvages. Dans sa *Politique*, l'existence de l'État-cité va de soi. Les individus sans État sont réputés vagabonds sans lois. Il n'y a aucune discussion portant sur l'évolution du système de l'État-cité ou sur l'existence possible de formes viables de sociétés humaines qui ne se soient pas constituées en État. Au sein de l'État, de la *polis*, tous les habitants ont statut d'homme, au sens où ils ne sont pas des monstres, mais de leur qualité d'homme, on n'infère nullement qu'ils sont tous égaux entre eux. Bien au contraire, de même qu'il y a des esclaves naturels, il y a des hommes appelés par nature à commander.

Aristote et les Athéniens, ses contemporains, savaient fort bien que certains barbares différaient d'eux considérablement en apparence. Le détail des illustrations sur les peintures de vases et sur le métal travaillé atteste que les Grecs de cette époque connaissaient parfaitement bien les caractères physiques des nègres africains. De plus, les satyres sont souvent représentés sous des traits négroïdes, ce qui laisse à penser que les Grecs considéraient les nègres comme des êtres tant soit peu monstrueux. Rien toutefois n'indique qu'ils se soient vraiment souciés des problèmes de classification ethnique.

Mais dans l'Europe occidentale du XVI^e siècle, la situation était tout autre. Très soudainement, les dimensions du monde habité s'étaient puissamment élargies. Les explorations d'outre-mer et les établissements coloniaux avaient ouvert des perspectives de richesses fabuleuses; l'existence des barbares cessait d'aller de soi; il s'agissait de concilier leur image avec celle que l'homme ordinaire se faisait de la géographie universelle. Dans ce contexte, la toute neuve interrogation devenait au plus haut point pertinente : quelles sont, précisément, les limites de l'espèce humaine en tant qu'espèce ?

La polémique se développait sur deux fronts. Et en premier lieu, sur le front religieux. Si la plupart des gens instruits avaient tendance à croire que les Européens à peau blanche, richement vêtus — les gens à leur image — devaient appartenir à une espèce foncièrement différente de celle de ces sauvages noirs de peau et tout nus, décrits par les voyageurs-ethnographes, il y avait, dans la Genèse, cette affirmation gênante selon laquelle l'Humanité tout entière descendait des fils de Noé. Et quoi qu'aient pu dire ou penser en privé les savants du XVI^e, du XVII^e et du XVIII^e siècle, rares étaient ceux qui se hasardaient à proclamer publiquement des opinions en opposition directe avec les Saintes Écritures. La malédiction de Cham pouvait servir à justifier l'asservissement des nègres d'Afrique, mais cela n'en faisait pas les représentants d'une espèce intrinsèquement différente, et quant aux Indiens d'Amérique, ils n'étaient même pas noirs !

Le second front où se déployait la question participait de la controverse entre, d'une part, les philosophes qui tentaient d'appréhender l'être moral de l'homme sur le plan de l'idéalisme abstrait, et, de l'autre, les naturalistes-biologistes qui s'efforçaient de définir l'homme en tant qu'espèce zoologique. Les premiers avaient tendance à couler leurs arguments dans le moule d'une histoire sociale qui postulait que l'Homme, en son essence, est un, même si les sociétés humaines, elles, sont diverses; les seconds, soucieux de classification, étaient disposés à distinguer les variétés d'hommes de la même manière qu'ils avaient coutume de distinguer les variétés d'oiseaux, de plantes et d'insectes. Les préjugés populaires étaient favorables aux naturalistes plutôt qu'aux philosophes.

Durant le XVII^e siècle et longtemps après, les philosophes

humanistes qui partageaient les vues de Montaigne demeurèrent une infime minorité; aux yeux de l'homme ordinaire, le Caliban de Shakespeare, bête brute plutôt qu'être humain, resta le stéréotype des sauvages nouvellement découverts de l'Afrique et de l'Amérique.

De nos jours, dans le climat des années 1970, les hommes politiques comme les anthropologues universitaires trouvent commode d'écrire et de parler comme si l'unité psychique de l'humanité et son identité en tant qu'espèce allaient de soi. Les savants admettent comme dogme que tous les hommes en vie à ce jour sont membres d'une seule espèce biologique *homo sapiens sapiens*, et toutes les controverses quant à la signification ou la non-signification des variations raciales chez l'homme se déploient dans le cadre conceptuel construit en fonction de cette hypothèse préalable. Mais dans le passé, cette notion de l'identité de l'humanité en tant qu'espèce a été violemment contestée. Déjà en 1520, Paracelse avait formulé une version du *polygénisme*, doctrine concurrente selon laquelle l'homme n'est pas une espèce unique mais une série de races différentes, d'origine historique distincte, dotées d'attributs psychologiques foncièrement différents. Durant une période critique d'une vingtaine d'années se situant entre 1850 et 1870 environ, le polygénisme a dominé, en fait, la pensée des milieux scientifiques orthodoxes, en Europe comme en Amérique; et, malgré la réprobation qu'elles encourent actuellement, les théories de ce type trouvent encore une faveur certaine auprès des universitaires. Pour d'évidentes raisons, elles attirent plus particulièrement tous ceux qui, par politique ou par tempérament, éprouvent le besoin de justifier certaines institutions, telles que l'esclavage et la domination coloniale.

Inversement, les partisans les plus fervents du *monogénisme*, théorie selon laquelle tous les hommes sont membres d'une seule espèce, se sont retrouvés commis à défendre les doctrines politiques de l'égalité sociale. Cette tendance contemporaine à confondre la science et les passions est fâcheuse, car les questions scientifiques en cause sont infiniment plus compliquées que les polémistes doctrinaires de l'un et l'autre bord ne consentent à le reconnaître.

De fait, cette étroite imbrication des préjugés religieux et de l'obscurantisme scientifique s'observe tout au long de l'histoire

de cette controverse, et c'est là une constatation qui intéresse directement notre thèse générale.

Même lorsque les zoologues entreprirent de fonder leurs distinctions sur une classification non plus fantaisiste mais systématique, les critères permettant de distinguer l'homme du non-homme demeurèrent très incertains. Parmi les scientifiques bien-pensants, on en vint à modifier l'axiome biblique qui fait des espèces des entités immuables établies par Dieu lors de la Création, sous l'influence de la doctrine de la plénitude ou de la grande chaîne des êtres, doctrine selon laquelle Dieu, en tant qu'artiste créateur, aurait nécessairement créé toutes les créatures possibles dans tous les mondes possibles, et que celles que nous connaissons actuellement sur cette Terre ne sont qu'un infime échantillon de toutes celles qui peuplent l'univers. En ce qui concerne ce monde-ci, celui de notre expérience immédiate, toutes les espèces vivantes, y compris peut-être certaines aujourd'hui éteintes, peuvent être ordonnées en un continuum hiérarchique, du moindre au plus, l'Homme se situant au sommet, ainsi qu'il est dit dans la Genèse.

Or, si l'entière diversité du vivant est si grande, et si minime la différence entre telle espèce ainsi créée et telle autre, où se place la limite entre l'homme et le non-homme? Quelle sorte d'être occupe l'échelon immédiatement inférieur à l'homme véritable dans la chaîne hiérarchique?

En 1677, sir William Petty, savant et érudit anglais distingué, déclarait :

Pour ce qui est de l'homme lui-même, il semble qu'il y en ait plusieurs espèces, sans compter les géants et les Pygmées, ou cette sorte de tout petits hommes au si piètre parler, et qui se nourrissent principalement de poisson¹

Ce qui vaut bien sir John Mandeville, recherchant, au XIV^e siècle, les « diversités en matière de coutume et les formes diverses de l'homme et des bestes ». En 1708, un autre savant anglais, l'anatomiste sir William Tyson, fondant sa démonstration sur la dissection d'un orang-outang, fit une déclaration mémorable, à savoir que les Pygmées représentaient le « chaî-

1. W. PETTY, *Papers*, Londres : Éd. Landowne, 1927.

non manquant entre le singe et l'homme », assertion reprise par la suite, tant par Linné que par Rousseau.

L'anthropologie biblique

Les arguments de ce type qui confondent les « singes de l'espèce supérieure » avec les « hommes de l'espèce inférieure », n'étaient pas simplement des exercices toujours plus poussés de classification scientifique; ils participaient étroitement du débat dialectique en cours, qui s'était proposé initialement d'opérer la synthèse entre la doctrine théologique de la Chute et les faits de géographie humaine nouvellement mis à jour.

La découverte des Amériques et de l'Afrique du Sud avait coïncidé avec les débuts de la typographie en Europe et, durant tout le *xvi^e* siècle, l'expansion du champ des connaissances dans le domaine de la géographie et de l'ethnographie universelle alla de pair avec un puissant essor de l'instruction en général, laquelle devait inciter à son tour à l'étude renouvelée et intensive de la Bible dans les langues vernaculaires. Ce nouveau savoir posait de nombreux problèmes. Comment concilier les découvertes des explorateurs avec les dogmes de la Genèse en matière de temps et de géographie? Si la chronologie de la Bible est exacte, comment les Indiens d'Amérique sont-ils parvenus à s'établir là où ils sont dans le bref intervalle de temps écoulé depuis le Déluge? Comment, qui plus est, faire concorder l'histoire de l'Antiquité, telle qu'elle est attestée dans les documents subsistants, avec l'histoire de l'humanité d'inspiration divine, donc irrécusable, telle qu'elle s'incarne dans le Pentateuque?

La polémique autour de ces questions devait se poursuivre sur plusieurs siècles et les solutions avancées sont extrêmement diverses, mais elles impliquent toutes, en dernière analyse, que seuls peuvent être tenus pour hommes véritables, au sens pleinement humain du terme, les chrétiens européens civilisés, tout « homme » autre étant rangé, selon les cas, dans la catégorie des animaux infra-humains, des monstres, des hommes dégénérés, des âmes damnées ou des produits d'un acte créateur distinct.

C'est ainsi qu'écrivant en 1655, le calviniste français Isaac de

la Peyrère prêche son hérésie préadamite, selon laquelle il y aurait eu deux créations séparées. Seuls les Juifs descendraient d'Adam et seuls les Juifs auraient été contaminés par le péché originel en conséquence de la désobéissance d'Ève. Le Déluge aurait atteint uniquement le Proche-Orient. Le reste de l'humanité, y compris les Indiens d'Amérique, serait issu d'une souche bien distincte et antérieure, dont les membres seraient demeurés, par nature, égarés dans la sauvagerie des premiers âges, à la seule exception des chrétiens qui, ayant été rachetés par le Christ, appartiennent en puissance aux Élus du Seigneur.

On pourrait parvenir à des conclusions analogues par d'autres voies, mais ce type d'argument avait, entre autres, pour effet d'amalgamer les « gentils » non bibliques et les « sauvages » en une sorte de résidu historique des « premiers hommes ». Ainsi Vico se limite-t-il soigneusement à l'histoire des « gentils », catégorie qui inclut les Grecs et les Romains, et les Indiens d'Amérique, mais il se garde bien de remettre en question l'Ancien Testament; et dans son ethnographie des Indiens Iroquois, intitulée *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (Paris, 1724), le père jésuite Lafitau, qui écrit au début du *xviii^e* siècle, se consacre, pour l'essentiel, à mettre en parallèle les coutumes des Indiens d'Amérique et celles des Grecs et des Romains. Et voilà que la doctrine de la Chute se retrouvait sens dessus dessous; une théorie optimiste du progrès évolutionnaire commençait, presque subrepticement, à supplanter la doctrine pessimiste de la déchéance universelle, mais les bienfaits d'une telle évolution étaient réservés aux chrétiens européens à peau claire.

Le concept de l'Homme naturel

La logique de cette inversion mérite examen. La mythohistoire traditionnelle se bornait à opposer notre propre existence mortelle, confinée dans le Temps sur cette terre de misère, à la béatitude immortelle, intemporelle, au sein du Paradis. Ce monde et l'autre monde coexistent, mais les récits de mythohistoire ont nécessairement une structure linéaire, les épisodes survenant l'un après l'autre. Dans ces récits tels qu'ils nous sont connus, le Paradis hors du Temps est toujours au

commencement; et l'ici-bas, prisonnier du Temps, à la fin, encore que certaines versions, telle celle que nous propose le christianisme, comportent une vision d'un futur eschatologique où l'humanité, rachetée, se retrouvera de nouveau au commencement.

Dans un cadre conceptuel de ce type, les processus historiques apparaissent inévitablement comme des processus de déchéance par rapport à un Age d'Or. Mais on peut modifier cette représentation en y introduisant le concept de l'Homme Naturel, cet homme originel dépourvu des artifices corrupteurs de la civilisation et par là plus proche du Paradis que nous-mêmes.

Des versions de ce thème archaïque affleurent vers le milieu du XVIII^e siècle, dans les écrits philosophiques de Vico, de Rousseau et de lord Monbod, qui, tous, s'emploient à inverser la doctrine chrétienne orthodoxe de la rédemption cyclique. Au lieu d'une Chute hors de l'état de grâce, à laquelle succéderait un retour au Paradis, nous avons la notion d'une humanité qui se serait dégagée originellement d'un état de bestialité sous-humaine. L'élaboration du langage et la mise en œuvre des rapports sociaux seraient autant d'inventions humaines qui viendraient attester l'avènement d'une humanité véritable. En principe, la société ayant été inventée initialement par l'homme, c'est à l'homme qu'il incomberait de la parfaire; mais en pratique, sous l'influence de la civilisation, la noblesse native des premiers hommes se serait corrompue; le progrès se serait trouvé finalement vicié par ses excès mêmes, et l'humanité serait retombée dans une nouvelle barbarie.

Mais parce que ces théoriciens de la réalité sociale reconnaissent à la société une capacité de perfectionnement progressif, ils pensaient implicitement la culture comme surimposée à la nature. Ce qui devait les amener à postuler un état originel où un hypothétique homme naturel, créature préhumaine et quasi bovine, aurait vécu hors de toute société et privé de langage, dans la sauvagerie d'une sorte de Jardin d'Éden forestier.

La théorie sous-jacente, qui voit dans l'unité de l'homme un fait de nature et dans la diversité de l'homme en société un fait de culture, est vérité démontrée pour les marxistes orthodoxes, vérité également, mais plus nuancée, pour la plupart des anthropologues contemporains; elle est née, cette théorie, vers

la fin du XVII^e siècle et le début du XVIII^e, en réfutation dialectique de la formule par laquelle Hobbes (1650) dépeint l'homme, aux commencements, errant, tel Caïn, par les déserts sauvages du monde, aux prises avec « la crainte constante et le danger de mort violente », et menant une existence « solitaire, démunie, misérable, fruste et brève ».

Vico et Rousseau ont simplement repoussé d'un cran l'imagerie biblique, la situant dans un univers préadamite, un monde non rationnel de paix et d'innocence. L'état d'effroi continu que Hobbes impute à l'homme naturel *en dehors de la société* est, pour Vico, un trait caractéristique de l'homme naissant à la civilisation *au sein de la société*; et un trait qui, en fait, devait fournir le mécanisme générateur d'une part très considérable de la culture humaine.

Mais voici que cette piètre opinion qu'affiche Hobbes sur l'homme naturel en tant qu'individu, nous la retrouvons avec une inflexion légèrement différente chez John Locke (1690) qui souligne que non seulement l'homme en dehors de la société est un être amoral, mais que la distinction entre comportement moral et comportement amoral est elle-même tributaire des conventions sociales.

A l'appui de sa théorie de la relativité morale, Locke cite toute une ribambelle de comptes rendus ethnographiques qui sont autant de récits d'horreurs fabriqués de toutes pièces, du genre :

Chez les Mingréliens, une population qui professe la religion chrétienne, c'est chose courante que d'enterrer, sans scrupule aucun, les enfants vivants. Il y a des endroits où les gens mangent leurs propres enfants. Les Caraïbes avaient coutume de châtrer leurs enfants afin de les engraisser pour les manger¹...

Pour Locke, la Grande Chaîne des Êtres est plus une question de variété de comportements éthiques que de diversité d'espèces biologiques, mais où Locke aurait désiré se situer est parfaitement clair. C'est sa propre culture qui fournit le modèle de la respectabilité morale; les autres, les amoraux,

1. JOHN LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding* [Essai sur l'entendement humain], livre I, chapitre III

sont dépeints sous les traits de monstrueux cannibales qui dévorent leurs propres enfants. L'éthique sous-jacente est celle de la mythologie traditionnelle, et nous voici revenus à notre point de départ.

La preuve ainsi faite que la doctrine en vogue du relativisme culturel, empruntée à Locke par les générations ultérieures, véhicule la présomption traditionnelle d'une équivalence terme à terme des oppositions « nous/autres » et « humains/monstres », cette preuve devrait nous inciter à la prudence, mais le dilemme est plus complexe encore.

A partir de 1650 et, pour une part, sous l'influence de Hobbes, nombre d'auteurs entreprirent, chacun à sa manière, de transformer la thèse biblique qui fait de la civilisation le reflet de la déchéance de cet état initial de Grâce, en un postulat selon lequel la condition observable de l'homme en société a été surimposée par les contraintes sociales et les conditionnements culturels, à un état pré-humain d'animalité en lequel l'« homme » aurait vécu, brute solitaire privée de toute humanité native. Mais lorsqu'on force ainsi dans ses retranchements la doctrine lockienne d'une absence de toute idée morale innée, cet animal purement imaginaire qu'est l'« homme naturel » devient une créature au plus haut point malléable, se prêtant aux manipulations politiques de tout genre.

Selon qui vous êtes, l'idée vous sourira ou bien elle vous fera horreur. Gramsci, affirmant dans sa lecture de Marx « qu'il n'existe pas de nature humaine abstraite, fixe et immuable; ... que la nature humaine est la totalité des relations sociales historiquement déterminées¹ », s'inscrit dans la lignée de la pensée lockienne; et il en va de même d'une prophétie, bien antérieure, de Rousseau, prophétie clairvoyante mais combien révoltante, selon laquelle, en raison de l'avarice individuelle, il sera nécessaire de « contraindre les hommes à être libres ».

Réfléchissons brièvement à ce paradoxe. Il surgit parce que le concept de l'unité de l'homme est pris dans deux acceptions foncièrement différentes. Dans un cas, l'unité s'entend comme *équivalence*. Tous les individus humains sont, d'un certain

1. A. GRAMSCI, *The Modern Prince and Other Writings* [anthologie], New York, 1957.

point de vue, à égalité, mais chacun est néanmoins conçu indépendamment de chaque autre. Dans le second cas, on identifie l'unité à la *solidarité sociale*; idéalement, le réseau des relations sociales couvre l'ensemble de l'humanité... « Tous les hommes sont frères. »

Ces deux versions de l'unité de l'Homme poursuivent à la limite des objectifs diamétralement opposés : individualisme dans le premier cas; solidarité socialiste dans le second. Les théories populistes de démocratie politique, qui prétendent que le principe « Un homme, un vote » peut susciter des formes cohérentes d'organisation sociale, éludent la question. En réalité ce type de démagogie tient pour démontré qu'il n'y a pas lieu de distinguer les sociétés de la foule des individus. Or, ce n'est pas ainsi que sont les choses.

Toutes les sociétés humaines existantes, telles qu'elles s'offrent actuellement à l'observation, qu'elles soient grandes ou petites, complexes ou simples, admettent un ordre hiérarchique. La division du travail se traduit toujours par une différenciation des statuts, comme aussi des rôles fonctionnels. Sans doute l'ethnographie nous offre-t-elle quelques exemples (mais très rares) de systèmes de valeur où l'inégalité statutaire encourt une réprobation morale, mais ces cas sont exceptionnels et sans doute représentent-ils toujours une phase de mutation de la société. Dans la grande majorité des cas, l'inégalité hiérarchique va de soi, comme partie intégrante de l'ordre naturel des choses. Et cela n'a rien de surprenant, car, sans hiérarchie, il ne saurait y avoir de légitimité, et sans légitimité, il ne saurait y avoir d'ordre social durable.

Dans une société où les notions égalitaires sont prises au sérieux, chaque individu considère que le charisme moral émanant en dernière analyse du divin s'incarne directement et individuellement en sa personne. Mes actes sont leur propre justification. Je ne reconnais aucune autorité morale hors mon propre moi existentiel. Il n'y a aucune délégation de légitimité à autrui. Le pouvoir est, dès lors, un mal en soi et les relations sociales qui forment la trame de la société sont constamment menacées de désagrégation.

C'est pourquoi toutes les doctrines égalitaires sont foncièrement millénaristes, révolutionnaires et transitoires. N'en

Polchard

déplaît au président Mao, la notion de « révolution permanente » est une contradiction dans les termes.

Nous ne savons pas grand-chose sur l'histoire universelle de ces idées et sur leur développement dialectique, mais nous en savons beaucoup sur ce qui s'est passé durant les derniers quatre mille ans, dans les principaux foyers de civilisation du globe. Nous savons qu'en général les lettrés devinrent les agents bureaucratiques de l'ordre politique établi, et qu'ils ne doutaient pas une seconde que l'ordre hiérarchique participât de l'ordre naturel des choses. Ainsi l'apparition périodique de savants-philosophes qui prêchent l'unité et l'égalité de l'espèce humaine est-elle en soi une sorte de paradoxe.

Un paradoxe qu'on a coutume de résoudre en recourant à un concept très imprécis (mais implicitement très restreint) de l'Homme.

Il est de fait que les philosophes en question ne se sont jamais montrés disposés, quant à eux, à renoncer à la position privilégiée d'où ils prêchaient, en tout confort, leurs doctrines d'émancipation! Le concept de la liberté politique, tel que nous le connaissons, est né au IV^e siècle av. J.-C., à Athènes, où deux tiers au moins de la population avaient un statut servile. Rousseau l'égalitaire fut, sa vie durant, le jouet abondamment choyé d'aristocrates originaux. Thomas Jefferson, dont l'éloquence sur le thème de l'égalité naturelle est citée à tout bout de champ en cette année du bicentenaire, n'en demeura pas moins un propriétaire d'esclaves jusqu'à sa mort. Dans tous ces exemples historiques — et c'est là où je veux en venir — les idées égalitaires véhiculaient implicitement l'exigence d'un amendement à la proposition selon laquelle « Tous les hommes sont égaux », à savoir que « sont égaux, tous les hommes (qui sont des gens comme nous) ». L'égalité ne s'étend pas aux esclaves naturels ou à ceux qu'en vertu de leurs limitations intellectuelles intrinsèques, on peut tenir pour infantiles.

Les révolutionnaires du XVIII^e siècle ont forgé d'admirables slogans sur le « gouvernement du peuple, pour le peuple »; « pas de taxation sans représentation », « un homme, un vote » et autres, mais à la suite de certaines désastreuses expériences préalables, ils se résignèrent rapidement à un compromis : seuls les actuels détenteurs de biens auraient qualité pour voter. Sans doute les choses sont-elles différentes maintenant;

mais on pourrait aussi bien soutenir que la démocratie a cessé d'être une forme viable d'organisation politique!

Avant le XVIII^e siècle, les Européens semblent avoir résolu ces dilemmes sans trop de difficultés. Durant les premières années de l'expansion coloniale espagnole et portugaise, les chrétiens militants eurent à démêler des imbroglios moraux quelque peu épineux, certes, mais qui ne devaient pas se révéler insurmontables... L'Église médiévale avait promulgué des règles strictes quant à l'iniquité, pour des chrétiens, de réduire en servitude d'autres chrétiens, mais on dérogea à cette règle lorsqu'il s'agit d'asservir des Noirs africains. Dans leurs colonies d'outre-mer, les Portugais et les Espagnols s'employèrent énergiquement à convertir au christianisme la population indigène, reconnaissant par là même que ces indigènes étaient des « hommes »..., mais des hommes de seconde classe seulement. Dès le milieu du XV^e siècle, les Portugais, aux termes d'un traité politique plus général avec le roi du Congo, étaient bel et bien parvenus à ordonner un évêque noir africain, mais la hiérarchie officielle manifesta une forte désapprobation. Et le XX^e siècle était largement entamé quand un autre Noir devint évêque. Depuis 1450, on enseignait couramment aux chrétiens de race noire juste ce qu'il faut de théologie pour en faire des curés de paroisse, mais ils n'étaient pas admis dans les ordres religieux, tels les jésuites ou les dominicains. Lorsque les chrétiens de Goa se plaignirent de cette discrimination, on leur dit d'organiser leur propre congrégation, et ils y réussirent fort bien. Mais on les tenait toujours pour « autres », une race à part.

Pourtant, il semblerait que, dans la dernière moitié du XVIII^e siècle, le courant de pensée qui a donné naissance à la rhétorique idéaliste des révolutionnaires français et américains ait commencé à contaminer l'Église elle-même. Les frontières de la catégorie Humanité s'estompent. Aux environs de 1765, l'Église catholique renverse soudain sa politique antérieure et commence, en théorie sinon en stricte pratique, à traiter tous les catholiques comme les membres d'une même espèce, quelle que soit la couleur de leur peau ou leur allégeance culturelle. Pourquoi ce changement, pourquoi à ce moment-là?

Manifestement, cette question ne comporte pas de réponse simple; toujours est-il que, jusqu'au XVIII^e siècle, les philo-

sophes portés aux spéculations morales de cet ordre n'avaient pas eu à se soucier des conséquences pratiques de leurs thèses. Qui que fussent ces Mingréliens assassins de petits enfants, une chose était certaine : ils vivaient au loin ! On pouvait les invoquer à titre d'exemple, mais ils ne posaient aucun problème quant aux relations sociales et politiques.

Mais à mesure que s'intensifièrent les échanges et communications sous l'impulsion du capitalisme industriel et de l'impérialisme européen, la nécessité se fit plus pressante de résoudre le paradoxe : « Si tous les hommes sont égaux, mais que le terme Homme ne s'applique qu'aux "gens comme nous", alors où donc situer ces "autres" ? » A cette question, nous sommes nombreux à n'avoir pas encore trouvé de réponse, mais sous quelle forme se posait-elle au XVIII^e siècle ?

Tout d'abord, il nous faut tenir compte du fait qu'en matière d'anthropologie, les savants-philosophes du XVIII^e siècle ne disposaient que d'un mélange non spécifique de biologie et de sociologie. La plupart de ceux qui disputaient de la diversité humaine parlaient des dissemblances d'ordre physique entre individus, bien qu'ils confondissent souvent les caractères innés, telle la couleur de la peau, avec l'acquis culturel, tel le mode d'habillement. Mais d'autres auteurs, ou peut-être les mêmes dans d'autres contextes, s'interrogeaient sur les différences institutionnelles, les divers aspects du droit, les systèmes de gouvernement, les rapports de propriété et les formes de la famille. La distinction entre ces deux manières radicalement différentes d'appréhender ce même objet, l'homme, étant à ce point obscurcie, on en vint à concevoir la diversité de l'humain comme une série de types génériques vaguement définis en tant que « peuples », « races », « nations », « tribus » (et, plus récemment, en tant que « cultures », « groupes linguistiques », « communautés dialectales », « formations sociales »).

Parmi les paramètres en fonction desquels l'une quelconque de ces unités se distinguait d'une autre, figuraient la couleur de la peau, la stature, le style vestimentaire, la moralité, l'intelligence, la langue, la religion, la localisation géographique et le mode de subsistance, mais il y avait clairement présomption d'une concordance quelconque entre les divers types de critères : physique, culturel, linguistique, régional, institutionnel, économique. C'est ainsi que Linné voit dans l'Européen et

l'Africain deux variétés d'*homo sapiens*. L'Européen a pour traits distinctifs d'être « clair de teint, de tempérament sanguin et nerveux ; couvert de vêtements serrés ; gouverné par des lois », alors que l'Africain est « noir de teint, de tempérament flegmatique, sans tonus ; le corps oint de graisse ; gouverné par ses passions ».

Rétrospectivement, une telle classification nous paraît absurde ; pourtant, elle est parfaitement cohérente du point de vue zoologique. Un manuel moderne d'ornithologie à l'usage des amateurs distinguera les diverses espèces de pinsons non seulement à leur couleur, leurs dimensions et autres attributs physiques, mais aussi selon leurs caractéristiques psychologiques, telles que la timidité ou l'agressivité, ou encore leur comportement nidificateur, leurs habitudes alimentaires, leur sociabilité, leurs variations saisonnières et régionales, et ainsi de suite. Et si les distinctions de cet ordre peuvent s'appliquer aux oiseaux, pourquoi pas aux hommes ?

De nos jours, la réponse conventionnelle à cette question est que l'homme détient la culture, alors que l'oiseau en est dépourvu. Réponse en tout point insatisfaisante. Au niveau empirique, on ne peut pas distinguer la culture et la nature de cette manière. Au demeurant, le concept de culture à l'usage des ethnologues ne s'est dégagé que progressivement au cours du XIX^e siècle. La définition qu'en propose Tylor ne date que de 1871.

Mais laissons de côté Tylor et revenons à Linné. Je suggère que Linné, en tant que naturaliste classificateur, a mieux résolu le problème d'ordonner les diverses variétés de l'espèce humaine en fonction de leurs relations mutuelles, que ne l'ont fait les philosophes idéalistes, tels que Rousseau et Jefferson. Pour Linné, les variétés d'hommes sont comparables aux races de chiens. Différentes en apparence, différentes de par leur comportement manifeste, mais indifféremment égales entre elles quant à leurs qualités morales. Je préfère de beaucoup ce point de vue à la doctrine égalitariste qui déclare tous les hommes égaux, mais seulement à condition qu'ils acceptent mes valeurs morales... Malheureusement, c'est cette dernière doctrine qui informe toute la pensée politique actuelle, celle non seulement des gens de droite ou de gauche, mais aussi bien

la vôtre, à vous tous, ici dans cette salle, qui prétendez vous situer quelque part au centre.

Je vais m'en tenir là. De même que j'ai commencé sans introduction en bonne et due forme, de même terminerai-je sans conclusion véritable. Mais laissez-moi revenir brièvement à Foucault. Si vous lisez son livre, vous verrez que ce qu'il a en tête lorsqu'il forge sa phrase sur l'homme, cette « ... invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine... », c'est quelque chose comme ce qui suit.

L'homme, ce concept unitaire de portée universelle postulé dans les formules telles qu'« Anthropologie, science de l'homme », est en réalité un sous-produit de la tentative post-cartésienne d'objectiver tout en ce monde, de concevoir les relations humaines comme des marchandises, et toutes choses comme relevant du quantifiable et du prévisible, et gouvernées par des règles de causalité simples. La nécessité de disposer d'un concept « homme » ne se fit sentir que lorsqu'on en vint à envisager l'élaboration objective d'une « science de l'homme » comme possible, souhaitable et réalisable. Dans ce contexte, Foucault soutient que si l'économie, la sociologie, la démographie et autres sciences sociales mathématisées sont, malgré leurs limitations, des « sciences » au sens convenu du terme, il y a lieu de voir dans la psychanalyse, l'ethnologie et la linguistique des « contre-sciences » pour autant qu'elles incitent à la dissolution de l'homme en tant qu'entité objective. Car si ces dernières disciplines, en réitérant la démonstration de la diversité du possible humain, ont constamment contribué à étendre le domaine du « nous » aux dépens de l'« autre », dans le même temps elles ont fini par faire de l'« homme » dans sa généralité une notion imprécise au point de perdre quasiment toute signification. Peut-être une génération à venir décèlera-t-elle ce qui fut le paralogisme désastreux de notre temps : ayant découvert, grâce aux méthodes scientifiques, que l'homme en tant qu'espèce zoologique est effectivement un, nous nous sommes évertués, par la coercition et la propagande politique, à imposer à l'homme en tant qu'être culturel, personne morale, un sens unitaire analogue, contradictoire à l'essence même de notre humaine nature.

Ou, pour formuler les choses en d'autres termes : plutôt que

d'apprendre à mettre en œuvre l'égalité sociale, notre problème proprement humain n'est-il pas d'apprendre à tolérer la diversité sociale et culturelle? Mais c'est là un point de vue libéral extrêmement vieux jeu.