

**NOTE SUR ANTHROPOLOGIE ET HISTOIRE AU SIECLE DES LUMIERES
DE MICHELE DUCHET¹**

**LA QUESTION DE L'ALTERITE DANS LES RESAUX D'INFORMATIONS
ACCESSIBLES AUX PHILOSOPHES DES LUMIERES**

Antoine de Labriolle (Montpellier III)

« C'est en effet à travers leurs représentations de l'homme sauvage que, pour une part, les sociétés humaines ont défini leur rapport à autrui. Ce n'est, en effet, pas en lui même que l'homme sauvage concerne les sociétés historiques »

Jacques le Goff, *Pour un autre Moyen Age*

Dans cet ouvrage classique, Michèle Duchet étudie les productions intellectuelles des philosophes qui ont tenté de mettre en place une science de l'homme, nullement distinguée jusqu'au siècle des Lumières des autres savoirs en sciences humaines. Voltaire, Buffon, Rousseau, Diderot et Helvétius ont tous, d'une manière ou d'une autre, écrit sur la nature de l'homme, l'évolution des sociétés humaines, le rapport homme civilisé/homme sauvage et, enfin, sur les rapports entre européens et non européens.

Pris dans leur ensemble, les écrits de ces philosophes et l'ouvrage de M. Duchet nous invitent à réfléchir sur le concept d'altérité. Penser l'autre ou le caractère de ce qui est autre en regard des discours produit par les philosophes du XVIIIe siècle, c'est bien là l'objet d'une bonne partie de ce livre. Les philosophes étudiés ne font pas d'anthropologie à proprement parler, car ils ne possèdent pas encore les moyens matériels et cognitifs de l'observation ethnologique moderne (par exemple : le concept d'observation participante ou participative) et sont incapables d'imaginer un autre temps que le temps de la science historique qu'ils connaissent et d'autres archives que les productions écrites. L'écriture marque pour eux le seuil initial de l'historicité d'une communauté. Bien que ces penseurs ne soient pas des anthropologues au sens modernes, M. Duchet montre dans son livre qu'il existe pourtant bien « une anthropologie des Lumières », spécifique, donc, à cette période ; et si l'anthropologie des Lumières, plus réflexive que scientifique, n'est pas directement basée sur l'observation, elle dispose néanmoins d'outils pour nourrir sa réflexion. Notre propos ici sera de passer en revue ces différents outils, exposés à travers le second chapitre du livre², et d'y chercher des éléments discursifs sur la compréhension de l'altérité au siècle des Lumières. Nous tenterons ainsi de dégager les éléments de la représentation de l'autre dans l'information accessible aux philosophes du XVIIIe siècle.

¹ M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1971, rééd. 1995, 611 pages.

² *Ibid.*, chapitre II, consacré à l'information accessible aux philosophes pour l'étude des mondes extra européens: « *L'information : de la littérature de voyages aux mémoires d'administrations.* ».

Il est tout d'abord nécessaire de préciser une donnée importante : les contacts entre européens et non européens ont longtemps été biaisés. Les philosophes ont bien pu s'appuyer sur des récits de voyages mais les journaux d'expéditions ne sont écrits, jusqu'à tard dans le siècle, que par des marins, des militaires ou des hommes de religion. La rencontre entre monde européen et extra européen a tout d'abord répondu à des motifs commerciaux, militaires (de conquêtes) et religieux (mission d'évangélisation des peuples extra européens). Les participants à ces expéditions sont en quelque sorte les premiers médiateurs entre le penseur européen et l'homme « sauvage ». Il faudra en effet attendre assez longtemps pour trouver sur les bateaux d'expéditions des naturalistes.

Les grandes découvertes terminées, on commence à recenser, dans certaines aires, les tribus, les langues parlées et les coutumes ; on se met à établir des classifications et on rédige même des grammaires un peu plus tard dans le siècle. C'est ainsi que l'observation des peuples se met progressivement en place. Mais comme le montre M. Duchet, les hommes du XVIIIe siècle ne sont pas encore des ethnographes, dans le sens où ils ne renoncent pas à leurs préjugés, à leurs habitudes et à leur civilisation. Conséquence : le discours sur « l'autre », « l'homme exotique », est fondamentalement dirigé par cette *production* et cette *lecture* européenocentrée³. Dans le couple d'acteurs qui président à notre propos, les rôles sont clairement distribués. L'européen est vu comme *sujet* et l'homme non européen comme *objet*. Dans les informations accessibles aux philosophes pour « penser l'autre », l'homme sauvage est partout semblable par le statut qu'on lui a donné, cependant qu'il se distingue en même temps en regard des observations recueillies sur différents continents.

Dans le chapitre sur *l'information* qui nous occupe, l'auteur fait en quelque sorte le point sur le savoir concernant les peuples dits sauvages au temps des Lumières en se basant sur les catalogues des bibliothèques des philosophes et l'étude des réseaux d'information(s). La recherche porte sur le savoir accessible aux philosophes ainsi que sur l'inscription de ce savoir dans un réseau d'images valorisées ou dépréciées, généralement créatrices de mythe.

M. Duchet montre d'abord que les philosophes n'ont finalement que très peu recours aux *récits de voyages*. Ces derniers tiennent matériellement peu de place dans les bibliothèques et ce premier constat permet de relativiser l'idée selon laquelle les philosophes auraient créé une image de l'homme sauvage à partir des dits récits. L'authenticité de ceux-ci est même souvent mise en doute et on suspecte souvent les auteurs de faire dans le romanesque, ou de cacher des motifs plus profonds... « A beau mentir qui vient de loin », des motifs politiques (un tel serait vendu au roi d'Espagne) ou religieux (un autre serait un moine défroqué) rendent caduque pour la plupart des philosophes la valeur scientifique des observations rassemblées dans ces récits. Dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, c'est même un véritable appareil critique des récits de voyages qui se met en place avec *l'Histoire générale des voyages* de l'abbé Prévost (1746-1759) sur lequel nous reviendrons plus loin.

Les philosophes sont donc conscients du peu de fiabilité de ce type de source pour l'étude de l'homme extra-européen. Rousseau va jusqu'à parler de « préjugé d'état » à propos des observations rassemblées dans ces récits de voyages qui, en fin de compte, ne seraient donc pas prégnants dans la formation de la pensée de l'altérité chez les grands penseurs du XVIIIe siècle. M. Duchet montre également que les encyclopédistes partageaient avec les théologiens la notion péjorative d'état sauvage. L'état sauvage est considéré par la plupart comme un écart par rapport à la norme et non pas comme un état antérieur de vertu, même s'il subsiste une équivoque chez Rousseau. L'Etat sauvage ne signifie pas la conformité avec la nature mais

³ En posant ce constat, Michel Duchet dénonce par ailleurs la tradition historique qui a postulé pendant très longtemps un certain « continuisme » dans l'histoire de l'humanité et des idées. Par exemple, considérer les observations des géographes de l'antiquité comme les prémices de l'anthropologie. Duchet s'inscrit en cela dans le même geste de pensée que Michel Foucault (cf. *Les mots et les choses, L'archéologie du savoir*).

l'état dans lequel les européens auraient pu demeurer s'ils s'étaient laisser conduire par la nature humaine uniquement. René Hubert, dans *Les sciences sociales dans l'encyclopédie*, va plus loin en considérant que les descriptions de l'homme primitif tirées des récits de voyages prouvent que les philosophes n'adhéraient pas à la théorie du bon sauvage « malgré l'usage polémique qu'il en ont fait à l'occasion »⁴.

La deuxième source d'information est constituée par les récits de jésuites en mission d'évangélisation, récits appelés *Lettres édifiantes*. Le statut de ces lettres au siècle des Lumières est quelque peu paradoxale. Prévues aux récits de voyages, la critique ne les a pourtant pas épargnées à leur tour tout au long du siècle. D'une part les philosophes sont familiers de ce genre de source, ayant presque tous été les élèves des soldats de Jésus⁵ (certaines Lettres sont même nommément citées dans leurs œuvres) ; d'autre part, le rôle des jésuites dans le nouveau monde suscite de plus en plus de réserves⁶ et l'on doute de leurs qualités d'observation. La critique de Voltaire est sans appel: « toute statue est pour eux le diable, toute assemblée est un sabbat, toute figure symbolique est un talisman, tout brahmane est un sorcier »⁷. Face à « l'autre », l'Eglise et le jésuite en mission ont en effet une position singulière. Il s'agit pour eux de tenter de concilier les réalités exotiques et les enseignements universels de l'Écriture. La mission est très claire : réintégrer « ces enfants perdus de la Chrétienté dans le grand corps des croyants réunis en son sein ». Remarquons que les jésuites restèrent parfois longtemps dans un pays et au contact d'une culture, apprenant souvent la langue des locaux et rédigeant des grammaires. Le contact avec l'autre, s'il répond à des motifs religieux, est l'un des motifs les plus profonds qu'il puisse y avoir entre l'homme européen et non européen au XVIIIe siècle. Cela explique certainement que les jésuites gardèrent tant de lecteurs jusqu'à la fin du siècle, y compris parmi leurs adversaires⁸. De plus, sur les modèles véhiculés par des missionnaires (notamment les conversions menées par les jésuites au Paraguay), la figure d'un « sauvage » sensible à la persuasion se propage et provoque des conséquences politiques à long terme sur la vision du monde non européen.

La troisième source des philosophes est le travail des *naturalistes*. Selon l'auteur, c'est avec eux que naît véritablement l'anthropologie. « Compagnons de toutes les expéditions, envoyés en mission dans les différentes colonies, ils ont patiemment rassemblé les matériaux d'une nouvelle science de l'homme »⁹. Au delà de l'apport scientifique, M. Duchet montre que les observations recueillies par les naturalistes, parce que publiées dans un cadre scientifique, bénéficient d'une audience de plus en plus large et sont progressivement considérées comme des références au fur et à mesure que le siècle avance. C'est le cas des travaux de Commerson sur les habitants de Madagascar que l'Abbé Raynal utilisera pour son *Histoire des Deux Indes*. Quoiqu'il en soit, l'apport des naturalistes est peut-être à nuancer en tant qu'ils interviennent presque toujours sur des terrains déjà colonisés ou en passe de le devenir. De plus, si certains valorisent la sociabilité du « sauvage », on montre aussi le « hideux tableaux » de leurs vices et de leurs désordres. L'altérité se construit aussi ici de manière très radicale. A lire Buffon, le sauvage est moralement et physiquement dégénéré. La société des mondes extra européens est en général perçue par les naturalistes comme « malade » et le concept de civilisation oriente et influence en profondeur toutes les réflexions et les observations de « l'autre » sans exception aucune. Nous pouvons dire que l'Europe,

⁴ René Hubert, *Les sciences sociales dans l'encyclopédie*, Slatkine, 1970. Cité par Claude Blanckaert, p. 577.

⁵ M. Duchet, *op. cit.*, p. 76.

⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁷ Voltaire, article « Almanach » [in] *Questions sur l'Encyclopédie*, cité par M. Duchet, *op. cit.*, 14.

⁸ M. Duchet, *op. cit.*, p. 78.

⁹ *Ibid.*, p. 114.

dominante, est le point de référence et que ce continent structure de manière absolument autonome les différences entre civilisations. Si Rousseau voit dans les sociétés européennes une aliénation de la condition naturelle de l'homme, les naturalistes semblent pencher vers une classification hiérarchique des espèces humaines. Peut-être ce fait est-il aussi à considérer dans le cadre d'une philosophie sensualiste propre à l'époque.

La quatrième source est celle des *mémoires des administrateurs des colonies*. Certains philosophes ont eu des contacts avec ce genre de personnages, notamment Diderot qui, afin de nourrir son *Histoire des deux Indes*, s'est entretenu avec l'Abbé Raynal. Les philosophes tiraient donc des administrateurs nombre d'informations et en retour, certains administrateurs rédigeaient des articles pour les encyclopédistes. Duchet montre que, dans les mémoires des administrateurs, la civilisation des nations sauvages s'impose comme la « notion clé » pour comprendre les politiques d'assimilation décidées et appliquées au sein même des colonies. « Civiliser ou coloniser, c'est tout un » comme l'écrit Michèle Duchet. L'altérité est donc ici davantage un obstacle à l'assimilation. L'œuvre de civilisation des sauvages semble vouloir maintenir une distance ferme entre les maîtres européens et les sujets objets, souvent esclaves ou destinés à travailler dans les colonies. L'altérité semble ainsi se construire dans la seconde moitié du XVIIIe siècle autour d'une inquiétude: la crise du monde colonial. A la baisse du rendement des plantations, aspect économique, il faut ajouter les révoltes des esclaves, la faiblesse numérique de la population blanche des Antilles, l'organisation des bandes marronnes qui vont se réfugier dans les centres des Iles. Selon Duchet, ce contexte participe d'un « état de conscience collectif »¹⁰, et les philosophes en sont aussi les relais, malgré le recul qu'il leur est arrivé de montrer à l'égard de certains comportements coloniaux.

Enfin, cinquième et dernière source qui marque cette époque est *l'Histoire générale des voyages* de l'abbé Prévost qui paraît entre 1746 et 1759. Il s'agit là d'une référence aussi cruciale que monumentale. L'auteur puise dans diverses sources (lettres édifiantes, mémoires des missions, journaux littéraires, mémoires de l'Académie des sciences) la matière de cette énorme compilation. De manière ordonnée, il se fait critique des sources et les confronte. Il compile également de nombreux récits de voyage, fait assez nouveau à l'époque pour être remarqué. Prévost cherche à constituer « un système complet d'histoire et de géographie moderne, qui représentera l'état actuel de toutes les nations ». Son œuvre va connaître un succès retentissant, au point de devenir, selon Duchet, le déclencheur du goût pour les récits de voyages au XVIIIe siècle. D'autre part, « Prévost inaugure en France la critique des relations de voyages et, en réduisant la part de l'anecdotique et du merveilleux, il met l'accent sur leur valeur documentaire ». Texte critique sur les récits de voyages et sur les documents relatifs aux mondes extra européens, il dresse du même coup une sorte de chronique de la colonisation (révoltes, destruction des indiens, esclavage, etc.).

En conclusion, nous pouvons dire que Michèle Duchet, à travers ce chapitre, nous montre qu'il n'y a pas de perspective proprement ethnologique dans les ouvrages d'information des philosophes. Leurs écrits ne sont pas directement anthropologiques ou ethnologiques. C'est ce point qui permet de comprendre que l'anthropologie des Lumières est avant tout réflexive. Il n'existe pas, par exemple, de monographies de peuples ou de tribus. Le cadre du discours est toujours historique (analogies peuples antiquité/peuples sauvages) ou géographique – ce qui ne signifie pas que toutes les observations ethnologiques ou tous les détails anthropologiques soient totalement absents de leurs productions. On remarquera que l'information est toujours très dispersée et qu'elle sert le plus souvent les visées colonialistes ou religieuses des européens. Notons également que l'altérité qui ressort à ces analyses se construit sur la supériorité

¹⁰ *Ibid.*, p. 146

« évidente » de l'homme européen. On observe ainsi un racisme latent qui trouve dans l'idée de progrès chère au Lumières son meilleur alibi. Ce racisme est producteur d'altérité ou plutôt, d'un certain type d'altérité qui s'accommode donc de l'ignorance et du mépris avéré des peuples étudiés. Précisons enfin l'importance de la critique des sources à disposition menée de façon soutenue tout au long de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Tout cela confirme que les réseaux d'information y sont en effet pour beaucoup dans le développement de la réflexion philosophique sur l'altérité extra-européenne propre au siècle des Lumières.

Annexe – biographie de l'auteur

Michèle Duchet (1925-2001) est ancienne élève de l'Ecole Normale Supérieure de Sèvres. Agrégée de lettres, elle a été professeur à Oran, puis assistante et maître de conférences à la Sorbonne. Nommée ensuite professeur à l'Ecole Normale Supérieure de Fontenay/ Saint Cloud, elle a dirigé l'équipe de recherche sur *Le monde des relations de voyages* (associée au C.N.R.S.) de 1980 à 1990. Ses travaux portent principalement sur l'anthropologie, sa méthode et son savoir. Elle a mené des recherches sur les relations entre savoir historique et savoir anthropologique et sur la formation de l'anthropologie en tant que discipline scientifique. Elle a aussi travaillé sur le rôle des langues dans les relations de voyages au XVI^e, XVII^e, et XVIII^e siècles. Influencée par la pensée de Michel Foucault, qui pointait l'existence d'une *epistémè*¹¹ propre à l'âge classique, elle a montré le déplacement du discours « historique » et philosophique des Lumières vers un autre savoir, l'anthropologie, née du refus de la *non histoire comme mode d'existence de groupes humains*¹². A partir de l'étude des peuples que l'on considérait comme non historiques (à cause d'une histoire non écrite), se sont dessinées à l'extrême fin du XVIII^e siècle les limites du discours « historique » lui-même. Ces limites et ces refus auraient donné naissance à de nouvelles sciences spécifiques : l'ethnographie, l'ethnologie et l'anthropologie.

D'autre part, Michèle Duchet s'est battue pour que l'on reconnaisse le statut « historique » des sociétés primitives, afin de mieux les comprendre et les approcher : « reconnaître l'historicité du monde dit sauvage, c'est pour nous la seule façon de la reconnaître pleinement comme nôtre, même s'il faut pour cela repenser ce qu'on appelle Histoire »¹³. *Histoire et anthropologie au siècle des Lumières* est paru une première fois en 1971 aux éditions François Maspero. Cet ouvrage, considéré aujourd'hui comme un classique de l'anthropologie historique a suscité un vif débat à sa sortie. Il a été réédité en 1977 chez Flammarion et en 1995 chez Albin Michel avec une postface de l'anthropologue Claude Blankaert.

¹¹ Comprendre « le cadre de pensée propre à une époque, le sol de son savoir, le champ de ses conceptions. ». Cf. F. Evrard, *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1995, p. 29.

¹² Cf. *Le partage des savoirs : discours historique et discours anthropologique*, Paris, La découverte, 1984, p. 19.

¹³ M. Duchet « Les sociétés dites « sans histoires » devant l'Histoire [in] *Pour Léon Poliakov. Le racisme. Mythes et sciences*, Bruxelles, éd. Complexe, 1981. Cité par Claude Blankaert, « postface », p. 586.