

ANTHROPOLOGIE

- ▶ POURQUOI UNE ANTHROPOLOGIE ?
- ▶ QUELLES SONT LES FRONTIÈRES DE L'HUMAIN ?
- ▶ QU'EST-CE QUE L'ETHNOCENTRISME ?
- ▶ QUELLES SONT LES FINS DE L'ANTHROPOLOGIE SCIENTIFIQUE ?
- ▶ UNITÉ OU DIVERSITÉ DU GENRE HUMAIN ?

Lorsque Pic de la Mirandole (1463-1494) élabore son Discours sur la dignité de l'homme (1486), sait-il qu'il ouvre l'ère d'une nouvelle configuration du savoir concernant les humains ? En détournant la notion biblique de « créature » par l'affirmation selon laquelle la spécificité de l'être humain est d'être « créateur de lui-même » (plastique), ouvert sur une infinité de possibles, il encourage les philosophes à mieux le comprendre et donc aussi à se comprendre eux-mêmes. Depuis lors, ce n'est plus à partir d'une croyance que les philosophes jugent l'humain. Ils veulent savoir ce que ce dernier peut entreprendre, comme individu et comme espèce ou collectivité, alors que la théologie de la créature s'était perdue dans des apories telles que : pourquoi différencier des créatures toutes égales aux yeux de Dieu ? Vouer les monstres au diable ? Qui sont les Noirs rencontrés durant les Découvertes ? Et les Incas ? La Controverse de Valladolid (1550), qui permit de sauver quelques humains du massacre perpétré par les européens, ne répondit pas non plus à ces questions.

POURQUOI UNE ANTHROPOLOGIE ?

À quelle condition, alors, répondre à l'épreuve de la diversité humaine ? Par un discours tenu sous l'égide de la raison. Il faut élaborer une science, une anthropo-logie – termes repris du grec : *anthropos*, l'humain ; *Logos*, le discours sur [...]. Détournant un vieux terme qui désignait jusque-là, à propos des *Écritures*, la description des choses divines avec des mots humains, cette « science », déployée par les philosophes, dès le XVII^e siècle, et surtout sous les Lumières européennes, aussi diverses soient-elles (Lumières, *Aufklärung*, *Enlightenment*, *Iluminismo*,...), prend la forme d'un discours général sur l'humain, ancré dans le concept de nature humaine.

Cette anthropologie philosophique se déploie selon deux axes :

1. Elle vise à interroger la « nature » de l'homme, tant du point de vue anatomique, moral, que psychologique. Elle construit un couple central et antinomique : animal vs humain, ou nature vs culture, l'animal relevant de la nature et l'humain de la culture. Et entre les deux extrêmes, elle loge les « sauvages » (nommés d'après le latin *sylvestris*, donc ceux qui vivent dans la forêt), qu'elle ne reconnaît pas pleinement dans leur humanité, sinon, au mieux, à en faire des « enfants de l'humanité » à soumettre à une « élévation » à la rationalité. On lui doit tout de même de nombreux travaux positifs d'anatomie et de physiologie, ainsi que de nombreux récits de voyage.
2. Elle s'interroge non moins sur les peuples, mais en n'envisageant pas une pluralité de cultures, puisque seule celle de l'homme européen, réputée universelle, sert de référence, nommée « la » culture. Néanmoins, selon les cas, certains invoquent l'anthropologie, à la suite de John Locke, afin de célébrer la diversité de l'humanité et de réfuter l'idée d'un consentement universel à certaines vérités immuables parce que « divines » ; et d'autres l'invoquent, à la suite de René Descartes, afin d'instaurer les droits d'une nature humaine une et universelle.

QUELLES SONT LES FRONTIÈRES DE L'HUMAIN ?

Par quelque biais que ce soit, dans ce champ laïcisé, une question est à résoudre : où commence et où finit l'humain ? Le débat porte non seulement sur les frontières physiques envisageables avec les autres règnes, mais aussi sur les manières de les fixer, et sur les points de diffraction (cerveau, outil, main ?), d'autant qu'elles doivent

permettre de maintenir une supériorité des humains sur les animaux, mais aussi, selon un racisme latent, entre les humains. La partition grecque entre dieux, humains et animaux pouvait être reprise, mais elle se contentait du critère de la parole (silence/ *logos*/cri). On devait surtout concevoir le concept d'« homme » que le Moyen Âge n'isolait pas sauf pour désigner celui qui rend hommage (l'homme-lige). Cela ne facilitait pas la réponse à la question : « qu'est-ce que l'homme ? » (reprise et formalisée par l'*Aufklärer* Immanuel Kant sous la forme : *Was ist der Mensch ?*).

C'est surtout la tâche que les Lumières s'assignent qui amplifie les travaux sur ces questions. Elles déploient une théorie de l'humain et des sociétés humaines dans une philosophie (moderne) de l'homme moderne, si limitée ou bornée qu'elle soit, désormais, à nos yeux. Les animaux y tombent sous une péjoration : l'homme (excluant souvent la femme !) est esprit, l'animal est instinct : l'homme est sensible, l'animal machine, etc. Pour autant, le débat est vif. Locke et Jean-Jacques Rousseau, hors des Lumières, Denis Diderot en elles, n'acceptent pas cette discrimination, car elle empêche de concevoir des devoirs des humains à l'égard des animaux. Englobant les thèses de Charles Darwin, la biologie et l'éthologie modernes imposent aussi d'autres vues.

QU'EST-CE QUE L'ETHNOCENTRISME ?

Les philosophes ne cernent pas immédiatement ces bornes. Beaucoup ne comprennent pas qu'ils sont enfermés dans un ethnocentrisme ravageur – dont on comprend plus tard qu'il est partagé par toutes les cultures, la plupart des peuples considérant que l'humanité cesse à leurs frontières ethniques ou linguistiques – en ce qui concerne les rapports entre les humains. Par ethnocentrisme, il convient d'entendre un mode selon lequel une culture se rapporte à soi en refusant d'accorder aux autres cultures un statut humain. Ce terme technique est élaboré par le sociologue américain William G. Sumner (1906) « pour cette vue des choses selon laquelle notre propre groupe est le centre de toutes choses, tous les autres groupes étant mesurés et évalués par rapport à lui... Chaque groupe pense que ses propres coutumes sont les seules bonnes... ». À ce propos, en 1987, Claude Lévi-Strauss ajoute : « L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles, morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. « Habitudes de sauvages », « cela n'est pas de chez nous »,... autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères » (*Race et histoire*).

L'anthropologie philosophique, travaillée par les Lumières européennes, malgré son rôle émancipateur, militant et révolutionnaire (par rapport à la théologie), déploie une revendication parfois ambiguë : la supériorité blanche, européenne et logocentrée, en même temps que l'abolitionnisme. Elle reste fort dramatiquement impactée par le rejet des autres : « barbares », « sauvages », « primitifs », quand elle n'a pas légitimé certains racismes et quelques ethnocides, selon le terme forgé par l'ethnologue Georges Condominas, en 1958, pour désigner « toute entreprise ou action conduisant à la destruction de la culture d'un groupe, à l'éradication de son ethnicité ou identité ethnique ». Les colonisations en font foi.

QUELLES SONT LES FINS DE L'ANTHROPOLOGIE SCIENTIFIQUE ?

Néanmoins paradoxalement, les colonisations ont aussi transporté hors d'Europe de nombreux chercheurs, parfois choqués par les aventures coloniales, au point de songer à rectifier fermement l'anthropologie philosophique.

Aussi, à la charnière des XIX^e et XX^e siècles, par refonte de l'anthropologie philosophique, est née une anthropologie *culturelle* ou ethnologie (du grec *ethnos*, culture), science humaine qui tente de rompre avec les présupposés colonialistes et/ou humanistes européens – combat interne incessant – et confère à la culture, conçue cette fois comme ordre symbolique, une autre teneur. À partir d'enquêtes (voyages, monographies des ethnographes), l'ethnologue (Edward Tylor [1832-1917], Franz Boas [1858-1942], Marcel Mauss [1872-1950], etc.) déduit les propriétés de cet ordre : organiser les humains, ainsi que leur rapport à la nature, en les rassemblant et les dissociant simultanément (rapports de parenté, hommes/femmes, maris/femmes, liens d'alliance et de mésalliance, prohibition de l'inceste, langues et cultures différentes, manières de table,...), imposant entre eux l'échange permanent. La culture est l'ordre de la loi qui dissocie et relie et fait l'objet d'histoires multiples et différentielles.

Suite à ces travaux, la diversité humaine commence à être reconnue, l'ethnocentrisme est combattu. Les vieilles catégories, confinant au racisme, sont rejetées du champ scientifique. Mais est-ce seulement en vue d'acquérir un savoir supplémentaire au profit de l'encyclopédie du savoir, ou pour se donner les moyens d'affronter ces épreuves ? Assez rapidement, dans ce contexte, des ethnologies inversées (africaines, asiatiques, les ex-colonisés explorant la vie du colonisateur) se constituent, puis, plus récemment, des *Cultural Studies* (Études culturelles), selon les termes de Richard Hoggarth, en 1964, à vocation transdisciplinaires et critique, portant sur les cultures devenues minoritaires, colonisées, contestataires,...

UNITÉ OU DIVERSITÉ DU GENRE HUMAIN ?

Les débats ne sont pas taris, ils reviennent sur des questions philosophiques. Entre le concept d'une humanité une par la nature humaine et le concept d'une humanité plurielle, que choisir ? Une trop grande célébration du divers (à partir de signes visibles : mœurs, coutumes) dissoudrait tout projet d'unité possible, mais la persistance d'une humanité pensée à partir d'un modèle prolonge le rejet de l'autre hors de l'humanité. Trop souvent on se contente du dilemme : ou la simple proclamation humaniste de l'égalité naturelle entre les humains (nature humaine) et la fraternité (principe) ; ou le constat de la diversité (fait d'observation) et l'évidence sensible (il y a du divers) maintenus ! Force et faiblesse de ces déclarations : elles traitent le divers et l'unité (cultures, langues, mœurs) comme des entités, alors que ce sont des relatifs. Peut-on réconcilier ces pôles antagonistes ? Faut-il nier le divers pour poser l'unité ou imposer l'idée de divers au prix de réfuter la possibilité d'une unité ? Encore pourrait-on traiter le divers comme un point de départ (anthropologique) et l'unité comme un point d'arrivée (projet) ! Ce qui revient à faire l'essai d'interpréter la diversité des cultures en fonction d'une nouvelle idée de l'unité du genre humain, sans lui faire injustice.

CHRISTIAN RUBY



1. *ANTHROPOLOGIE DU POINT
DE VUE PRAGMATIQUE, 1798*

IMMANUEL KANT

CE QU'EST L'HUMAIN, OU CE QU'IL FAIT ?

ENJEUX

Lorsqu'il rédige son *Anthropologie* (Paris, Vrin Poche, 2011), Immanuel Kant synthétise l'essentiel de « quelque trente ans » d'enseignement portant sur la psychologie empirique de l'homme. Si ce cours patiemment élaboré tranche avec le reste de l'œuvre kantienne par sa clarté d'expression et son vocabulaire chatoyant adapté à un auditoire hétérogène, les questions, qui en animent la rédaction, demeurent précises et précieuses pour notre époque.

Comment l'Homme – objet d'étude électif pour l'anthropologie philosophique – doit-il être conçu pour faire droit à l'unité d'une part et à la spécificité d'autre part de son espèce ? Peut-on rendre compte des différences individuelles et collectives sans renoncer à l'unité du genre humain ? Au plan de la singularité humaine, on peut se demander ce qui distingue l'homme des autres « vivants qui habitent la terre » (p. 262) ? À l'inverse, s'il n'y a qu'une seule humanité, quelle extension lui donner pour qu'elle apparaisse sinon comme un tout homogène du moins comme un ensemble physiologiquement et moralement pertinent ? Qu'est-ce qui fonde en outre son unité : la nature, le destin, la civilisation, le progrès, la technique, la morale, la finitude, le sentiment de la liberté... ? Et que faire des différences individuelles et des projets concurrents dans ce contexte ?

Remarquons d'abord que la figure dominante au Moyen Âge, la créature engendrée par Dieu, avait le mérite de placer ces créatures sur un même pied d'égalité, certes, mais toutes pécheresses... Purgé de ces atours théologiques, l'homme moderne n'en est pas moins conçu comme une nature, un être doté d'un propre, et qui est en prise avec la Nature, qui découvre ses lois, agit en son sein et juge des fins qu'elle se donne. Une nature humaine, donc, qui pense, désire et évalue le monde auquel elle a affaire. On comprend que l'unité du genre humain repose sur cette commune dotation des hommes en termes de facultés naturelles – en l'espèce l'entendement, la sensibilité et l'imagination, etc. – même si chacun, selon sa culture et le milieu dans lequel il vit, en fait un usage particulier.

Si de nos jours la référence à une nature humaine a déserté les manuels d'anthropologie, le problème de Kant de garantir l'unité du genre humain par delà les différences individuelles de caractère, de sexe, de race, de désir, de mode de vie, etc. reste particulièrement prégnant.

L'AUTEUR

La vie d'Immanuel Kant (Königsberg 1724-1804), *Aufklärer* allemand, participant au mouvement général qui mue la langue allemande en langue de culture (face à l'hégémonie française), fut étonnamment monotone et austère. Pourtant, celui qui vécut inlassablement dans sa ville natale de Königsberg et modifia seulement deux fois dans sa vie l'heure de sa promenade quotidienne (suite à la lecture de l'*Emile* de Rousseau et à l'annonce de la Révolution française) est un des philosophes les plus lus, commentés, critiqués et célébrés aujourd'hui. Il fut le premier philosophe, encore savant et chercheur, à dispenser un enseignement régulier à l'Université. Auteur d'une quarantaine d'ouvrages dans des domaines aussi variés que la métaphysique, la morale, l'esthétique, le droit, il fait droit à une philosophie critique, bientôt muée en criticisme, qui examine les fondements rationnels de nos connaissances (*Critique de la raison pure*, 1781), afin de faire place à la vie morale (*Critique de la raison pratique*, 1788) et de relier la connaissance et la liberté dans les jugements esthétiques et téléologiques (*Critique de la faculté de juger*, 1790).

**SIGNIFICATION
DE L'ŒUVRE**

Dernier ouvrage publié de son vivant, l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* présente une synthèse de cours dispensés pendant « quelque trente ans » et paraît en 1798. Il s'intéresse aux dimensions psychologique, sociale et politique de la vie humaine. En quel sens l'anthropologie kantienne requiert-elle le qualificatif de « *pragmatique* » (du grec *pragma*, « l'action », « la pratique ») ? C'est d'abord négativement, contre une approche strictement « physiologique » ou matérialiste mécaniste de l'homme, à l'encontre d'une observation qui se contenterait d'examiner les conditions naturelles de l'existence humaine (sa race, son sexe, etc.) sans chercher à comprendre ce qu'il en *fait*. Au demeurant, ce pan de recherche fait aussi l'objet d'un autre cours, celui de *Géographie physique*. Kant y examine les conditions physiques de la vie humaine, observant « ce que la nature a donné à l'homme ». Si elle est justement pragmatique, c'est que, positivement, l'*Anthropologie* s'enquiert de ce que *l'homme fait de sa nature*, de ce qu'il « peut et doit faire de lui-même, en tant qu'être de libre activité » (p. 15), de *l'usage* qu'il peut avoir du monde, des *progrès* qu'il peut accomplir dans la *culture* grâce à *l'éducation* laïcisée. En un mot, de sa destination. Elle étudie ce que l'homme *fait* en pratique et en contexte de sa liberté. Quels caractères, quelles cultures, quels projets se forge-t-il dans des circonstances concrètes, stimulant le ou au contraire faisant obstacle au développement de ses facultés naturelles ?

Cet homme-là est donc moins perçu comme un produit de la nature, que comme un producteur de relations, que ce soit sur le plan de la connaissance ou de la vie en communauté. Certes, les différences constatables, de « races » ou de « peuples » (nationalité), peuvent ainsi être sources de discorde (guerres, révoltes) ou servir de critère de distinction et de hiérarchisation entre les individus, les ethnies ou les peuples (racisme, esclavage), mais elles peuvent tout aussi bien tenir lieu de terreau et de ferment rationnel à un projet de concorde pérenne

qui dépasserait ces prétendus antagonismes de la nature (p. 262), thème que Kant développe dans un opuscule, *Vers la paix perpétuelle* (1795), à l'encontre de la conception ethnoculturelle des peuples développée par son contemporain Johann Gottfried von Herder (1744-1803), dans *Une nouvelle philosophie de l'histoire* (1774).

Encore faut-il préalablement apprécier les modes de vie respectifs des « citoyens du monde », ces hommes d'ores et déjà « entrés dans le jeu » politique, dans « le grand monde » (p. 16). Un effort d'observation et d'analyse est donc nécessaire afin de saisir l'usage concret que l'homme accomplit de sa nature pensante, désirante et évaluante. Loin de se contenter d'une pure spéculation sur la nature générale de l'homme, cette *Anthropologie* se veut une invite au voyage et à la découverte de la culture inscrite dans les particularismes locaux, grâce à l'étude de soi-même (selon l'inspiration de Jean-Jacques Rousseau), à la fréquentation de ses concitoyens, aux voyages, à l'histoire, aux biographies, au théâtre et aux romans – ambition qui met l'accent sur une pluralité culturelle en réaction, finalement, contre l'hégémonie culturelle française des Lumières qui se prend pour seule universelle. Kant veut comprendre comment vivent les hommes en chaque lieu de la Terre, étude globale sans quoi la connaissance de l'homme resterait enfermée « dans de très étroites limites » (p. 17).

RÉSUMÉ DE L'ŒUVRE

L'ouvrage est divisé en deux grandes parties, précédées d'une courte préface. La première partie, *Didactique anthropologique*, examine l'usage individuel que chaque homme – où qu'il vive – fait de ses facultés. Ses facultés sont au nombre de trois : facultés *de connaître (I)*, *d'éprouver du plaisir et du déplaisir (II)* et *de désirer (III)* ? Condition de la réflexion de l'homme sur lui-même, la conscience de soi c'est-à-dire le fait de « posséder le Je dans sa représentation », est présentée dès l'introduction du premier Livre comme un privilège de l'homme qui « l'élève infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre » (p. 127). Même si tous les hommes ne font pas usage de la même manière et avec la même habileté de ces facultés, chaque homme peut revendiquer sa part d'humanité dès lors qu'il se sent agir lorsqu'il agit. Le problème est de garantir une extension maximale au genre humain – n'oublier personne sur le bord de la route du progrès, de la civilisation – afin de légitimer l'idée d'une identité humaine spécifique. La seconde partie, *Caractéristique anthropologique*, soucieuse quant à elle de la « manière de connaître l'homme intérieur à partir de l'homme extérieur », considère les caractères nationaux, raciaux et sexuels qui traversent le genre humain. La perspective étant ici orientée vers une saisie globale ou collective de l'homme – et non plus individuelle.