DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

DROIXHE D., GOSSIAUX Pol-P., eds., "L'homme des lumières et de la découverte de l'autre" in *Etudes sur le XVIII* siècle, Volume horssérie 3, Editions de l'Université de Bruxelles, 1985.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Les illustrations de cet ouvrage n'ont pu être reproduites afin de se conformer à la législation belge en vigueur.

L'œuvre a été publiée par les Editions de l'Université de Bruxelles http://www.editions-universite-bruxelles.be/

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site http://digitheque.ulb.ac.be/

UNIVERSITE LIBRE DE BRUXELLES

Études sur le XVIII siècle

Volume hors série 3

L'HOMME DES LUMIERES ET LA DECOUVERTE DE L'AUTRE

Edité par D. Droixhe et Pol-P. Gossiaux

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

UNIVERSITE LIBRE DE BRUXELLES

Études sur le XVIIIe siècle

Volume hors série 3

L'HOMME DES LUMIERES ET LA DECOUVERTE DE L'AUTRE

Edité par D. Droixhe et Pol-P. Gossiaux

GROUPE D'ÉTUDES DU XVIII SIÈCLE

Directeur: R. Mortier Secrétaire: H. Hasquin

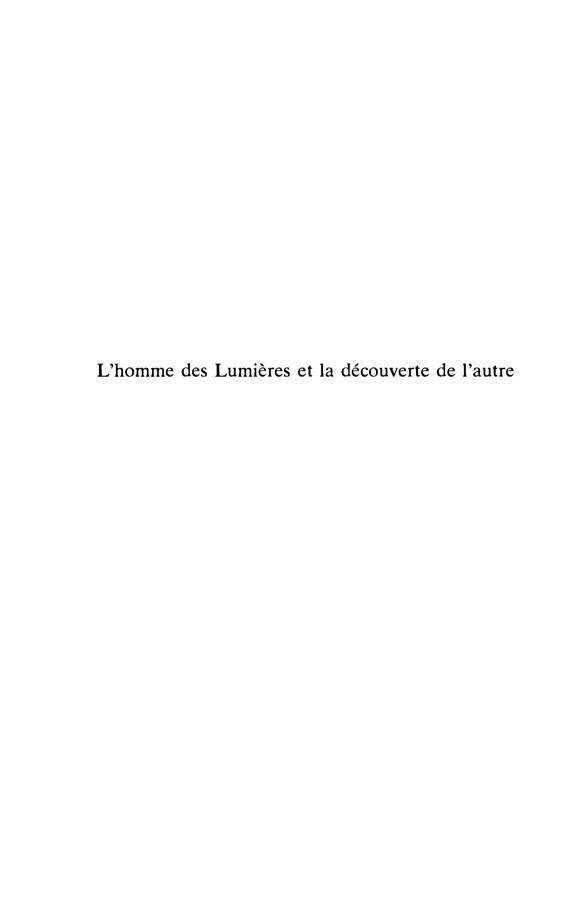
Pour tous renseignements, écrire à M. Hasquin

Faculté de Philosophie et Lettres Université Libre de Bruxelles

50, av. F.D. Roosevelt — 1050 Bruxelles

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

Avenue Paul Héger 26 1050 BRUXELLES



UNIVERSITE LIBRE DE BRUXELLES

Études sur le XVIIIe siècle

Volume hors série 3

L'HOMME DES LUMIERES ET LA DECOUVERTE DE L'AUTRE

Edité par D. Droixhe et Pol-P. Gossiaux

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

I.S.B.N. 2-8004-0891-X D/1985/0171/34 © 1985 by Editions de l'Université de Bruxelles Avenue Paul Héger 26 1050 Bruxelles (Belgique)

Imprimé en Belgique

Avant-propos

Daniel DROIXHE et Pol-P. GOSSIAUX

Le VI^c Congrès International des Lumières organisé par le *Groupe d'Etude du XVIII^c siècle*, qui s'est tenu à l'Université de Bruxelles du 24 au 31 juillet 1983, avait réservé à l'anthropologie et à l'ethnographie une place que justifiait, à elle seule, l'importance des enjeux et des choix engagés par le Savoir des Lumières sur l'homme. Une section entière du Congrès, la troisième, était ainsi consacrée à «l'Européen et la découverte de l'autre» tandis qu'une Table Ronde réalisée par l'association *Homo Classicus* était dévolue à «L'épistémologie de l'anthropologie au XVIII^c siècle». Près de 40 communications furent ainsi entendues.

Le choix que les *Etudes sur le XVIII siècle* proposent ici de ces communications entend offrir un éventail des orientations de recherche les plus significatives et des territoires nouveaux qui furent alors explorés. C'est dire que certains exposés sans doute marquants, proposés au colloque, mais dont les thèmes étaient déjà bien exploités ailleurs ne seront pas repris ici. L'on cherchera toutefois dans cet avant-propos, à donner une idée de l'intérêt et du foisonnement de l'ensemble des questions abordées au Congrès, notamment lorsqu'elles touchent à des problèmes discutés dans ce volume.

L'une des impressions que finirent par imposer la plupart des communications est celle du caractère empirique de la réflexion des Lumières sur l'homme et la nature aléatoire ou provisoire des modèles auxquels elle semblait se référer.

L'on rappellera donc que l'anthropologie des Lumières s'élabore dans une sorte de vide épistémologique, celui laissé par l'effondrement des grandes métaphysiques classiques, notamment du cartésianisme. L'anthropologie cartésienne s'était en effet heurtée à d'insurmontables apories. Non seulement ce qu'elle tenait pour l'essence de l'homme, l'union de l'étendue et de la pensée, de l'intemporel et de la durée demeurait à la fois incompréhensible et impensable, mais lorsqu'elle avait cherché à assigner la spécificité de l'homme face à l'animal, elle n'avait eu d'autre recours que le critère de l'institutionnalité du langage soit son appartenance à l'ordre de la contingence. La pensée humaine ne pouvait dès lors s'inscrire elle-même que dans la durée et ses aléas: elle pouvait être autre, ou n'être pas. Corollaire qui, énoncé comme tel, renvoyait l'épistémê cartésienne à des antinomies désormais patentes.

Sans doute, certains philosophes du XVIII^s siècle se réfèrent encore à l'anthropologie cartésienne lorsqu'ils magnifient les privilèges que confèrent à l'homme la pensée et l'usage de la parole. Mais ces déclamations relèvent désormais de mythologies, non de savoirs: elles entrent dans une rhétorique de l'exorcisme, celle que suscite notamment la peur de l'animal. C'est d'ailleurs au sein de l'Histoire Naturelle (voir Buffon et son école), là où la recherche ne cesse de révéler les affinités de l'homme et de l'animal, que cette rhétorique se manifeste avec le plus de violence.

En fait, de 1650 à 1730 une autre anthropologie, opposée à celle de Descartes, s'était constituée sur les concepts de la durée et de l'histoire. Avec le recul, on est en droit d'y déceler l'origine de l'anthropologie culturelle moderne. Elle reposait sur un refus simple: celui d'une différence d'essence, postulée jusqu'alors, entre l'homme et l'animal. C'est dire qu'elle se référait aussi bien à la tradition des sceptiques du XVI siècle (Montaigne) qu'à l'ontologie matérialiste des Libertins de la génération suivante. L'ordre des différences qui, en dépit de tout, sépare l'homme de l'animal ne pouvait être compris dans ce système que comme celui d'un écart, d'un ajout à la nature animale de l'homme — soit l'ensemble de ces pratiques, de ces rites et de ces institutions qui fondent le régime de la culture.

Dès lors, la spéculation se porte sur le contenu du fait culturel, son essence, sa raison profonde. C'est au sein du discours des jurisconsultes du Droit Naturel (Grotius, Pufendorf), des politologues (Hobbes, Locke) et des philosophes (Spinoza, Bayle, Vico) que les premiers concepts trouvent une formulation cohérente. Le fait culturel y est réduit à l'assomption d'un ensemble limité de Règles, destinées à assurer la subsistance et la survie de l'espèce — Règles par essence arbitraires puisque inexistantes dans la nature et par ailleurs totalement irrévocables. Défini de cette façon, comme un ordre nouveau coupé de la nature, quoique motivé par elle, et d'une nature qui est donnée comme insuffisante voire mauvaise, le concept de culture ne pouvait que mener au désarroi et au vertige: l'homme semblait exclu des plans de la nature et le régime qu'il s'était construit était au sens strict, celui de l'aliénation. Tout un courant de pensée qui culmine dans l'œuvre de

Rousseau s'élève avec désespoir contre ce constat dont il entend conjurer l'évidence.

D'ailleurs, les scénarios du passage de la nature à la culture énoncés par cette anthropologie en termes purement logiques, semblaient réellement impensables. L'acte culturel y était donné comme le corollaire de décisions rationnelles: le contrat social avait été décidé par l'homme pour mettre fin à l'état de guerre qu'impliquait le régime de la liberté naturelle (Hobbes), le langage s'était constitué «arbitrairement» pour favoriser les échanges nécessités par la formation des sociétés (Simon), les lois sur la propriété avaient été prises pour autoriser la juste circulation des richesses (Pufendorf). Autrement dit, et la critique de Leibniz contre le Droit Naturel de Pufendorf le soulignera avec force, les concepts spécifiques de la culture existent déjà dans la nature de l'homme et se fondent en lui. Dès lors, la culture n'existe pas comme telle ou n'est pas réellement différente de la nature. C'est dire qu'elle est impuissante à assurer la définition de l'homme, face à l'animal.

Aussi, à ces scénarios logiques vont succéder des tentatives plus empiriques qui chercheront à rendre compte de la dialectique du passage de la nature à la culture par d'infimes transitions évolutives. La nature s'affirmera à nouveau dans cette anthropologie empirique comme le territoire privilégié des références et des Normes culturelles. Le savoir des Lumières sur l'homme se construit ainsi sur le rêve d'une «culture naturelle» — véritable monstre épistémologique s'il n'était vrai que la notion de nature se prête alors à de permanentes discussions et n'autorise les choix les plus contradictoires.

Quoi qu'il en soit, la recherche anthropologique, devenue celle de la dialectique d'un passage, se transforme en une quête incessante des origines. Elle cherche à retrouver ces moments mystérieux où la Nature sans cesser d'être elle-même, porte en germe les Règles de l'homme, ce temps où le langage des sonorités du monde se mue en onomatopées, où les formes de l'être désignent à l'homme ses hiéroglyphes, où les choses enfin se métamorphosent en idoles (De Brosses).

Dans cette quête, c'est la terre, ses convulsions, ses accalmies qui s'imposent tout d'abord à la réflexion. Au-delà même, la contemplation de l'univers avait inspiré, de Bruno à Kant, des révolutions anthropologiques décisives. C. de Paw indique que le système géologique qu'il imagine pour expliquer l'état de dégénérescence des Américains est le cinquante et unième. Le naturaliste Desmaret, quelques années plus tard, en comptera davantage: aucun n'est étranger à la réflexion sur l'homme. La géologie manifeste en effet à quel point la nature, dont on découvre enfin l'autonomie et le «vouloir» (voir la communication de B. Stafford), se joue de l'homme, conditionne ses besoins et ses réponses, commande les architectures les plus

profondes de sa pensée, de ses rêves et de ses angoisses (voir Boulanger présenté ici par L. Strivay). Ce constat à lui seul explique l'ambiguïté fondamentale du sentiment de la nature au XVIII siècle. Lieu de tous les engendrements, elle condamne et commande à la fois l'écart. Possessive et aliénante elle appelle la révolte dont elle dénonce à l'avance l'illusion. C'est dans cette ambiguïté que s'inscrit toute la réflexion des Lumières sur le fait culturel.

Après la terre, le territoire de la quête originelle s'ouvre sur une double dimension: celle du passé, de l'histoire; celle de l'ailleurs, de l'autre ou du sauvage — figure toujours vivante d'un ancêtre introuvable. Ainsi s'explique l'importance que vont prendre après Vico l'histoire et l'ethnographie au sein de l'anthropologie — à laquelle ces disciplines étaient restées jusqu'alors radicalement étrangères. Toutes les institutions, de l'homme, ses gestes, son langage, ses rites, ses croyances vont ainsi être repris au sein d'une archéologie élaborée, doublée encore, il est vrai, de spéculations métaphysiques. Ces reconstructions livreront au moins quelques-unes des raisons de l'évolution des cultures. Les communications de B. Stafford, M. Bastiaensen et K. Simonsuuri éclairent ce moment fondamental de l'enquête. Avant le XVIII^e siècle, l'on pensait volontiers que les mythes voilaient l'essence de philosophies complexes, tenues à distance du peuple; que les hiéroglyphes constituaient l'écriture secrète d'un Savoir aussi mystérieux qu'étendu, détenu par la caste des prêtres. Même le sabéisme (culte des astres et du feu) était perçu comme une forme épurée de religion qui impliquait toute une métaphysique de l'Etre.

Avec Vico, Warburton, Blackwel, Goguet, Pluche, De Brosses et d'autres, les hiéroglyphes, la fable, le mythe, etc., se trouvent restitués à l'archéologie du savoir de la collectivité tout entière. Ils manifestent l'harmonie de l'homme primitif avec la nature.

Mais aussi sa passivité

Ce diagnostic inspire des approches radicalement différentes de la fonction de la culture. Elles pèseront d'une manière décisive sur le statut de l'autre.

D'un côté, l'on pouvait magnifier l'ordre des signes primitifs, relever leur degré d'adéquation aux voix de la nature et découvrir ainsi dans la culture des temps anciens le paradigme où l'homme moderne puisse rêver ses univers perdus. Que de nostalgie chez Diderot, Rousseau, De Brosses, Engel, quand ils songent aux gestes primitifs, porteurs des évidences les plus manifestes! Et lorsque Noverre cherche à renouveler la danse, Wathelet la peinture ou Diderot la pantomime, c'est toujours aux temps anciens, aux Ages d'or, qu'ils se réfèrent.

Cette nostalgie suscite le goût du «barbare» — l'«apollinien» de Hölderlin: les poésies «erses» d'Ossian, le gothique, les patois, les antiquités d'Herculanum, les celtes, les scythes, le «sanskreton». Empédocle, Pindare, Shakespeare: thèmes et figures d'un prochain *Sturm und Drang*.

Le même rêve commande certaines pratiques: l'initiation maçonnique par exemple, à laquelle le *Séthos* d'un Terrasson fournit de nouveaux modèles, comme l'a montré P. Retat, entend renouer avec l'Eden des communions solaires.

Mais par ailleurs, comment ignorer que la richesse même de ces langages, de ces écritures et leur polysénie les rendaient finalement impropres à transcrire la clarté d'une pensée logique et l'ordonnancement d'un discours? S'ils trouvaient leur expression dans la création verbale ou musicale (et l'on sait depuis Fontenelle et Houdar de la Motte combien celle-ci est dévalorisée), ils interdisaient toute emprise réelle sur l'Etre. En somme, ils étaient trop riches pour être productifs, trop étroitement ordonnés par le monde pour l'ordonner à son tour.

A cet égard, la réflexion d'un Hume ou d'un De Brosses sur le fait religieux est exemplaire: le fétichisme, soit la nature idolâtrée (stade antérieur au «sabéisme» étudié ici par Bastiaensen), constitue la forme de la servitude et de l'aliénation la plus dégradante pour l'homme. Après tout, Vico avait déjà rappelé que les temps primitifs étaient ceux de la tyrannie et pour l'abbé Dubos, les arts de l'«Age d'or» culminaient dans les gladiatures les plus atroces. Comment s'étonner dès lors que les fables, les mythes, la religion tout entière, soient dénoncés depuis Fontenelle, Bayle et Meslier comme les instruments les plus sûrs de l'asservissement?

Ici encore, l'idée d'une transformation rendue nécessaire par la nature elle-même s'inscrit au cœur d'une idéologie qui s'affirme partout comme une Economie étendue et qui tente d'élever le principe de la gestion de l'univers au rang d'un impératif moral.

Ces choix antinomiques régis par l'idéologie de la production — ou son refus — décident également du statut du sauvage, dans la pensée des Lumières et de celui de ses figures multiples: la femme (voir la communication de M. Brewer), l'«hermaphrodite» (article de Cartwright), et d'autres tel le singe — auquel R. Wokler («Chimpsky and the perfectibility of animals») et C. Hamans («The ape in Dutch linguistics») ont consacré leur exposé.

Pour ceux qui, au XVIII siècle, persistent à croire que le destin de l'homme est de s'unir au monde, non de le dominer, le sauvage demeure l'être intangible dont la liberté (ici l'accord avec la nature) inspire toute une rêverie qui traverse l'œuvre de La Hontan, de Rousseau, de Pernety, de Le Vaillant. Ce rêve peuplera le roman de transfuges européens qui rejoindront la cause de la nature, le parti des opprimés, tel l'Alonzo des *Incas* ou

l'héroïne de Richardson dans *Mirano*. Le retrait au creux des repères oubliés d'Amériques parfois imaginaires implique clairement ici le refus d'un monde devenu insupportable comme l'indique *Théodore ou les Péruviens* de Pigault-Lebrun. Le retour à la nature traverse souvent le vertige de la femme exotique qui joue le rôle de métonymie suprême: celle de l'Eden des Mères—ce que suggère notamment l'étude de T. Bowling. Ces évasions ne sont pas seulement romanesques et l'idylle bien réelle qui unit Le Vaillant à Narina, la tendre fleur hottentote, prend à la fin du siècle une valeur emblématique. Il est vrai que trop souvent encore dans le roman exotique, la femme ne figure que pour ce qu'elle est en Europe: une monnaie d'échange, une métaphore des richesses de l'ordre mâle.

Ceux à qui le voyage est refusé peuplent au moins leur univers d'objets exotiques. Contrairement à ce que l'on croit, le *Musée ethnographique* n'est pas l'invention du XX siècle. Un cabinet d'Histoire Naturelle se doit, écrit Valmont de Bomare (1766), d'être rempli de

«raquettes, de hamacs, d'habillemens ou ajustemens & plumages des Indiens, de calumets ou pipes, de carquois, d'arcs, de flèches, de casse-têtes, de boutous, bonnets de plumes, couyoux ou tabliers, pagaras ouarabés ou colliers, nécessaires Chinois, évantails de feuilles de latanier, gargoulette du Mongol, kanchoas ou fouet Polonois, canots Indiens, instrumens de musique Chinois, [etc., etc.] équipages & ustensiles des Indiens & d'autres peuples anciens et modernes ».

L'on sait assez les richesses des collections ramenées par Cook d'Océanie. Même exotisme muséographique en fatras, dans les idées, lorsque telle ou telle institution sauvage vient remplir la case vide de la logique des origines. Certaines hypothèses furent tout de même toniques lorsque, par exemple, les différences de ton du chinois sont rapportées au chant originel ou que la structure incorporante des parlers indiens restitue l'holophrastie des langues-mères.

L'éloge du sauvage mènera tout naturellement à l'apologie de la rébellion et se muera souvent en une révolte ouverte contre le système d'oppression mis en place par le Pouvoir colonial. Elle inspirera l'action des philanthropes anglais et américains et des Amis des Noirs. L'on a dit parfois, un peu naïvement, que ce discours entrait lui-même dans les vues du système colonial car il est vrai qu'un Nègre libre travaille mieux qu'un esclave enchaîné. Toutefois, dans la mesure où les plaidoyers en faveur du sauvage et de l'esclave impliquent le rêve d'un monde sans travail, ceux-ci non seulement refusent mais dénoncent tout enjeu économique. C'est le cas chez Pechméja dans l'Histoire des Deux Indes, le cas également d'un Bernardin de Saint-Pierre dans son Voyage (évoqué par A. Gunny) malgré les contradictions dont l'auteur n'est pas dupe. L'esclave «presque blanche » dont on barbouille la bouche d'ordures quand elle s'endort de fatigue, les fouettés qui mordent le canon sur lequel on les attache, ceux qui n'arrivent plus à crier: autant d'images inoubliables. A ceux-là, Bernardin n'a plus l'audace de parler le langage d'une «civilisation» à laquelle ce disciple de Rousseau ne croyait

d'ailleurs pas. La constitution du *Libéria* (1822) est la seule réponse logique à ces constats.

Pour les autres — et ils sont les plus nombreux — auxquels la nature apparaît avant tout comme le règne de la nécessité et de la servitude, l'ordre sauvage est lui-même percu comme celui de l'asservissement. Un ordre qu'une éthique bien ordonnée se doit de libérer. C'est-à-dire de coloniser et d'assimiler. Vers 1770, Suard et son équipe, à laquelle viendra bientôt se joindre le ministre Fleurieu, mettaient au point un plan de colonisation universelle au profit de la France et de l'Angleterre seules. Une petite ration de blé, un peu de science, distribués à tous les habitants de l'Univers ainsi satisfaits, devaient permettre à l'Occident une gestion bien pensée des richesses de la planète. Un peu plus tard, les délégués des provinces des Etats-Unis d'Amérique réunis pour proclamer leur indépendance décident, sur le papier, la suppression pure et simple des Indiens. Tous les signataires étaient acquis aux principes des démocraties les plus avancées. Washington protesta bien contre cc génocide serein: il fut le seul. A la même époque, le massacre des Hottentots était consommé. Les documents publiés plus tard (1840) révèlent que le score normal pour une famille de Boers bien pensants était de cinq à six mille victimes par mois. Cook ignorait lorsqu'il mit le pied à Bounty Bay, que 40 ans plus tard, les quatre cinquièmes des aborigènes (le seul peuple qui n'a jamais trouvé de nom dans les langages occidentaux) avaient été décimés au cours de chasses où on les trouvait du reste moins habiles que les «kangaroos».

Finalement, le thème de la *production* ne pouvait s'affirmer que comme l'un des motifs les plus têtus du Congrès. Il convient donc de s'y arrêter un peu. C. Biondi a évoqué l'«utilitarisme impudent» d'une partie de la littérature des Lumières relative au continent noir, et son corollaire, le bâillonnement culturel. La 118° des *Lettres persanes*, a-t-on rappelé, réglait en quelques lignes la description de l'Afrique. On ajoutera que la 120° commence par reprocher aux «sauvages» leur «éloignement pour le travail».

Robertson, dans son *Histoire de l'Amérique* (dont traita J. Smitten), croit en une rééducation et réfute donc le leitmotiv de l'infériorité naturelle de l'Indien, l'imberbe à la virilité molle que décrivaient Buffon, De Pauw et Raynal. Partant de ces images négatives, Ph. Stewart a détaillé le cheminement sémantique qui conduit du «sauvage américain», comme dans *Alzire*, à l'Américain d'acception moderne: évolution que consacrent Saint-Jean de Crèvecœur, en 1784, et deux ans plus tard Chastellux, dont traita M.-Th. Isaac.

Le rapport entre travail et culture, ou acculturation, pénètre constamment ici l'image de l'autre. L'Histoire des Deux Indes, s'émerveillant de l'énergie déployée par les Noirs lorsqu'ils font de la musique, distingue derrière celle-ci de manière sibylline la possibilité de solides «amusements économi-

sés». Ailleurs, en sens inverse, c'est la nonchalance qui paraît bloquer la plus élémentaire acquisition culturelle, celle d'un langage. Le Tahitien Aoutourou, que ramène Bougainville, n'arrivera jamais à prononcer une phrase correcte en français ou en anglais, se dit le physicien Lichtenberg. On feint d'hésiter entre une incapacité native, un écart articulatoire insurmontable, et un manque définitif d'application, ce qui revient au même, alors qu'il y a lieu de soupçonner un enseignement hâtif et sans conviction. On se met à douter que l'insulaire puisse un jour profiter vraiment de sa visite aux civilisés. Le couplage du physique et du moral opérait déjà, du reste, dans ce que Bougainville écrit de lui: «esprit assujetti à aucun travail», «aussi paresseux que le corps»... Ce n'est pas le champ d'existence des Tahitiens en Europe, réexaminé par U. Bitterli, qui pouvait apporter un démenti. Il est soigneusement stérilisé. Le gentil Omai emmené par Furneaux n'apprit guère que la révérence, le patinage, la chasse au renard avec Lord Sandwich avant de rentrer dans sa Cythère natale.

Parler demeure encore, au XVIII siècle, l'apprentissage suprême de l'humanité. A propos des sourds-muets, l'Abbé Sicard note qu'ils constituent un danger mortel pour les sociétés car ils sont condamnés à ignorer la loi et la propriété. Certes, il ne suffit plus de dire avec ces cartésiens attardés — ou hypocrites — que sont Buffon et Daubenton que la parole seule marque la frontière entre l'homme et l'animal. La linguistique matérialiste (J.-Fr. Tahan a rappelé tout ce qu'elle devait à Gassendi) admet que les singes détiennent la parole et La Mettrie se fait fort de leur apprendre le français en quelques années. Il s'agit de trouver de nouvelles frontières entre ce qui est perçu comme une parole «naturelle» que l'on accorde même à la nature tout entière, à la terre, à ses géologies, aux plantes (voir B. Stafford) et une parole réellement «civilisée». Dès lors sur ce nouvel axe, les langages sauvages eux-mêmes tendent à se fracturer pour être renvoyés à l'ordre passif du langage naturel soit du non-langage. Du reste, Helvetius note après W. Danpier qu'il existerait des peuplades sans langage. Ce que l'on a dit plus haut de la parole «primitive» vaut également ici. C'est la possibilité de transformer le réel avec les mots qui commande l'idéologie des classifications linguistiques. B. Didier rappelle à propos de la musique que toute la sémiologie sensualiste découvre la valeur ajoutée de la représentation, rompant ainsi avec l'idéal cartésien de l'imitation transparente. Il ne s'agit plus d'être reflété par l'ordre, mais de le travailler, d'exploiter la matière première des référents. L'économie qui, ici encore sous-tend les grammaires laisse parfois affleurer de troubles politiques: Adelung, objet de la communication d'U. Ricken, évoque la remarquable idéologie linguistique de Rivarol, lorsque celui-ci écrivait: «si c'est la partie laborieuse d'une nation qui crée, c'est la partie oisive qui choisit et qui règne ».

La contribution de J. Andresen illustre le double mouvement qui affecte à partir de là l'examen des parlers sauvages: d'un côté, leur utilisation

souvent naïve dans le cadre d'une théorie génétique; d'autre part, un refus de généalogie. On est attentif à la nature gutturale du huron, censée manifester un reste de «bestialité ». Mais il faut attendre Barton, à l'extrême fin du siècle, pour qu'on daigne envisager un peu sérieusement le principe de l'unité généalogique des langues américaines; Court de Gébelin annoncerait mieux celle-ci sans le fatras dont s'encombrent ses travaux, fatras que l'on retrouve d'ailleurs dans la majeure partie du «comparatisme» français de l'époque, où s'agitent par exemple les celtomanes. A un niveau supérieur, la contradiction donne lieu à des scénarios postulant une double origine de la parole: émergence théorique du fait d'expression articulée, de l'ordre du sentiment, et modalités concrètes, grammaticales, du développement d'une langue, relevant d'une institution rationnelle et finalement d'une chronologie différente. Cette origine à deux vitesses fondera, en se spatialisant, une vraie ségrégation entre des parlers sauvages qui ne sont jamais sortis du cercle de l'origine et des idiomes de culture qui méritent le regard de l'historiencomparatiste. Car là est bien la voie principale par laquelle passeront de furtives réhabilitations: l'argument généalogique demeure pour les méprisés et les minoritaires la meilleure défense. Le racisme culturel sera autant déni d'histoire que de raison. Court de Gébelin a ce mérite de nous rappeler qu'en matière de légitimation linguistique, rien ne vaut une bonne place non entre hébreu, grec et latin, comme autrefois — mais entre le galibi primitif et le mystérieux hanscrit, nouvellement découvert. Hurons, Bretons, même combat.

L'ordre linguistique n'est qu'un paradigme parmi d'autres. Du monde sauvage au règne de la civilisation, s'ébauchent des hiérarchies, dont les phases successives seront bientôt assignées à des cultures-types. La volonté de classer les cultures et bientôt les races anime ainsi toute l'ethnologie de la fin du siècle. Elle inspire notamment l'œuvre trop mal étudiée encore de C. de Paw et les ambitieuses constructions de Meiners (traitées ici par B. Rupp). Dans ces reconstructions, l'ethnographie proprement dite et l'histoire s'effacent devant des mythologies souvent naïves. Ce que l'ethnologue retient de l'étranger, c'est ce qui s'inscrit dans une histoire abstraite de l'homme. L'on dirait volontiers que la volonté qui fut celle des Lumières d'entraîner l'humanité tout entière dans une histoire unique a quelque chose d'exaltant si celle-ci n'avait commandé d'inévitables proscriptions. Car la taxonomie des cultures suppose des normes. Or, si la norme culturelle est définie par l'ensemble des besoins fondamentaux de l'homme, elle implique, ici encore, une économie du besoin de laquelle l'anthropologie persiste à découvrir les lois dans la nature. Mais une nature bien pensée. Or ce que l'on refuse aux cultures sauvages, c'est précisément le pouvoir de répondre aux besoins réels et naturels de l'homme. L'inceste et l'anthropophagie par exemple, dont on impute volontiers la pratique aux sauvages, ne sont pas «naturels» puisqu'à long terme ils condamnent l'espèce à sa disparition. De nombreuses institutions sauvages se voient donc reléguées dans le domaine du pathologique, du bizarre (mot-clé de l'«ethnographie» d'un Démeunier), de l'inutile. Ce sont ces pratiques que l'illustration choisit souvent de reproduire (voir l'article de D. Prégardien).

En somme, comme on l'avait déjà noté avec l'usage des écritures et de la parole primitives, les cultures sauvages ne se développent que dans l'espace de créations trop riches, polysémiques, donc inutiles — qui à la longue entraîneraient la nature dans le chaos. Voilà pourquoi l'idée s'impose qu'elles ne sont pas seulement lieux d'aliénation mais aussi de dégénérescence. La tentation sera forte d'en calquer les contours sur une topographie raciale, inscrite dans la géologie de la création.

Entre les deux discours que l'on vient de décrire et les pratiques que chacun commande, celui qui valorise le sauvage et celui qui le colonise, d'incessants chiasmes se nouent. L'Histoire des deux Indes de Raynal illustrerait admirablement les contradictions patentes et insurmontables auxquelles mènent ceux-ci. Après tout, Montesquieu avait déjà noté que le «commerce» suppose, entre ceux qui s'y livrent, une égalité parfaite.

Or l'on finit par comprendre que la «sauvagerie» de l'autre est souvent celle qu'apporte l'Européen lorsqu'elle se retourne contre elle — comme l'ont noté F. Weil et M. Alain («La découverte des Indiens du Canada et des Esquimaux par Antoine Raudot» et «The colonizer's viewpoint: Louisiana Indians as seen by the French»). Les Esquimaux se montrent «inabordables, féroces et cruels»; mais précise le même témoignage: dès «qu'on tire sur eux et qu'on les tue». Comment ne pas comprendre les défauts des esclaves, demande l'Histoire des deux Indes. «L'Espagnol fait d'eux les compagnons de son indolence, le Portugais les instruments de ses débauches, le Hollandais les victimes de son avarice.» Le Huron est alcoolique, pour le trafiquant d'alcool; voir les mémoires de John Long, récemment réédités. Les Blancs qui excitent les Choctaws contre les Noirs et les Natchez s'étonneront de la cruauté des premiers, en préférant oublier la douceur de leurs cousins les Houmas, ainsi que le remarque W. Allain. C'est un Européen qui dans le royaume de Buta de Sade clame les saveurs du cannibalisme tandis que le Philosophe Nègre de Mailhol donne des leçons de sagesse qui valent bien celles de Candide.

Il est probable que l'examen des caractérisations interchangeables et des contradictions manifestes qui apparaissent dans la peinture de l'étranger contribuerait à mieux identifier les désirs que les Européens prennent pour des réalités. Chez ceux qui n'aperçoivent que vice ou déviance, n'est-ce pas quelque chose venant du plus profond du refoulé qui colore la vision du monde et tend à faire de la relation exotique une utopie de l'inavoué (d'intéressantes considérations, dans ce sens, furent proposées par C. Marouby)?

Si une quelconque unanimité planétaire se manifeste, elle est, vont découvrir certains, dans les lois cruelles du marché, principe du pouvoir. On commence à discerner chez le sauvage et le civilisé une même logique appropriative, des évolutions économiques parallèles, des réponses analogiques à des conditions sociales données. Et le rapport «civilisé/sauvage» dévoile de plus en plus celui du dominateur et du dominé. Un exemple, même anecdotique: Robertson, après de Paw, expliquera l'anorexie sexuelle des Indiens par le mode de subsistance, réduisant le physique à un caractère acquis. Il comprend mieux leur tempérance quand il considère la vie des classes inférieures en Europe. Occupés «sans relâche» de la nourriture du jour, les ouvriers auraient « peu de loisir pour se livrer aux impressions d'un besoin secondaire ». Le rapprochement efface ce que l'observation a, en soi, de contestable. La métaphore des «nègres de l'Europe» contient une idée forte qu'étendra l'abbé Grégoire aux Juifs, aux protestants, aux paysans et aux domestiques et à laquelle Raynal - Diderot avaient déjà donné sa résonance dans l'une des meilleures pages de l'Histoire des deux Indes (livre XVII, chap. 4).

*En un mot, le sauvage ne souffre que les maux de la nature. Mais l'homme civilisé, qu'a-t-il de plus heureux? * «Mais le peuple, qui doit faire la base et l'objet de la police sociale, cette multitude d'hommes qui, dans tous les Etats, supporte les travaux pénibles et les charges de la société, le peuple vit-il heureux, soit dans ces empires où les suites de la guerre et l'imperfection de la police l'ont mis dans l'esclavage, soit dans ces gouvernements où les progrès du luxe et de la politique l'ont conduit à la servitude? Les gouvernements mitoyens laissent entrevoir quelques rayons de félicité dans une ombre de liberté, mais à quel prix est-elle achetée, cette sécurité? » «Quand même on supposerait que les travaux et les périls de nos métiers destructeurs, des carrières, des mines, des forges et de tous les arts à feu, de la navigation et du commerce dans toutes les mers seraient moins pénibles, moins nuisibles que la vie errante des sauvages chasseurs ou pêcheurs, (...) il resterait encore une distance infinie entre le sort de l'homme civil et celui de l'homme sauvage, différence tout entière au désavantage de l'état social. C'est l'injustice qui règne dans l'inégalité factice des fortunes et des conditions: inégalité qui naît de l'oppression et la reproduit.»

S'il n'y avait là une impressionnante adresse finale, le mot de la fin reviendrait aux Esquimaux interrogés par Brouague, lorsqu'ils confient joyeusement comment s'appellent chez eux les Européens: «les sauvages».

1. ANTHROPOLOGIE

Christoph Meiners et Joseph-Marie de Gérando: un chapitre du comparatisme anthropologique

par Britta RUPP-EISENREICH EHESS - Paris

A première vue, rien n'incite à vouloir rapprocher deux auteurs qui, apparemment, n'ont rien en commun. L'un appartient au monde universitaire allemand à la fin du XVIIIs siècle, l'autre à la mouvance intellectuelle et politique du Directoire et de l'ère napoléonienne en France. Les textes à confronter n'appartiennent pas au même genre; ce sont, d'un côté, de doctes traités à l'allemande, de l'autre côté une mince brochure, un écrit de circonstance, ne contenant que des questions. Dans la vie, leurs chemins ne se sont pas croisés. Ce qui nous autorise à se faire rencontrer deux existences, deux œuvres si étrangères l'une à l'autre, c'est le fait que l'un comme l'autre a cherché à innover dans le domaine de la description du monde non-européen. En y regardant de plus près, on s'aperçoit que lectures et écritures s'entrecroisent, vestiges et témoins d'une étape dans la constitution d'un discours collectif, européen.

Les tentatives prometteuses de la « Société des Observateurs de l'Homme » sont relativement bien connues. Du côté de l'Allemagne, il s'agit d'une figure de l'Aufklärung sur son retour d'âge, d'un auteur prolifique, aujourd'hui plus ou moins oublié. Christoph Meiners (1747-1810) fut Professeur à Göttingen. Son parcours, sa vie et sa survie sont ambigus; l'homme, l'œuvre, sa mémoire perdue et son retour parmi nous suivent d'étranges itinéraires. Tout se joue en contradictions: il est à la fois novateur et héritier; il partage l'optimisme des Lumières et la croyance au progrès de la raison, mais en même temps il professe un extrême pessimisme culturel; les jugements portés sur lui par les générations suivantes divergent diamétralement; sa mémoire sera tantôt discréditée, tantôt occultée, tantôt, au besoin réha-

bilitée (1933-1945). Ajoutons, du côté de la positivité de l'histoire des sciences, qu'il semble avoir été parmi les premiers à instaurer l'ethnologie, la Völkerkunde (c'est le nom qu'il donne aussi à son «Histoire du genre humain»), comme enseignement universitaire. Le destin de cette «science nouvelle» et le débat qu'elle a suscité ont déjà été analysés par ailleurs'; ici, on se bornera à récapituler, dans un premier temps, le projet ethnologique de Meiners dans le cadre ambiant de la science universitaire allemande, afin de faire ressortir, dans une deuxième partie, d'évidentes convergences avec le modèle français.

La science allemande et l'ethnologie de C. Meiners

Comment se présentent les choses à Göttingen en 1785? C'est la date de publication de deux précis ou manuels succincts, l'un annoncant et définissant cette «histoire du genre humain», l'autre continuant un chapitre traité à part — celui de l'histoire de toutes les religions — trop grand et trop important pour trouver place dans le volume de base². L'Université avait fait appel à Meiners en 1772 — il avait alors 25 ans — pour y enseigner la philosophie qui, séparée de la physique, ne peut être qu'une «science de l'homme» (Wissenschaft des Menschen)³; il passera près de 40 ans, toute sa vie, à cette faculté, et dit lui-même avoir consacré 30 ans à réfléchir sur la «science» ethnologique, censée remplir une case vide dans le tableau des enseignements. Göttingen passe en ce moment pour une université des plus libérales et des plus modernes parmi les établissements protestants de l'époque: destinée surtout à former des futurs hommes d'Etat, elle est libre de censure mais non pas des règles très contraignantes de la bienséance, agréable aux administrateurs — les grands philistins décriés plus tard par Heinrich Heine — et à l'Electeur du Hanovre qui est le Roi d'Angleterre. A ses professeurs, la Georgia-Augusta demande d'innover en matière scientifique mais d'éviter, ce faisant, le scandale. La carrière d'un enseignant se définit par le nombre d'étudiants qu'il attire — toute l'université en compte 800 et une centaine est inscrite en philosophie; ils peuvent choisir entre 6 à 8 ordinarii qui assurent, chacun, jusqu'à 20 heures d'enseignements hebdomadaires. Chacun des collègues a une spécialité et l'équipe comporte des noms prodigieux. Meiners, lui-même, philosophe éclectique et autodidacte d'origine modeste, doit sa formation et son érudition à des lectures étendues d'ouvrages latins, anglais, français, italiens et allemands; la quantité de ses références est en effet stupéfiante. Ces lectures sont de deux sortes: elles relèvent, d'une part, d'un domaine qu'on appellerait aujourd'hui «histoire culturelle», intégrant l'antiquité, l'histoire ancienne de l'Europe et les descriptions disponibles sur le monde non-européen; d'autre part, ce sont des réflexions générales, des considérations théoriques — historiques ou philosophiques — de la plupart de ceux qui se sont intéressés avant lui au même

sujet ou qui ont inauguré le genre de représentation des faits humains, anciens et/ou exotiques, dans lequel il veut faire ses preuves.

Voici pour le paysage. Jusqu'ici, les choses sont banales: à Göttingen, ni un haut degré d'érudition, ni la prétention (fondée ou non) de vouloir délimiter un nouveau champ épistémologique à des fins d'enseignement universitaire ne sauront surprendre, et le suiet est «dans l'air». Le paradoxe survient dès qu'on se penche sur la fortune posthume, passablement controversée, de la «science nouvelle», pendant les deux siècles qui nous en séparent. Ce destin oscille entre une gloire précoce et éphémère et l'abandon de son enseignement par les étudiants et de ses suggestions par son entourage, en passant par des résurgences occasionnelles. La première popularité de Meiners tient au fait que son «histoire du genre humain» représente effectivement une synthèse très complète des connaissances sur le monde non-européen que les voyageurs — éclairés ou non — ont accumulées dans leurs récits. Son impact est certain; l'on sait par exemple que le jeune Hegel l'a lu et éudié. Mais sa réputation s'effondre sous la critique impitoyable de ses contemporains. Sur un point, tout le monde est d'accord: oui, il faut la faire, cette anthropologie ou cette ethnologie, mais celle de Meiners n'est pas la bonne, que ce soit pour des raisons morales ou objectives. L'Europe bouleversée et en ébullition prend acte des espaces désormais accessibles, et la science — qu'elle se veuille philanthropie ou qu'elle dresse le tableau noir des populations lointaines — prépare le terrain de la domination à venir.

Pendant que les contemporains allemands de Meiners qui échafaudent des projets concurrentiels le relèguent dans les limbes de l'oubli, la France est attentive au discours du «célèbre Professeur»: d'abord à la démonstration érudite de la décadence de Rome et de la Grèce; ensuite aux travaux proprement ethnologiques. Des manuscrits attribués par l'historiographie du XIX siècle à L.-F. Jauffet, et analysés depuis comme partie intégrante des travaux de la «Société des Observateurs de l'Homme», sont de fait des traductions anonymes d'une série d'essais de Meiners qui développent en détail les thèmes abordés par le «Précis de l'histoire du genre humain» de 1785 de l'histoire que vers l'auteur des fameuses instructions ethnographiques de la Société, Joseph-Marie de Gérando. Plus loin, il sera question du parallélisme présumé, ainsi que des points de divergence, entre les projets allemands et français.

En annonçant, en 1785, son histoire du genre humain, distincte de l'histoire universelle diachronique et géographique, Meiners est donc décidé de se tailler une bonne place dans le florilège des têtes pensantes allemandes qui sont en train de redistribuer les connaissances dans le tableau des sciences. Pour ce faire, il propose deux démarches méthodologiques: isoler, dans un premier mouvement, tous les «éléments», ou «facta», dans la masse de sources négligées par les grands savants du passé, Leibniz, Malebranche,

Locke, Shaftesbury et même Bayle. Quelles sont ces sources? Ce sont des centaines de récits de voyages que Meiners se met à décomposer thématiquement, tout en enregistrant la pluralité des formes (Gestalt) rencontrées. Ensuite, il s'agit de les réunir et, en fonction de ressemblances, de les organiser en «suites naturelles», «analogies» ou «harmonies» de correspondances. De ces correspondances jaillissent, selon lui, les résultats irréfutables de la méthode comparative. Ainsi, Meiners pense pouvoir construire la «vraie image» de la variété humaine dans «toutes les parties du monde», comme une phénoménologie des traits culturels, allant du physique aux formes sociales et aux représentations collectives, aux produits de l'esprit—les idées et les «opinions». Si l'histoire universelle a négligé les nations de moindre importance, le tableau synchronique des manifestations humaines prête attention à celles qui sont encore «non-éclairées» ou «mi-civilisées»; il s'intéresse précisément

«aux sauvages et aux barbares de tous les continents qui n'ont jamais engendré la moindre modification dans les destins de l'humanité... parce qu'une petite horde de sauvages et de barbares peut davantage contribuer à la connaissance de la nature humaine que les nations les plus brillantes qui ont subjugué et dévasté plus d'un continent »'.

Pour être crédible, cette science — nouvelle par ses sources, par sa méthode et par ses résultats — doit se fonder sur le plus grand nombre de faits empiriques; c'est un point de vue que Meiners fera intervenir surtout dans sa querelle avec Blumenbach.

En outre, il faut que cette science soit bien délimitée par rapport à celles qui existent déjà — l'histoire naturelle, la philosophie qui ne dessine qu'un état idéal de l'humanité, la psychologie (dont relève l'histoire de la langue), l'histoire des sciences et des arts qui s'est désintéressée des origines des sciences. Contrairement à l'histoire événementielle qui enregistre «ce que l'homme a accompli et ce qu'il a subi», l'histoire du genre humain montre «ce que l'homme fut ou ce qu'il est encore ». Mais Meiners définit sa science non seulement par rapport à celles qui l'entourent, mais aussi par rapport aux précédents modèles de mise en forme des savoirs. Il se flatte de pouvoir parachever ce que Montesquieu, Goguet et De Pauw ont commencé — ce sont de loin les meilleurs «guides pour l'étude de l'ethnologie». Il veut faire mieux que ses prédécesseurs: Iselin, Home, Falconer, Millar, Ferguson et quelques autres. Iselin lui aurait fourni le plan et les concepts, mais son livre qui date de 1768 «exige des amendements et des compléments». Les autres ont soit trop d'hypothèses soit pas assez de données; ils ne correspondent que partiellement à l'objectif de la nouvelle science.

Aux yeux de Meiners, l'histoire du genre humain est donc «une somme de connaissances» qui génère, par la vertu des observations, des faits et des principes réunis, et surtout par la convergence des témoignages en grand nombre, des résultats inattendus. L'étrange «hypothèse» sur le monde partagé entre splendeur «celte» et misère «mongole» est un de ces résultats.

Cette hypothèse, induite des «faits», avait déjà paru moralement condamnable aux contemporains, surtout lorsqu'elle amena Meiners à y voir la preuve d'un inégalitarisme ineffable qui légitimait la pratique de la traite des esclaves. Mais dans le contexte de l'époque, devant le dilemme encore insoluble du choix entre l'explication mono- ou phylogénétique de l'origine de l'humanité, son auteur put s'imaginer avoir fait une vraie trouvaille.

En réalité, l'ethnologie de Meiners se présente comme un cercle vicieux qui, constamment, annule les pas faits en avant. Il tourne autour de quelques mots-clés (ou idées fixes). La dégradation, toujours imminente, qui menace même les Européens habitant les zones torrides ou les Russes en Sibérie. fournit le concept le plus central. Contre Rousseau, Meiners dénonce vigoureusement et passionnément l'idée d'un état de nature, d'innocence et de pure félicité, en soutenant qu'aucun fait empirique ne saurait le confirmer. Tout au contraire, dès que l'horizon s'ouvre sur les parties du monde iusqu'ici négligées par l'histoire, on s'apercoit que le spectacle offert est pure désolation. Ce sont les contrées habitées par la souche des « Mongols », qui ont essaimé à travers le monde, résultat des migrations, des mélanges raciaux et, lorsqu'ils ont été repoussés par des peuples plus forts dans les zones désertiques ou glacées du globe, des conditions d'un rude climat. C'est le paysage de la diaspora des exclus, victimes de la dégradation. De plus, les constitutions, les lois et la vie en société de ces mal-aimés de la création suivent le cycle infernal vers le despotisme, la guerre de tous contre tous, et leurs corollaires — l'esclavage, l'asservissement (dont celui des femmes), l'inégalité, la cruauté, l'arbitraire. Parce qu'ils sont faibles, de corps et d'esprit, ils succombent au despotisme, et parce qu'ils ont succombé, ils deviennent encore plus faibles, plus insensibles, plus désespérément laids et abjects. Mais, par la description de cet enfer ethnographique sans issue, Meiners crut pouvoir expliquer le phénomène de la variété — autre motclé —, l'infini jeu des différences dans les formes, les conduites et les représentations qui se conjugaient sous sa plume par des traits ressemblants au sein de la création du «seul et vrai Dieu» des Chrétiens: l'unité du genre humain est indemne, même si elle porte la double face, hideuse et déraisonnable dans la sauvagerie, lumineuse et raisonnable dans la civilisation.

En ce sens aussi, Meiners est un héritier. Il condense, pour ainsi dire, tout l'arsenal des armes que l'Occident emploie pour se protéger de l'invasion d'une information de plus en plus pressante et qui met en question sa propre identité; pour se protéger aussi, peut-être, des grandes peurs qui en résultent, conscientes et inconscientes. Tout relativisme culturel menace la validité des réponses données aux énigmes incontournables de la vie et de la mort, de la faim, de la sexualité et du temps qui passe. Cette masse d'informations réintroduit l'incertitude, à peine domestiquée. La hantise de la perte de dieu — par sa multiplication dans le polythéisme, par son absence dans l'athéisme — pourrait bien être un des mobiles cachés de tant de

frénésie érudite. Sinon, comment expliquer l'acharnement quasi obsessionnel de la maîtrise des dieux étrangers qui a saisi non seulement ceux qui participent directement à la main-mise colonisatrice par les grandes puissances maritimes, mais aussi d'autres qui ne la servent pas directement, en Suisse par exemple, ou en Allemagne? L'invention de l'homme non-occidental dans son absurdité et dans sa perversité est une idée courante en Occident. Meiners, s'il a lu ses sources sélectivement, les a malgré tout bien lues. Pour s'en convaincre, il suffit de consulter les réquisitoires que l'on a commencé à dresser depuis peu et qui ont repris la question de la nature des contacts entre les Blancs et les Non-blancs, entre les Chrétiens, croyants ou athées et les Non-chrétiens. Les explications habituellement avancées pour commenter le malentendu manifeste sont celles d'un racisme latent ou de l'incompréhension, sans que les phénomènes du racisme ou de l'incompréhension soient interprétés autrement que par leur histoire ou par leur critique rétrospective. S'il était concevable par contre, que ce fut la crainte de l'Ordre troublé par la connaissance d'autres ordres, radicalement différents, qui présidait à la motivation collective de l'enfermement dans l'écriture et dans la science de ces ordres autres et menaçants, l'on comprendrait mieux peut-être pourquoi le besoin d'une science ethnologique se manifeste à des moments précis — chaque fois quand afflue une masse d'informations incompréhensibles, voire incontrôlables. Et l'on comprendrait peut-être aussi pourquoi les thèmes (ou fantasmes) sont alors partout les mêmes, indépendamment de leurs itinéraires par voie d'emprunt. Meiners en a dressé l'inventaire le plus exhaustif, et à ce titre, sa lecture vaut bien celle d'œuvres mieux conservées ou mieux défendables d'un point de vue humanitaire.

Ceci dit, à titre de prudente suggestion, la lecture et l'interprétation de cette œuvre — près de 20.000 pages imprimées dont un tiers au moins d'un intérêt immédiat pour l'ethnologie, sans compter les archives inexplorées — présente toute une série de difficultés.

Ces difficultés viennent tout d'abord du flou des définitions: ainsi, les « faits » empiriques invoqués sont assimilés aux « témoignages oculaires » non contrôlés, la « science » se trouve légitimée par ce qu'enseigne le Professeur — inconvénients de tout comparatisme de cabinet déjà clairement entrevus par Georg Forster.

En second lieu, Meiners mélange constamment données «positives» et interprétation axiomatique. Le voyant maintes fois — grâce aux jeux combinatoires d'éléments isolés — au seuil de la découverte d'une signification dépassant le tableau déjà figé de l'anthropologie des Lumières⁶, on lui a attribué le qualificatif d'une certaine «modernité», que ce soit dans le domaine de l'anthropologie économique, politique ou religieuse. Mais en réfutant les théorèmes de ses prédécesseurs, Meiners, piètre philosophe, ne parvient qu'à leur substituer les siens, aussi prématurés que les autres.

Une des deux études qui lui ont été consacrées au début du XX siècle montre enfin qu'il a sans cesse complété ses informations et modifié ses interprétations tout au long de sa vie productive (de 1770 à 1810). L'aspect contradictoire de l'œuvre qui en résulte ne facilite guère son analyse et encore moins celle de sa mise-à-mort intellectuelle par les contemporains.

Des gens comme Meiners avaient peut-être dit à la fois trop et pas assez sur les alternatives culturelles: le «pas assez» permit d'évacuer facilement le message des apôtres de l'altérité selon des critères moraux et prétendument scientifiques; le trésor des connaissances fut emporté du même coup. En surface, la porte entrouverte sur un je-ne-sais-quoi d'inquiétude et de contestation, que le projet de Meiners contenait aussi, se referma. La relativisation culturelle qui lui fut inhérente put paraître comme une gêne aux maîtres des lendemains. N'a-t-on pas déploré aussi le peu d'attention prêtée aux efforts de la «Société des Observateurs de l'Homme»? Ou est-ce le dilemme qu'affronte toute tentative qui cherche à percer les secrets de la «pensée sauvage», à raisonner sur le trans-rationnel?

En réalité, l'héritage de Meiners peut être tracé bien au-delà de son excommunication initiale. En France, non seulement Volney ou Virey s'en servaient, mais aussi Benjamin Constant et probablement d'autres, pèlerins plus ou moins reconnus sur le chemin de l'anthropologie culturelle et religieuse. Que Joseph-Marie de Gérando l'ait lu de près et intégré dans sa propre histoire de la pensée humaine est une certitude, attestée par luimême.

Meiners et Gérando

Le parallèle à établir entre Christoph Meiners et Joseph-Marie de Gérando (1772-1842) est révélateur, à plusieurs égards. Il nous renseigne non seulement sur les rapports franco-allemands, mais aussi sur la problématique partagée et les transformations que celle-ci subit lorsqu'elle passe les frontières. Je veux dire, le projet allemand de Meiners — qui doit tant aux travaux français — devient plus explicite, si on le relit dans l'optique française, et les propositions de Gérando gagnent encore en intérêt en les lisant à travers le parallèle allemand.

Les deux textes à comparer sont, d'une part, le Handbuch der Geschichte der Menschheit de 1785 (et son complément, le Handbuch der Geschichte aller Religionen de la même année) et, d'autre part, un texte de Gérando, les Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages de 1800. Grâce aux travaux de Georges Gusdorf, de Sergio Moravia, de George W. Stocking et grâce aussi à la récente réédition assurée par Jean Copans et Jean Jamin, ce texte, après une longue éclipse, est aujourd'hui souvent cité comme un document fondateur de l'ethnologie de

terrain*. C'est, comme on sait, un écrit de circonstance, conçu pour l'expédition Baudin aux Terres australes, ainsi que pour le voyageur Levaillant en Afrique du Sud. Entre les deux textes, il y a un lien indéniable, comme nous allons le voir. Mais avant d'entrer dans le détail de la comparaison, il faudrait situer rapidement l'intérêt que prend Gérando à la création d'une science observatrice de l'homme sauvage, européen ou exotique, et mentionner son attitude envers la philosophie et la science allemandes. Je me bornerai à le faire parler lui-même à ce propos.

Dans son traité développé sur les «Signes», également paru en 1800, il s'exprime ainsi:

«... Combien peu de particularités nous a-t-on transmises sur les opinions, les idées, les habitudes, en un mot, sur l'état moral des nations sauvages et barbares! L'homme est le seul être qu'on semble n'avoir point en vue, en cherchant avec tant d'efforts à découvrir des terres nouvelles, à moins que ce ne soit toutefois dans l'espérance de l'asservir. A peine nous a-t-on donné quelques vagues renseignements sur les cérémonies, les costumes, et les habitudes extérieures de tant de peuples, si intéressants cependant pour l'observateur et pour le moraliste. Quand viendra le jour où un vrai philosophe se joindra à ces caravanes de commerçants, de géographes, de naturalistes, pour nous rapporter aussi de ces rives lointaines quelques précieuses découvertes sur les modifications de notre propre nature?»

et, en note de bas de page, il ajoute:

« Au moment où ces feuilles étaient sous presse, nous apprenons que le Gouvernement vient de confier à un Capitaine éclairé la direction d'un voyage vraiment philosophique, et dont le résultat promet, non plus seulement d'enrichir de quelques noms nos cartes géographiques, mais surtout de recueillir de nouveaux matériaux pour toutes les connaissances utiles » .

Ces lignes ont dû être ajoutées avant que Gérando ne soit chargé par l'Institut de la rédaction des instructions pour l'expédition à l'autre bout du monde, car il enchaîne, en disant qu'il n'est même pas nécessaire d'aller si loin:

«Que d'observations de tout genre, que de comparaisons lumineuses, n'aurions-nous pas à établir sur les individus qui nous entourent! ... ces enfants que nous méprisons... C'est un grand et beau livre pour l'homme perfectionné, que le spectacle de l'homme naissant à la réflexion; c'est là qu'il retrouve dans une facile expérience ces faits primitifs qui ne s'étaient point conservés dans son souvenir...»^{III}.

Le traité sur les «Signes» (qui est donc contemporain des «Considérations») contient un plan de classification des sciences, où figurent les «Voyages» comme science de l'observation et l'étude de l'homme comme science «mixte, faite de théorie et d'observations. Gérando y réfléchit longuement sur la manière de les faire progresser, et il définit les méthodes et les lois scientifiques. Qu'est-ce un «fait historique»? Comment peut-on contrôler sa validité? Il constate que la probabilité augmente avec le nombre de «témoignages» et que les «témoins oculaires» sont à préférer aux «faits transmis par la tradition orale», puisqu'ils confèrent une plus grande «autorité». Dans le chapitre consacré aux sciences morales et politiques, il déplore que l'étude de l'homme intellectuel, la «science de l'entendement humain»,

ait toujours été négligée. Le développement de cette science constitue le véritable centre d'intérêt de Gérando, comme le montrent les deux éditions ultérieures de son *Histoire comparée des systèmes de la philosophie* (publiée une première fois en 1804, en trois volumes, elle en comptera finalement huit). C'est l'édition de 1804 qui nous intéresse ici directement, car c'est elle qui nous renseigne sur ses lectures allemandes.

Gérando a lu quantité d'auteurs allemands; Meiners est parmi ceux qu'il recommande, comme l'un des meilleurs. En faisant l'éloge du «zèle» et de l'«émulation» des «érudits de l'Allemagne», il commente la dette qu'il a envers eux¹¹, leur utilité à les consulter pour «le fond» (la forme laissant à désirer) tout en invitant le génie philosophique français à s'en servir: ce sont eux qui peuvent lui fournir la «matière première»¹².

Cette suggestion d'une complémentarité active, Gérando lui-même l'a mise en œuvre, comme le montre l'appareil référentiel de son histoire de la philosophie. Meiners y figure comme un de ces «guides précieux», utilisé pour remonter aux origines de la philosophie. Plusieurs textes de Meiners sur la religion des peuples anciens et exotiques sont cités à ce propos; des passages, y compris les références aux sources, sont repris tels quels. Il suffit de comparer la présence des Hylophages et des Ichtyophages décrits par Diodore de Sicile, au plus bas de l'échelle de civilisation, dans le livre de Gérando (p. 79) et dans celui de Meiners (pp. 80-81). C'est dans la pensée sauvage, dans les cosmogonies, dans les conceptions de l'âme, dans la magie — telles que Meiners les a décrites — que Gérando croit pouvoir déceler les efforts primitifs d'une philosophie naissante:

«La religion des premiers peuples, cette daimonologie qui leur tient lieu de physique, ont plus d'aspects philosophiques qu'on ne pense.»

Gérando adapte encore le gradualisme culturel et économique en parlant des «degrés de civilisation». Au degré zéro, l'«état sauvage, âge des sens», se superposent quatre âges de la civilisation où le développement intellectuel accompagne la progression des modes de production: aux peuples pasteurs succèdent les cultivateurs qui s'organisent en castes, puis apparaissent les cités, et finalement la navigation et le commerce; ce quatrième âge verra s'accomplir le perfectionnement du langage ¹³. Pourtant, en 1822, date de la nouvelle édition augmentée de l'histoire comparée de la philosophie de Gérando, il s'est rangé à l'avis général: les «sommaires» de Meiners (« utiles, mais ennuyeux», selon Benjamin Constant) occupent le dernier rang; dans le florilège des sources allemandes citées, un certain Tennemann a pris sa place. (C'est l'auteur qui a son tour traduira en allemand l'ouvrage de Gérando et qui, lui, sera traduit par Victor Cousin.) Parmi les citations de 1804, encore très élogieuses, on rencontre aussi celles qui renvoient aux mémoires de Meiners que l'on a trouvés plus tard, traduits en français, dans les papiers de la «Société des Observateurs de l'Homme». Mais Gérando ne se réfère pas à ces traductions; il mentionne des textes originaux, en allemand et en latin 14.

De ces citations et de ces utilisations, attestées dès 1804, peut-on conclure que Gérando avait sur sa table de travail les écrits de Meiners quand il se mit à rédiger les «Considérations» de 1800? Quelques données bio-bibliographiques peuvent plaider pour cette thèse. Depuis son émigration à Naples, en 1793, à l'âge de 21 ans, ce jeune homme lyonnais, voué d'abord à la carrière ecclésiastique et missionnaire, condamné à mort puis grâcié, avait séjourné pendant trois ou quatre années, avant son installation à Paris à la fin de l'année 1799, dans des villes germanophones — à Bâle, à Tübingen, à Weimar, à Fribourg; à Colmar enfin, où il réintègre le régiment des chasseurs qui lui avait déjà servi d'asile. Par sa fiancée et future femme, Anne de Rathsamhausen, parente du duc de Wurtemberg, comte de Montbéliard, et aussi de la princesse de Hesse, il sera introduit dans les cercles les plus exclusifs de la noblesse (qui — un Dalberg est du nombre — jouera un rôle important dans les destinées allemandes), mais aussi dans les milieux littéraires alsaciens. A Colmar, il rédigera le mémoire couronné par l'Institut (qui deviendra le traité sur les signes) en un temps très court, aidé dans la besogne de copie par l'entourage surtout féminin du poète Pfeffel, fondateur également d'une «Ecole militaire », plus tard secrétaire-interprète de la Préfecture du Haut-Rhin. C'est pendant les années passées en Allemagne et en Alsace que Gérando se familiarise avec la pensée et la littérature allemandes. Arrivé à Paris, à l'appel de Lucien Bonaparte, et installé auprès du Ministre de l'Intérieur, François de Neufchâteau, il s'intéresse tout autant mais pas davantage que d'autres à l'étude des sociétés exotiques. Quant à l'ambiance, elle n'est pas seulement caractérisée par la fréquentation des Idéologues: en été, les Gérando résident à Saint-Ouen, dans la demeure de Madame de Staël... Ouand on l'invite — les dates coïncident — à rédiger les instructions destinées aux savants de l'expédition Baudin dans les terres australes, où il s'agit de devancer les Anglais, Gérando ne disposait que de peu de temps, de quelques semaines probablement. Il est peu probable qu'il ait «inventé» la thématique de ses questions en un laps de temps aussi court; on imagine difficilement aussi que l'auteur, encore jeune, tout en disposant d'une puissance de travail exceptionnelle (de 12 à 14 heures par jour), ait accumulé la même somme de lectures et le même degré d'érudition que les auteurs des compilations disponibles.

En l'absence de références explicites, on ne peut que supposer l'apport direct de cette érudition compilatoire dans les «Considérations». Simple instrument de travail, ce genre de texte n'a pas à obéir aux bonnes règles de la citation de sources, d'ailleurs fort peu consolidées à l'époque. Inversement, on peut aussi avancer qu'il s'agit d'un parallélisme qui réside dans la nature de l'objet à cerner, à partir d'une information déjà mise en commun et nourrie d'un imaginaire européen solidaire envers les parties du monde

encore réfractaires à la civilisation blanche. Vraisemblablement, les deux facteurs d'une convergence probable entre deux modèles discursifs sont à prendre en considération. Ici, il ne sera traité que d'un éventuel emprunt thématique, par la comparaison des deux textes. Un premier coup d'œil, global, entraîne plusieurs remarques restrictives.

Premièrement, l'articulation des «questions» de Gérando diffère totalement de celle du plan suivi par Meiners. Elle lui appartient entièrement et elle correspond à sa logique et à ses préoccupations, à celle du sensualisme, à celles de son temps: c'est une logique qui n'exclut pas l'appel des physiocrates à la mise-en-valeur de nouvelles terres lointaines, par le commerce et le savoir européen et pour le plus grand bien de l'humanité. Le plan de Meiners (opposé au colonialisme) est tout différent, et il met l'accent sur des thèmes qui correspondent à des problématiques à l'ordre du jour en Allemagne: le politique (Etat, constitution, lois) et le religieux.

Deuxièmement: les raisons invoquées pour constituer une science qui a pour objet l'homme, voir les peuples «frustes», dans leur état premier, sont rigoureusement les mêmes, comme il y a concordance sur la méthode comparative à employer, fondée sur des «témoignages oculaires» — ceux de tous les voyageurs du passé chez Meiners, l'idéal-type du voyageur chez Gérando 15, encore à créer. Quant à la question de savoir si l'étude de l'homme, synonyme de philosophie, chez Gérando, et l'ethnographie de cabinet de Meiners recouvrent le même projet de science, on ne saura l'affirmer, bien qu'elles appartiennent au même champ épistémologique.

Troisièmement: Gérando a fait précéder ses «questions» d'une critique de voyages. Ce sont des recommandations indiquant ce qu'il ne faut pas faire si l'on se fait voyageur-philosophe, absentes des textes de Meiners. Si à ce propos Gérando se fait le porte-parole d'une réflexion déjà largement répandue, Meiners n'en a pas voulu tenir compte. Il distingue bien, dans ses notes et références, entre «bons» et «mauvais» récits de voyages, apportant ou non du nouveau, mais il ne dit nulle part quels sont les critères pour en juger. C'est Gérando qui les résume et qui en fait une exigence.

Comment se présente l'articulation des données réunies par Meiners? Son plan part des conditions physiques, de la terre habitée et de ses ressources, peuplée par une très grande variété de nations qui, à première vue, offrent un spectacle déconcertant. Mais, en rangeant dans les bonnes cases les traits distinctifs de leur corporalité, un premier principe d'ordre s'annonce. Tantôt physiques (taille, force, corpulence, couleur de la peau, pilosité), tantôt culturels (exercices physiques, coiffures, barbe et épilation), ces traits font que les uns poussent, telles que de belles «fleurs», à certains endroits dans les zones tempérées, tandis que les autres, tous les autres, sont comme de «mauvaises herbes indéracinables»: ce sont les «Celtes» et les «Mongols». A ce critère esthétique, beauté contre laideur, s'ajoute celui de la variété

sensorielle, intellectuelle et morale: si les Mongols sont doués de sens très fins, d'une imagination particulière et d'une bonne mémoire, ils n'en sont pas moins stupides, irritables, insensibles, lâches, obscènes — bref, dégradés.

Avec la différenciation des modes de production de ces nations, Meiners arrive à un second principe de classification: ces peuples, lorsqu'ils sont de simples chasseurs ou pêcheurs, se trouvent dans l'état du plus bas ensauvagement; toutefois, ils savent déjà cultiver les champs, grâce aux femmes; ils connaissent l'horticulture et certains métiers; les peuples pasteurs et nomades sont les barbares, d'autres sont à considérer comme des semi-éclairés (Pacifique, Pérou, Mexique, Islam, Perse, Inde, Chine, Japon), et seuls les anciens Grecs et Romains ainsi que les Chrétiens de l'Europe sont tout à fait civilisés. L'histoire de l'agriculture connaît elle aussi différents stades, allant du travail des femmes et des esclaves à celui des serfs et sujets soumis par voie de conquêtes, aux hommes libres enfin; longtemps on faisait fructifier la terre sans la posséder, en communauté.

Le côté matériel — animal et féminin — de l'existence humaine dans sa diversité s'achève avec les chapitres consacrés à l'alimentation (les sauvages et les barbares mangent beaucoup et mal, de la viande crue ou cuite, des poissons, des plantes cultivées, des fruits ou encore des immondices, ils boivent, s'enivrent et se droguent), puis aux habitations, aux vêtements et à la parure qui cache la nudité et embellit tout en mutilant; enfin aux femmes (opprimées en général), aux divertissements très variés, et à l'anthropophagie, inexpliquée au demeurant.

Avec les six chapitres suivants, on atteint le règne de l'homme qui organise la vie en société: son pouvoir est surtout despotique et contient donc les germes de la décadence, il est en état de guerre naturelle et inévitable mais régie par des lois, tout comme l'esclavage et ses cruautés dont la dernière version est la traite des noirs; il réglemente la propriété qui est un fait universel, et il frappe des monnaies; il commence par se venger, pour ensuite inventer des peines variables selon les crimes — la sorcellerie en tout premier lieu, puis le meurtre, le suicide, le vol, les dettes impayées. Seule une bonne constitution, telle que peuvent la connaître des Etats éclairés, lui permet de sortir de sa misère.

Ces hommes, finalement, échangent ou achètent des femmes: plus un peuple est noble et éclairé, plus il sera exigeant sur la virginité de ses fiancées, plus il abandonnera la polygamie aux terribles conséquences pour devenir monogame. Ces conséquences sont l'asservissement et l'inégalité des femmes, l'homosexualité, la prostitution, la jalousie, l'infanticide, la frustration sexuelle, etc. Ses raisons? Elle est surtout le fait de la trop courte jeunesse des femmes des zones chaudes, puis du désir des hommes de montrer leur pouvoir et leur richesse, exprimés en nombre de femmes. Prix de la fiancée, dot, mariages précoces, prohibition ou non de l'inceste, maria-

ges prescrits, polyandrie, punitions de l'adultère, divorce et cérémonies nuptiales complètent un tableau d'une grande variété, auquel s'ajoutent encore les règles, différenciées, du patriarcat.

S'il est impossible de discerner des lois universelles dans la mentalité et dans les comportements des sauvages, dans leurs mœurs, il faut constater néanmoins que tous observent les règles précises de la civilité, de la vie en commun, en distinguant entre ce qui est convenable et honorable et ce qui ne l'est pas. Seulement: ce qui passe pour un honneur ici déshonore ailleurs; pour décider s'il est admissible d'être chauve, de mourir de mort violente, d'avoir beaucoup d'enfants, d'aller à pied, de danser, de brigander, d'avoir une grande barbe, il n'y a pas de règle: Meiners est dans l'embarras, selon son propre aveu.

Le dernier chapitre, consacré aux «opinions» des peuples non-éclairés, leurs «idées sensuelles sur la nature» et leurs mythes d'origine, est relativement succinct. Meiners en a traité abondamment ailleurs. La question de l'origine des sciences (dont l'histoire officielle ne traite pas) lui est surajoutée. Meiners y accorde aux sauvages de l'habileté dans certains arts et métiers, des rudiments de calcul et des connaissances relatives au temps, ainsi qu'aux mi-civilisés de l'Asie un grand développement de la morale. Par contre, aucun peuple extra-européen, pense-t-il, n'a jamais su écrire l'histoire; c'est un constat final d'exclusion qui correspond à la dernière question formulée par Gérando.

Ainsi, entre les lignes d'un système (Gérando dira : «le temps des systèmes est passé») et d'une obsession, celle de la dégradation toujours à l'œuvre, Meiners va déployer la richesse de la diversité humaine dont il ne finit pas de s'étonner. Mais, avant lui, Jean-Nicolas Démeunier (que Meiners ne cite jamais) avait déjà œuvré dans la même direction 16. Les inventaires des faits culturels établis par Meiners et par Démeunier (les domaines économiques et religieux mis à part) se recouvrent largement au niveau des thèmes retenus et aussi quant au point de vue adopté. Qu'il s'agisse d'un emprunt inavoué ou d'une convergence à partir de mêmes sources intégrées — peu importe; le fait est là. Il serait impossible d'établir un parallélisme aussi frappant avec par exemple les écrits de Herder qui se réfère, du moins en partie, aux mêmes sources. Il n'est pas à exclure par conséquent que Gérando, en rédigeant les «Considérations», ait eu recours au livre de Démeunier, pour le compléter, en matière religieuse, par les travaux de Meiners. Quoi qu'il en soi, tout porte à croire que Gérando a repris à son compte l'ensemble thématique de ces ethnologies comparées, en le modulant et en transformant les affirmations en interrogations. Ce que Meiners et Démeunier avaient établi comme un résultat des «observations» antérieures. Gérando le met radicalement en question. Les voyageurs-philosophes, engagés sur la bonne «route de l'observation», apporteront les réponses d'une vérité à établir.

Ceci, véritable césure épistémologique, ne va cependant pas sans une certaine perte en substance, comme le montre la confrontation, point par point, des schémas mis en regard (cf. tableau annexé).

La juxtaposition de 70 groupes de questions formulées par Gérando dans les instructions et les thèmes abordés par Meiners (et Démeunier) montre en effet qu'ils constituent un corpus de données largement identique, à quelques omissions ou rajouts près. Les quelques questions — à peine une dizaine — qui font défaut dans les textes de Meiners relèvent pour la plupart de la psychologie cognitive, chère à Gérando, et elles sont assez formelles. Dans un grand nombre de cas on peut constater la simple conversion de données: Meiners dit par exemple qu'il y a des signes conventionnels pour annoncer la guerre, la victoire ou la paix; Gérando demandera s'il y en a, mais, de plus, il voudrait savoir quel sens ils ont. Il pousse les observateurs à aller au-delà de l'apparence des phénomènes, d'en rechercher systématiquement les causes, les raisons et les effets. La plupart des questions sont formulées dans le sens de la généralisation, de l'abstraction ou même de la réduction. Quand Meiners parle par exemple de la grande variété des aliments, tout en essayant d'y mettre un peu d'ordre classificatoire, Gérando se borne à demander sèchement quelle en est la quantité et la qualité. Mais en même temps, dans de nombreuses questions, il intervertit ce qui se présente chez Meiners comment un jugement dévalorisant en son contraire positif, sinon bien-pensant: à l'ivresse s'oppose la limpidité de l'eau. Presque rien ne subsiste du côté nocturne des comportements humains — ni la gloutonnerie, ni la drogue, ni l'extase — ni la paresse, ni la cruauté, ni le crime. Ce qui suscite l'attention toute particulière de Meiners (sexualité, suicide, ruse, despotisme, sorcellerie) et de Démeunier (supplices) est passé sous silence ou recouvert du voile d'un langage parfois lénifiant (voir par exemple, la question 33, parlant du «doux empire» des charmes féminins). Mais Gérando semble vouloir éviter l'emploi d'un vocabulaire contraignant, prédéterminant, qui lui parvient précisément des acquis de cette ethnologie comparée — précaution qui à elle seule aurait pu attribuer à son projet la valeur d'une rupture. Tenter de répondre à la question de savoir quel nouveau genre d'écriture ethnographique aurait pu être obtenu par l'application conséquente des instructions de Gérando relève de la conjecture. Mais dans l'ensemble, on peut dire que chez Gérando, à l'encontre de Meiners, les sauvages sont capables d'accéder à la Raison. Ils sont des Européens en puissance, éduquables et assimilables aux bienfaits de l'agriculture et du commerce civilisateurs; ils occupent, dans le «Grand Partage» binaire, la position inconfortable de la «sauvagerie» en attendant leur «domestication» 7. Au théoricien de la communication, Gérando, revient le mérite d'y avoir introduit le doute.

En revanche, très peu de thèmes abordés par Meiners sont restés à l'écart dans les instructions de Gérando, les traits physiques, mis à part, abandonnés

aux chasseurs de tête anatomistes. Cuvier en l'occurrence. On pourrait citer les règles de succession, la monnaie, le compte du temps, et quelques questions de détail, subsumées dans des paragraphes autrement répertoriés. Etant donné ces écarts minimaux, et compte tenu des transformations d'un corpus disponible opérées par Gérando, il n'est pas aberrant de supposer — malgré l'absence d'autres preuves — que le programme ethnologique d'un Meiners (et/ou d'un Démeunier) ait connu un prolongement dans les instructions de Gérando au niveau de la «matière première»; mais à ce niveau seulement: celui de la polygraphie exotique la plus condensée qui soit, déjà figée cependant, et à laquelle il fallait imprimer un nouveau modèle discursif et interprétatif. Si les cases vides du questionnaire de Gérando avaient été remplies par des réponses adéquates, recueillies dans plusieurs parties du monde, avec le consentement des sociétés «observées» qui se seraient prises au jeu, les limites de ce modèle auraient été les apories de l'observation participante du XX siècle. Il n'est pas étonnant que l'actuelle critique de celle-ci soit contemporaine de la réinsertion, dans le débat, des figures du passé qui, presque deux siècles plus tôt, ont soulevé des problèmes analogues.

Mais vouloir introduire dans une configuration historique les solutions heuristiques du présent comporte toujours le risque d'ériger une interprétation parmi d'autres comme discours fondateur, alors qu'elle n'est probablement qu'un chaînon dans une constellation plus large, d'un réseau pluri-national en l'occurrence, à un moment précis dans la longue histoire du comparatisme socio-culturel.

NOTES

Voir notre article «Des choses occultes en histoire des sciences humaines: le destin de la 'science nouvelle' de Christoph Meiners», L'Ethnographie, 90-91, 1984, pp. 131-183 (numéro spécial «L'Anthropologie: point d'histoire», éd. par B. Rupp-Eisenreich et P. Menget).

² C. MEINERS, Grundriss der Geschichte der Menschheit, Lemgo, 1785, remanié et réédité en 1793; l'aboutissement de cette recherche se traduit par les trois volumes des Untersuchungen über die Verschiedenheiten der Menschennaturen, Tübingen, Cotta, 1811, 1813, 1815 (ouvrage posthume, édité par les soins du philosophe Feder); ID., Grundriss der Geschichte aller Religionen, Lemgo, 1785, développé dans Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, Hannover, 1806/07, 2 vol.

³ ID., Kurzer Abriss der Psychologie, Göttingen und Gotha, 1773, p. 6.

- * Voir la note parue in History of Anthropology Newsletter, 10 (1), 1983: «The 'Société des Observateurs de l'Homme' and German ethno-anthropology at the end of the 18th Century», pp. 5-11; elle contient la liste de 35 mémoires traduits en français avec leurs titres originaux allemands, tirés des premiers tomes de la revue éditée par Meiners et Spittler: Göttingisches historisches Magazin, Hannover, 1787-1792, 8 vol., suivi de Neues göttingisches historisches Magazin, 1792-1794, 3 vol.
- ⁵ C. MEINERS, Grundriss der Geschichte der Menschheit, préface, p. 14.
- * P.P. GOSSIAUX, «Séquences de l'histoire dans l'anthropologie des Lumières. Problèmes et mythes», Histoires de l'anthropologie, xvr-xix siècles, éd. par B. Rupp-Eisenreich, Paris, Klincksieck, 1984, pp. 67-85.
- A. IHLE, Christoph Meiners und die Völkerkunde, Göttingen, 1931.
- * G. GUSDORF, Introduction aux sciences humaines, Paris, 1960 et La conscience révolutionnaire. Les Idéologues, Paris, 1978; S. MORAVIA, La scienza dell'uomo nel Settecento, 1970 (cité d'après la traduction allemande, 1977); G.W. STOCKING jr., Race, Culture and Evolution, New York, 1968, pp. 13-41; J. COPANS et J. JAMIN, Aux origines de l'anthropologie française, Paris, 1978. (Ce dernier ouvrage comporte le texte intégral des «Considérations»). * J.M. de GERANDO, Des signes et de l'art de penser dans leurs rapports mutuels, Paris, An VIII, 3 vol. (cf. vol. III, pp. 478-79).
- 10 Ibid, p. 480.
- "ID., Histoire comparée des systèmes de la philosophie, Paris, 1804, vol. 1, pp. 63-64.
- ¹² Ibid, vol. 3, p. 439; voir les citations dans notre étude déjà signalée (note 1), p. 183, note 148.
- ¹³ *Ibid*, réédition de 1822, vol. 3, pp. 196-220.
- " Si Gérando se livre bien à des travaux de traduction, ceci ne prouve pas qu'il puisse être le traducteur des essais de Meiners. Il dit lui-même qu'il avait prévu la traduction de certains textes de Kant dès l'an VI, mais qu'on l'avait dissuadé de les publier : cf. ibid, vol.. 2, p. 175.
- ¹⁵ Pour Meiners, la question de l'observation de terrain ne se pose pas, dans le contexte allemand. C'est Blumenbach qui s'efforcera, en collaboration avec l'Angleterre, de faire progresser la connaissance de l'Afrique intérieure, par la préparation conjointe d'une série de voyages, d'ailleurs voués à l'échec.
- ' J.N. DEMEUNIER, L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples ou observations tirées des voyageurs et des historiens, Londres, 1776, 3 vol. Les thèmes traités par Démeunier qui sont signalés dans le tableau correspondent aux termes de sa table des matières. Par ailleurs, nous avons eu recours à la thèse encore inédite d'E. H. LEMAY, Naissance de l'anthropologie sociale en France: Jean-Nicolas Démeunier et l'Esprit des usages et des coutumes au XVIII siècle, Paris, 1974. Cette thèse fait ressortir les corrélations entre une dizaine d'auteurs cités par Démeunier et engagés dans la même voie.
- ¹⁷ J. GOODY, The Domestication of the Savage Mind, Cambridge University Press, 1977.

(précédé de J.-N. Démeunier et A. Goguet) d'une part, et les instructions de J.-M. de Gérando d'autre part. Tableau des correspondances (et des transformations) entre l'ethnologie comparée de Christoph Meiners

paragraphes des livres illustrant l'ethnologie comparée. Lorsque ces renvois ne relèvent pas du *Grundriss* de l'histoire du genre humain (cf. note 2), ils sont signalés par les sigles HR (Histoire des religions, cf. note 2, dernier ouvrage mentionné) ou GHM (Göttingisches historisches La présentation suit l'ordre des paragraphes du texte de Gérando selon la réédition récente (cf. note 8, Copans/Jamin, pp. 143-169), à partir des deux dernières questions consacrées aux problèmes du langage. Les chiffres dans les trois autres colonnes renvoient aux chapitres et Magazin, cf. note 4).

supposées inconnues. Ces questions sont le résultat d'une opération abstractive, mais les abstractions obtenues subissent une deuxième transformation par le renversement des valeurs, par inversion. Cette seconde permutation qui va de l'anomalie à la normalité est signalée Les instructions de Gérando suivent un ordre logique déjà bien décrit par ailleurs. Les correspondances établies font apparaître une intégration du savoir qui va de la *comparaison descriptive* (Goguet, Démeunier, Meiners) à la formulation de *questions*, à l'interrogation des sociétés dans la marge par la lettre (1). L'ouvrage de l'anti-rousseauiste Goguet — «traité ethnographique avant la lettre» selon Van Gennep, réédité six fois jusqu'en 1820 — figure dans le tableau pour illustrer la multiplication ultérieure de thèmes.

Gérando: Questions (1800)	Meiners: «faits» (1785/93)	Démeunier (1776)	Goguet (1758)
1" <i>Numération</i> : série de questions abstraites	19,7 Calcul et numération: grande diversité	ı	Mathématiques
2" Peinture et écriture : questions liées au problème de la civilisation	GHM, 3, 1788: Substituts d'écriture (traduit en français) GHM, 4, 1799: Origine de l'al phabet- comparaison descriptive	ı	Ecriture
3" Emblèmes, allègories, signaux : dont trophées, signes de guerre, danse. Leur sens?	12,3 Guerre: signes de déclaration de guerre, de victoire, de paix 8,1 Divertissements dont la danse HR	6,6 Trophée des vainqueurs	ı
4" Climar: questions abstraites - qualités du climat?	1,4 Variables climatiques et Fertilité et ressources 2 Effet du climat	/rôle important/	/influence partielle/

	Géranda : Ouest ions (1800)	Meiners: «faits» (1785/93)	Démeunier (1776)	(85L1) <i>Janao</i> (
	()	()	()	(22.2)0
ε	5" <i>Aliments</i> : qualité et quantité? L'eau consommée? Répugnance de nos aliments?	4,1-8 Aliments et boissons fortes: diversité des types d'alimentation, des «cuissons», des boissons enivrantes; gloutonnerie des peuples frustes	1,1-6 Alimens, repas /«bizarreries≖et boissons fortes/ /cru-cuit/	Alimens et usages relatifs à la nourriture
Ξ	6' Forces et actions physiques: leur mesure? quels «exercices ordinaires»?	2,14 Force et habileté physique: expriment la variété de l'homme - différence entre entrainement et force - facteurs d'affaiblissement	ı	I
Ξ	7" Repos: durée, régularité et attitudes du sommeil, de la veille ? Les songes ?	2,14 ibid l'inactivité permanente comme source d'affaiblissement GHM, 1, 1787: Rèves (et HR, origine des croyances)	/désœuvrement et paresse/	1
Ξ	8" Besoins: faim, soif, fatigue? Effets de ces besoins? Oisiveté ou mouvement?	4,6-8 Aliments: frugalité, gloutonnerie, consommation d'immondices 17,1 Mæurs: paresse et goutonnerie ne sont cependant pas des traits universels des peuples frustes	/animalité, faiblesse/ /nourritures dégoûtantes/ /état d'agitation/	1
	9" Anthropophagie: vérifier les informations, rechercher des excuses de l'« affreux phénomène »	9,1 Anthropophagie: question à réviser, les auteurs divergent; attestée aussi en Europe HR 10 Forme inexpliquée du traitement des corps après la mort?	1,1 Différentes sortes d'alimens (dont l'anthropophagie)	/anthropophagie/
Ē	(1) 10° Vètements: bien décrits en général. Raisons, origine, fonctions, signes? Idées sur la parure? Pourquoi résistance à nos vètements? Protection? Coutume de s'enduire le corps?	6,1-5 Vètements et parure: différences Nord/Sud, valeur esthétique, fonction protectrice, mais pas de règle générale. Nudiré compensée par ointements, peintures corporelles, fards (vanité), coiffures, dents limées, tatouages, incisions; parures variables selon sexe, âge, état civil	9,1-6 Beauté, parure, mutilations 9,7 Diversité vêtements Nudité	Mæurs d'habillement

•				
	Gérando: Ouestions (1800)	Meiners: «faits» (1785/93)	Démeunier (1776)	Goguet (1758)
	1) 11" Maladies, effets moraux: comme chez nous? Attitude envers douleur et mort?	2.25 Irritabilité et insensibilité, peur du danger et de la mort, mais indifférence devant la torture, la maladie, et la mort imminente. GHM - suicide 19,6 Médecine: souvent négligée, imparfaite ou pervertie	17,1-3 Maladie, médecine, mort pratiques et comportements Suicide	Médecine
£	12" Imbécillité: la manie est-elle vraiment absente chez les sauvages 3 Rechercher les cas récls d'imbécillité	HR et GHM2. 1988, sur les dispositions pathologiques du chamane passim : déviance généralisée	I	
	 Enfants, éducation physique: « les voyageurs nous ont laissé dans une profonde ignorance ». 	7,2 rien, sauf allaitement prolongé. et apprentisage coutumier des fils	4,1-6 Naissance et éducation des enfants	ı
	14° Longévité	GHM 1, 1787: Remarques sur la longévité	-	_
î	15" Sensations: série de questions abstraites	2,23 La finesse des sens des peuples mongols est un «don de la nature»	I	ı
<u>-</u>	 1) 16" Idées, leur nature 17" Idées, leur génération 18" Idées, leur liaison 	2,24 Facultés de l'esprit : stupidité générale mais à des degrés variables, sauf «en certains points » où les «faibles Américains dépassent les Européens » 2,23 Incapacité de concevoir la beauté de la forme et de l'ordre	I	ı
	1) 19" Opinions et jugement: par habitude, par analogie, par instinct? Imitation?	19,1-2 Desopinions: idées sensuelles sur la nature; absence de conceptions du monde, ou l'arbitraire ou la nécessité acceptés comme cause. Imitation.	/Instinct naturel/	ı

Gérando: Questions (1800)	Meiners: «faits» (1785/93)	Démeunier (1776)	Goguer (1758)
20° Dieu: effets des phénomènes ordinaires de la nature? Une cause première (monthéisme, athéisme primitifs)? Plusieurs «causes» (polythéisme)? Agents intermédiaires (esprits)? physiques (fétiches)? Culte des astres, des animaux?	HR 1, 2, 3, 7, 8 Origine des religions, fétichisme, culte des animaux, des astres, dieux et esprits (cf. aussi 19,2 et Historia doctrinae de vero deo, 1780, cité par Gérando)	_	Culre public
21" Religion: effets des phénomènes extraordinaires? Finalité de la vie? Au-delà, immortalité, liberté, fatalité?	HR 20,1-3 Divination et oracles: interprétation variable des phénomènes ordinaires et extraordinaires (cf. aussi 19,3)	11 Précautions Usages astrologie	, l , l
22 - 26" Facultés: imagination? Attention? Mémoire? Prévoyance? Réflexion?	2,23 L'imagination des peuples frustes — très différente GHM Bonne mémoire	ı	ı
27" Besoins ré fléchis : curiosité ? Crainte, sensualité, contrôle de soi, peur, fierté, honte ?	17.1-2 <i>L'état des mæurs</i> 18.4-5 <i>Règles de la convenance</i> grande variété, on a trop généralisé sur ces traits	/Anxiété, fierté/ /Honte/	ı
28" <i>Variétés</i> : il faut observer un grand nombre d'individus	passim : toute la méthode de Meiners est fondée sur la convergence de témoignages en grand nombre	idem	٤
29° Société: vie solitaire	ı		ı
30° Société domestique, famille	16,1 Loi matrimoniale: jugements variables	I	1
31" Aurorité du père : est-ce une «société régulière»? Respect, reconnaissance?	16,15 Autorité du père : les auteurs et les faits divergent, elle est inexistante ou illimitée	4,5 Autorité du père	

	Gérando: Questions (1800)	Meiners: «faits» (1785/93)	Démeunier (1776)	Goguet (1758)
	32" Parenté et fraternité: prééminence par l'âge? Relations de parenté? Communauté familiale? Liens contraignants ou non?	10.2 Droit d'ainesse (aussi 14,3)16,8 Inceste: grande variété des degrés de parenté interdits ou non; inceste très répandu	3,2 Prohibitions du sang3,5 Communauté des femmes12,3 Amis dans lecommencement des sociétés	-
Ξ	33. Ferrmes: dépendance ou considération? Droits? Travaux? Leur «secret et doux empire» (Le respect des femmes serait un fait de civilisation)	7,1 Femmes: total asservissement, mais aussi femmes régnantes; en société polygame inviolables et non astreintes aux durs travaux	2,1-4 Desfemmes	ı
		3,6 Femmes et esclaves à l'origine de l'agriculture		
Ξ	(1) 34° Pudeur: y a-t-il vraiment un «tel degré d'abrutissement» chez les femmes des sauvages? Loi de la pudeur? comment observées?	18.1-3 Bienséance et étiquette : il faut définir les termes de pudeur, réserve, décence, etc.;tout peuple observe certaines règles 16,2 Virginité: non exigée par les «Mongols»	2.5 Réserve, pudeur, etc. 10,1-6 Pudeur, chasteté, continence	1
Ξ	35° Amour: physique seulement ou aussi moral? Individuel ou non? Fidelité? Qui courtise?	18.4 Signes d'amour, inconvenables 2.25 Amour sensuel GHM 2, 1788 - coups, signes d'amour 16.11 Pédérastie, prostitution, etc.	10,3-6 Volupté, corruption de l'amour, célibat, courtisanes pédérastie	
	36" <i>Mariage</i> : définition, nature ? Devoirs, paternité, interdits ?	16,1-7 L'alliance matrimoniale; différente ou inexistante. Formesmonogames, prix de la fiancée, dot, mariages précoces 16,14 Cérémonies	3,1-11 Du mariage	<i>Lois /</i> mariage
	37° Divorce, polygamie : effets? Adultère, peines? Jalousie?	16.13 Divorce plus ou moins facile, aussi répudiation 16.12 punitions de l'adultère 16.9-11 Polygumie : explication démographique et sociale; effets (mépris, inégalité, jalousie)	3,8 Du divorce 3,5 Polygamie	1

9	Gérando : Questions (1800)	Meiners: «faits» (1785/93)	Démeunier (1776)	Goguet (1758)
38"	8" Sévérité? etc.	: les fils ne sont ni contraints ni punis	4, Education guerrière	1
m	39" Société générale, Rapports politiques intérieurs : gradations - bandes, bourgades, castes? Rangs? Succession?	10,19 Gouvernement et constitution civile : cycle de développement à partir de la société acéphale; Etat; Castes, aristocratie, despotisme, inégalité	5,1-11 Chefs, Souverains /servitude, despotisme, inégalité, distinction des rangs	Gouvernement
4	40° Magistrats, titre, autorité?	10,8 Tires honorifiques 10,13 Offices et charges	5,4 Titres —"— 5,10 Autorité	
-	41" <i>Effers</i> des institutions politiques? Cohésion, conflits, révolutions? <i>Lois?</i> Observées? Conservées?	11,1-3 Lois : variables selon les degrés de civilisation, de religion et de forme de gouvernement — mais toute société en a; codification	/solidarité de défense, méfiance, chacun pour soi/	Lois
4	42" Rapports politiques extérieurs: Guerre ou paix? Etat naturel?	12,1 Droit de guerre et des peuples Guerres - inévitables, mais	6,1-10 De la guerre	1
4	43" Guerre: si elle est naturelle, motifs (vengeance, rivalité, conquête)?	tou jours reges par un droit 12,2 Lesguerres ont évolué: destructive, capture, humanisation avec guerres de conquête	6,1 Origine de la guerre	I
4	44° Guerres accidentelles: causes? Déclaration, formalités, etc.?	12,3 Les règles sont observées, même par les peuples les plus frustes	6,1-2 Cérémonies, préliminaires, guerriers	ı
4	45" Art militaire	10,4 et 15 Esprit militaire et armée des gouvernements despotes	6,4 Manière de combattre	Arı militaire
E 4	46" A mes: les voyageurs les ont bien décrites. Courage? Honneur gloire, indépendance?	12,3 Armes permises et interdites 2,26 Courage et amour de la liberté absents, sauf en Europe. Honneur	6,3 Diff. sortes d'armes 6,4 Courage. Honneur 8,8 Goût de la liberté	I
<u> </u>	47. Effets de la guerre: pour femmes, habitations, enfants? Traitement des captifs? Y a-t-il une autre forme d'esclavage?	2,26 Traitement généreux des captifs par les peuples de souche tartare 13,1-5 <i>Lois de l'esclavage</i>	8.1-7 Exclavage 6,7 Captifs, traitement des vaincus	ı

	Gérando: Questions (1800)	Meiners : «faits» (1785/93)	Démeunier (1776)	Goguet (1758)
	48" Paix: modalités et conditions? (1) 49" Alliances entre peuples voisins?	12,3 Signes de paix 10,18 Les invasions des voisins sont la conséquence du despotisme	6, 10 Fêtes guerrières 7,7 Insociabilité	1
<u> </u>	(1) 50° Etrangers, hospitalité: accueil?	17.2 Les vices des sauvages: instabilité et infidélité, mais ni l'hostilité ni l'hospitalité ne sont des traits généraux 12.3 Traitement cruel d'étrangers	I	Egards pour les étrangers
,	51" Rapports civils, proprièté : idée? propriéte immobilière (outils et objets deschasseurset pasteurs)?	14,1-5 Les lois générales de la proprièté: fait général proprièté immobilière commune/ immobilière inaliénable. Absence de concepts.	12,2 et 4 <i>Propriété</i>	Lois/ propriété
	52" Délis: punitions par vengeance sculement? Réglées par le droit? ou par une autre autorité? Quels délits? Quelles peines?	15.1-9 Droit pénal : délits (sorcellerie, homicide, suicide, vol) et peines, précédées par la vengeance. Grande variété	13,1-6 Lois pénales 14 Des épreuves 15,1-6 Des supplices	Lois / crime
	53" Rapports économiques: tertilité et ressources?	1,4 Ferilité et ressources de différents pays	I	I
E	54. Première industrie: cucillette, domestication des animaux, chasse et péche seulement? Agriculture? Pourquoi séparation si nette entre chasseurs et cultivateurs? (Enseigner l'art d'élèver et de cultiver aux sauvages, pour les «conduire aux avantages de la civilisation.»)	3,1-6 Degrés de civilisation: chasseurs et pécheurs (avec horticulture, culture des champs ou artisanat) sauvages; pasteurs-nomades barbares; agriculture introduite par femmes, esclaves, puis captifs, seris et enfin pratiquée par des hommes libres (mais elle n'adoucit pas les meurs!)	1	Agriculture
	55" Vagabondage et séjours : demeures fixes ou errantes? Fréquence, motifs des déplacements?	5.1-3 Habitations: variables selon le climat et les modes de vie absentes, égères, stables	12.8 Voyages	Habitation

	Gérando: Ouestions (1800)	Meiners : « faits » (1785/93)	Démeunier (1776)	Goguet (1758)
	56" Industrie du second ordre: construction de huttes, fabrication de vêtements? Progression technique ou non? L'enseigner!	19,6 Arts et métiers : occupations diverses, cuir, feutre, tissage	12,1 Habitations —	Architecture Vètements (arts et et métiers)
	77" Industrie auxiliaire: outils, metaux et feu? Les instruire! Construction d'instruments de chasse et de pèche, de bateaux, navigation (assez bien décrite)	19,6 Aris et métiers: grande habileté chasse, pèche, natation, construction de bateaux, navigation 3,1 Traditions sur peuple ignorant le feu	I	Métaux Navigation
	58° Commerce: Echanges, prix, valeurs? Troc? Transactions de bonne ou de mauvaise foi? (« moyen de les conduire à la civilisation »; susciter de nouveaux besoins!)	14.4-5 Monnaies d'échanges (métaux, pièces, vôtements); fraudes lors des échanges; usure	_	Соттегсе
	59" Arts d'amusement: pourquoi tant d'importance accordée aux plaisirs? Décrire leur «luxe bizarre » en détail; idées correspondantes	8.1-2 Divertissements: grande variété (repas, danses, jeux, théûtre, luttes, exerciées, narration de contes, farces, monstres)	12,7 Amusemens, plaisirs, musique, danses	Plaisirs et amusemens
	60° Population: nombre d'habitants, accroissement, décroissance? Causes?	1,5 Population: accroissement en Europe, dépopulation en Afrique, Asie, Amérique (sauf Européens)	Elément déterminant	I
$\overline{}$	(I) 61" Verus généreuses: pitié, sacrifice de soi, reconnaissance? Intensité, signes?	17,1-5 L'état des mæurs - il n'y a pas de loi générale sauf celle de la dègradation infaillible des mæurs	/Pitić, tendresse — mais il n`y a pas de félicité naturelle/	idem
	(1) 62" Vertus fortes: supporter Foffense, patience? Vengeance (associée à l'idée de justice?) Talion? Pardon?	17.1 Vengeance, droit du plus fort; 2,25 Absence de vertus (égoisme, dureté) = fait courant 15,4-5 Vendetta et lois des rançons	15,6 Constance dans les supplices /vengeance/	

	Gé	<i>Gérando</i> : Questions (1800)	Meiners: «faits» (1785/93)	Démeunier (1776)	Goguet (1758)
ε	63"	63" Affections, amitiés: le sauvage connaît-il ce «noble sentiment»?	17,1 Infidélité - trait fréquent, 2,25 rarement sentiments de sympathie, mats aussi liens d'amitié	/animalité, brutalité, mais aussi noblesse de caractère/	
ε	<u>ş</u>	64" Amour de la patrie: sens communautaire? Attachement au sol? au mode de vie, aux habitudes? Intensité et signes? Intérêt ou désintéressement? Besoin de liberté? Refus de l'esclavage, du despotisme? Ambition du pouvoir?	17,1 Co-occurrence instabilité 2,26 sens communautaire et amour de la liberté (surtout chez les peuples de souche tartare) 10,9 Arbitraire du pouvoir despotique: entraine oppression des faibles, servilité, flatterie, conflits intestins sanglants, humiliation	8,8 Liberté. Goût de la liberté /despotisme, soumission à l'esclavage/	1
	.59	65" <i>Cérémonies religieuses</i> : liées à l'idée d'un Etre suprème? Pour l'honorer, l'inléchir, lui rendre grâces? Le sauvage s'assimile-t-il aux «jouissances de cet Etre»?	HR 1 Non seulement crainte et terreur, mais aussi joie, graitude et étonnement ont conduit les peuples à la reconnaissance et à l'adoration des dieux ou du dieu national HR 10-14 Description des formes de cérémonies, leurs intentions	I	Culte public
E	·£	66" Prêtres: Nombre? Elus? Autorité? Pouvoir (nature/ avenir)? Formation, supercherie? Moralité plus élevée? Médecine? Influence salutaire? (Ouverts aux suggestions d'amélioration.? * intéressés à maintenir leur nation dans l'ignorance et la barbarie?)	HR 18-20 Jongleurs et prêtres, Magie et sorcellerie, Divination: Prêtrise (d'abord domestique et nationale) se rend indépendante (usurpation, dignité héréditaire); gère un savoir supérieur à celui du peuple; des médiateurs (sorciers, magiciens, devins) les précèdent; croyance en leur pauvoir sur la nature et l'avenir; supercherie des jongleurs et féticheurs — action néfaste.	/Superstitions et magie/	,

Gérando: Questions (1800)	Meiners: «faits» (1785/93)	Démeunier (1776)	Goguet (1758)
67" Temples, idoles: il faut non sculement décrire les formes, mais en saisir les idècs. Sont-ils pour le sauvage le «dernier objet de son culte», ou s'agit-il de «signes»? La raison des cérémonies «bizarres»?	HR 17, 2, 9 Temples, Fétichisme, Culte des images: la description des formes est de peu d'utilité — il faut en dégager les conceptions: les forces surnaturelles sont inhérentes aux objets, ou attributs, ou séparées de ces objets qu'elles animent. Fétichisme = manifestation de la religion originaire (polythéisme)		
68° Acres religieux: Jours de fête fixes? HR 10-14: Sacrifices et offrandes, Occasions? Leur nature? Purifications, en commun? et processions—il ny a pas comaledictions?	HR 10-14: Sacrifices et offrandes, purifications, jeune, prières, fêtes et processions — il n'y a pas de jours ou heures fixes	I	ı
69° Tombeaux: Culte des morts? Respect porté aux tombeaux?	HR 21, 5: Deuil, sépulure et opinions sur le sort des âmes après la mort; Culte des ancêres : deuil cérémoniel; enterrement, incinération et toutes les autres formes de sépulture; monuments; conceptions de l'âme, et les raisons de toutes ces formes	18.1-4 Obsėques, sėpultures, deuil, respect pour les morts	I

Gérando : Questions (1800)	Meiners : « faits.» (1785/93)	Démeunier (1776)	Goguet (1758)
70° Traditions: l'objet le plus difficile. On posera des questions sur l'origine, les migrations, les conquètes subies, les événements marquants, les progrès techniques et politiques, sur l'origine des coutumes — peut-être n'obtiendra-t-on que des « récits bien vagues; mais un petit nombre de faits peuvent jeter une précieuse lumière sur la mystérieuse histoire de ces nations.»	1,2 Histoire de la terre : il ne faut pas prêter foi aux «douteuses traditions» de plusieurs peuples (paraditions» de plusieurs peuples (paraditions» de plusieurs peuples (toutes les légendes et aussi l'histoire des plus anciens peuples renvoient au Caucase comme berceau du genre humain»; ensuite migrations 19.45 Opinions sur l'origine de 14-5 Opinions sur l'origine de 61-14. homme (né de la terre, des rochers, d'arbres, d'eufs, de dents, de géants ou de héros); sur les deluge, les chiffres sacrés, sur les cuvres de géants ou esprits, sur des trésors enfouis 19,9 « Aucun peuple extra-européen n'a jamais connu ni une chronologie sure ni une histoire vraie, du moins de belles œuvres historiques» (= dernière phrase de « L' Histoire du genre humain » de 1785)	7,6 Prëtention des peuples sur leur antiquité et sur leur origine	

Anthropologie des Lumières (Culture «naturelle» et racisme rituel)

par Pol-P. GOSSIAUX Université de Liège

à Aurélien Muvunzankwaya

L'article «anthropologie» que le philosophe Jean-Baptiste Robinet donne en 1778 pour le Dictionnaire universel des sciences morales manifeste au premier abord l'émergence définitive au sein du Savoir d'une science de l'homme constituée comme telle.

Affirmant sans ambages qu'elle est «la plus importante des sciences, la plus digne d'occuper l'homme », Robinet propose de l'anthropologie la définition suivante:

[Elle] est proprement cette branche importante de la Science Philosophique qui nous fait connoitre l'Homme sous ses differens rapports physiques et moraux. Elle nous apprend à connoitre l'origine de l'homme, les divers états par lesquels il passe, ses qualités ou affections, ses facultés ou actions, pour en déduire la connoissance de sa nature, de ses relations, de sa destination, et des regles auxquels il doit se conformer pour y répondre convenablement. L'Anthropologie tient ainsi à toutes les sciences....

Cependant, constate Robinet, cette science «est encore... à faire»: les matériaux n'en existent qu'épars dans le discours d'autres disciplines, impuissantes comme telles à atteindre *l'objet* de l'anthropologie. Parmi ces disciplines, Robinet désigne explicitement l'histoire naturelle, la psychologie et la métaphysique. Il mentionne les ouvrages de Buffon, de Condillac, de Gorini Corio' et d'Helvetius comme autant d'ébauches imparfaites, qui pourraient tout au plus inspirer quelques-uns des chapitres de la science nouvelle.

A l'époque où C. de Paw venait, avec ses Recherches philosophiques sur les Américains [1768] et Sur les Egyptiens et les Chinois [1772] de jeter les bases de la Volkerkunde, qu'illustrera bientôt l'école de Göttingen, au mo-

ment où Kant crée son cours d'Antropologie à Königsberg, d'autres s'inquiètent du caractère lacunaire, dérisoire, du savoir des Lumières sur l'homme.

Nous voudrions dans cet article mettre en évidence quelques-unes des limites épistémologiques qui paralysèrent longtemps la réflexion sur l'homme au Siècle des Lumières. Montrer ainsi comment le territoire de l'anthropologie finit par se confondre presqu'entièrement à la fin du siècle avec celui de l'idéologie raciste. Nous bornerons ici notre enquête au discours de l'Histoire Naturelle.

En Occident, la science de l'homme fut longtemps le partage de la Théologie. L'homme y était donné comme la synthèse ou la synecdoque de l'Etre, réalisant en lui l'union et l'alchimie des règnes de la matière (minéral, végétal, animal) et de l'ordre de Dieu (raison/parole). Le destin de l'homme était écrit dans cette simple définition: la logique de l'existence apparaissait comme celle d'une métamorphose progressive de la matière en esprit. Aux discours, répondaient un ensemble de pratiques, de rites initiatiques (du baptême à l'extrême-onction) qui assumaient une fonction anthropologique d'une égale importance.

En assimilant l'homme à un microcosme, un tel savoir se condamnait à s'étendre à l'univers tout entier et à se confondre progressivement avec l'Encyclopédie dont la constitution fut la hantise, mais aussi l'échec, du savoir occidental, de Vincent de Beauvais (c. 1240) à Alstedius (1620). Dans ce territoire sans limites, l'homme comme tel, finit par se perdre, et les traités aussi précis que celui d'un P. de la Primaudaye (L'Académie françoise en laquelle il est traicté de l'homme... comme par une histoire naturelle du corps & de l'âme [1580]) sont, en somme assez rares.

La philosophie de Descartes se construit dans l'espace créé par l'effondrement de la première *Encyclopédie*, et entend se substituer à celle-ci. Elle inspirera la première *anthropologie* qui s'intitulera comme telle. Le fait s'explique aisément: l'ontologie de Descartes implique une simplification radicale de la définition de l'homme. L'essence de ce dernier est de réaliser — mystérieusement — l'union de la substance non-étendue (l'âme, la pensée) et de la substance étendue (la matière, le corps). Une anthropologie exhaustive résultera donc, idéalement, de la combinaison de l'étude du corps et de l'âme's. Ainsi, en 1690, le cartésien Dionis peut-il déclarer, en une définition que répercutera tout au long du XVIII siècle, le *Dictionnaire de Trévoux*:

«La Science qui nous conduit à la connoissance de l'homme s'appelle Antropologie. Cette science renferme deux parties; la premiere traite de l'Ame, qu'on nomme Psychologie [...] & la seconde fait connoitre le corps et tout ce qui en dépend, c'est ce qu'on appelle Anatomie »^.

Cette définition porte en germe un programme dont l'échec était cependant prévisible. Descartes ne s'était pas prononcé sur la nature — ni la

raison — de l'union de l'âme et du corps: les termes mêmes de son ontologie le lui interdisaient. Entre deux substances en effet, dont l'essence est de se situer dans un rapport d'altérité mutuelle absolue, il n'était aucune relation pensable. La Forge, l'un des disciples les plus fidèles de Descartes insiste longuement sur ce point⁷. Dès lors, le discours sur le corps et la théorie de l'âme étaient condamnés à ne jamais se rejoindre et l'inscription d'une psychologie dans le parallèle d'une anatomie ne suffisait pas à fonder, comme le croyait Dionis, une anthropologie dans la mesure où la nature de l'homme semblait résider dans le mystère de l'espace que délimitaient ces parallèles.

La psychologie de Descartes elle-même, s'était bornée à la topographie de l'âme, de ses facultés et de ses passions, à la nature de la perception, des idées et de l'erreur. Elle est souvent confondue, significativement, avec la «pneumatologie»: science des esprits purs. Elle atteindra rapidement ses propres limites et l'on peut dire qu'elle trouvera sa formulation définitive avec un La Forge ou un Régis (*Système de Philosophie*, (1690)). Dès lors elle aura tendance à se cristalliser autour du seul problème de l'union de l'âme et du corps pour engendrer des systèmes tantôt purement spéculatifs (Fénelon, S'Gravesande, Hartley, Bonnet), tantôt nettement mystiques (Malebranche, Leibniz) qui achèveront de la déconsidérer. «Psychologie, théologie: sciences de mots, sciences du vide» — dit en substance d'Holbach, avec d'autres.

Cette remarque vaut également pour l'anthropologie de Kant dont les principes persistent à s'inscrire clairement dans le projet d'une psychologie néo-cartésienne. En somme chez Kant, le cogito de Descartes se mue simplement en un «cogito ergo sum homo» (cf. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1799]*.

Seule, la psychologie sensualiste (qui ne s'intitule pas comme telle au XVIII siècle) parce qu'elle renonce à traiter l'âme et le corps, l'idée et la perception comme deux entités et deux fonctions séparées, proposera des modèles qui inspireront rapidement, l'anthropologie qui, plus tard, se dira «culturelle».

Par contre, l'anatomie descriptive et comparée reçoivent, dès le premier tiers du XVII^s siècle, une impulsion remarquable. Le mécanisme cartésien, les théories de Harvey sur la circulation, autorisent des transitions structurées entre l'anatomie descriptive et la physiologie (souvent nommée alors «économie animale»). Dès lors, l'anatomie tend à réclamer la primauté parmi les sciences de l'homme et c'est pourquoi, sans doute, les premiers traités à s'intituler Anthropologie (voir J. Drake Anthropologia nova (1704), H.-Fr. Teichmeyer: Elementa anthropologiae sive theoria corporis humanis (1718)) sont avant tout des traités d'anatomie et d'«économie animale». Descartes lui-même avait ouvert la voie en intitulant De l'Homme un traité d'anatomie pure.

L'anthropologia anatomica s'inscrivait en fait dans le projet plus vaste d'une «histoire naturelle de l'homme» dont la tradition avec Haller, Buffon, Daubenton, Camper, Blumenbach, etc. tend à s'affirmer comme seule autorisée.

«L'histoire d'un animal, écrit Buffon, doit être non pas l'histoire de l'individu, mais celle de l'espèce entière de ces animaux...» 10.

L'histoire naturelle s'adresse donc à l'homme universel, celui de tous les temps et de tous les lieux; ce qui semble d'autant plus légitime qu'elle admet le postulat de l'unicité de l'espèce humaine parmi ses axiomes. Elle sera ainsi constamment tentée de réduire la nature de l'homme à l'homme de la nature.

Cette confusion semblait répondre à une exigence épistémologique minimale et même l'anthropologie «culturelle», se heurta à son apparente logique. Elle faussera pendant longtemps, toute réflexion sur l'homme, car elle interdira l'appréhension réelle de l'essence du fait culturel, soit de son caractère largement institutionnel — «arbitraire» et même parfois apparemment gratuit.

En effet, si par définition, l'histoire naturelle exclut «l'homme moral» de son champ d'investigation", elle ne peut négliger entièrement l'étude des mœurs dans la mesure où celles-ci semblent s'offrir comme les signes mêmes de la *nature* profonde de l'homme. Inévitablement dès lors, elle se condamnera à élever au rand de **norme** les pratiques, les institutions et les règles qui lui sembleront répondre à la «Nature» — soit aux besoins et aux régulations biologiques auxquels l'homme se trouve soumis — et à reléguer dans le chaos de la «bizarrerie» et de la «dépravation» tout ce qui s'en écarte.

Ainsi la voit-on magnifier l'allaitement maternel, la vie au grand air, la marche à pied; fustiger la circoncision, la castration, le port du corset, l'usage du maillot, des sacrifices humains, de la perruque...

En somme, l'histoire naturelle ne parvient pas alors à se dégager du dilemme défini par Descartes, lorsque traitant de la civilisation et de la barbarie, il laissait entendre qu'une histoire des mœurs ne pouvait, comme telle, faire l'objet d'une science spécifique:

- ou bien, disait-il en substance, chez les peuples civilisés, les lois et les coutumes sont fondées sur la raison, soit la nature ultime de l'homme, et dès lors elles relèvent de la théorie de la raison elle-même.
- ou, chez les barbares, elles découlent d'une sorte d'empirisme aléatoire et alors elles regardent une nosologie de la contingence et de l'histoire: un non-savoir 12.

Il suffit de parcourir les compilations d'un Demanet (Parallèle général des mœurs et des religions de toutes les nations, 1768 en 5 vol. in-12) ou d'un

Démeunier (L'Esprit des usages, des coutumes des différens peuples. Ou observations tirées des Voyageurs et des Historiens [1776 en 3 vol. in-8]) pour mesurer la force avec laquelle ce dilemme primaire continue à peser sur l'ethnographie des Lumières.

Ces premières taxonomies vont engendrer d'inévitables hiérarchies. Il semblait clair en effet que certains peuples ne répondaient que lointainement à cette véritable chimère logique — une culture naturelle — que l'Histoire Naturelle avait constituée en Norme. Les Nègres, les Hottentots, les Américains, les Esquimaux, etc., manifestaient de tels «écarts» dans leurs mœurs et leurs institutions qu'il fallait bien qu'ils diffèrent des autres peuples par leur statut et leur «nature» et non seulement leur apparence. Dès lors le principe de l'«égalité des peuples», postulé par l'Histoire Naturelle en une incantation ininterrompue, se retournera contre lui-même.

Le principe, comme tel, était assez neuf — et fragile. Si l'on exclut les philosophes qui se réclament du Droit Naturel et les «philanthropes», d'ailleurs nombreux, du Siècle des Lumières, il n'avait été soutenu pour des raisons réellement anthropologiques que par quelques sceptiques de la lignée de Montaigne: Gassendi, La Mothe Le Vayer, Bernier — et peut-être Bayle 13. Il procédait, chez eux, de l'idée d'une discontinuité radicale entre les peuples, sinon les individus mêmes (car l'«espèce» n'est à leurs yeux qu'un concept nominal) et donc de la disparité essentielle des cultures (et des morales individuelles). L'on sait que lorsque l'anthropologie culturelle, qui s'inscrit dans ce courant, croira découvrir à son tour des normes culturelles universelles, elle ne pourra s'interdire d'édifier des hiérarchies, comme en témoigne l'œuvre de C. de Paw, disciple lointain mais avoué de Gassendi et l'un des créateurs de l'ethnologie comparée¹⁴. Celui-ci, à force d'insister sur les «différences» des cultures inspirera aussi bien le racisme de Meiners ¹⁵ et de l'«école» de Göttingen que les rêves philanthropiques de certains révolutionnaires français — Anacharsis Cloots, son neveu.

Au contraire, c'est le principe de la *continuité « naturelle » de la culture* qui contraint l'*Histoire Naturelle* d'admettre, malgré elle, le double postulat de l'unicité de l'espèce humaine et de l'inégalité des races — évidemment absurde.

En réalité, le «racisme» ne s'est affiné dans le discours de l'*Histoire Naturelle* que lorsqu'elle eut à affronter les thèses polygénistes — qui semblaient mettre en question son *épistèmê* fondamentale.

Nous ne saurions, dans ce bref article, tracer l'histoire, pourtant essentielle, du polygénisme: il semble qu'il appartenait aux corollaires de l'ontologie matérialiste: il affleure ainsi dans la tradition qui va de Bruno à Diderot, tradition dont certains thèmes seront repris par l'école «vitaliste». La Peyrère qui le soutint ouvertement parmi les premiers, était l'un des familiers

de Gassendi. L'on rapprochera ses idées de celles d'un La Mothe ou d'un Cyrano sur la puissance illimitée de la matière à créer des formes vivantes en nombre infini.

Toutefois, il semble qu'au Siècle des Lumières, l'impuissance de l'anatomie comparée et de l'*Histoire Naturelle* elle-même à se prononcer sur la nature véritable des «singes» anthropomorphes ne fut pas étrangère au succès de la thèse ¹⁶. Selon l'anatomiste Camper, l'hypothèse assignant l'origine des Nègres au croisement de l'Orang-Outan et de l'Homme Blanc était admise couramment dans certains cercles scientifiques (la remarque de Camper est de 1764). Certains philosophes, ajoute-t-il, se demandent même si «ces monstres [les Orangs-Outans] n'auroient pas pu parvenir insensiblement par l'éducation à une certaine perfection, pour mériter, par la suite des tems, d'être placés au rang de l'espèce humaine» ¹⁷.

Cette double thèse s'affirme en effet en un discours complexe, de tendances diverses, au sein duquel l'œuvre de La Mettrie, de Rousseau, de Robinet et surtout de Mombbodo, etc. offrent les repères majeurs. Ces œuvres n'ont à tout prendre qu'un dénominateur commun: le refus catégorique d'une ontologie (renouvelée, notamment, par Descartes) qui repose sur l'ignorance de l'essence du temps: cette «autre substance» inventée par Bruno, Gassendi et Vico.

Le polygénisme, ou du moins le principe de la pluralité des espèces humaines fut défendu en 1757 par le médecin J.-Fr. Meckel, devant l'Académie de Berlin. Celui-ci fondait son argumentation sur la noirceur du cerveau (corps médullaire) et du sang (sic) d'un Noir dont il avait fait la dissection. L'année suivante, Camper — «ami fraternel des Nègres» et admirateur (critique) de Buffon — démontrait que Meckel s'était grossièrement trompé. En 1766, il répétait sa démonstration en disséquant publiquement, à Groningen, trois cerveaux: celui d'un Nègre, d'un Blanc et d'un Orang-Outan. Qu'importe: les «démonstrations» de Meckel furent reçues de toute l'Europe, notamment dans les milieux de Göttingen et de Strasbourg. L'on ne peut dire toutefois que la thèse elle-même fut partagée par un large public et les philosophes, peu nombreux, qui l'adoptèrent au XVIII-siècle (Voltaire est de ceux-ci) se réfèrent à des critériologies diverses — souvent étrangères à l'anthropologie (celle dont Robinet proposait la définition en 1778).

Aussi bien C. de Paw décrétait, assez singulièrement, que la théorie du polygénisme était «*inutile*» — soit étrangère à l'économie d'une épistémê de l'homme. Discutant cependant des thèses de Meckel, il relevait qu'en toute hypothèse, les critères retenus par ce dernier étaient sans valeur taxonomique réelle. ⁵⁰.

La faiblesse des conclusions de Meckel — fussent-elles appuyées sur des observations incontestables — tenait au fait qu'elles attribuaient à un *indice*

(la couleur de la peau) la valeur d'un signe ou d'un critère — en l'occurrence celui-ci d'un statut anthropologique spécifique. Il est vrai, et l'insistance que mit Camper à démontrer la fausseté des observations de Meckel le prouve. que le XVIII siècle ne sut jamais réellement se départir de l'idée que la couleur de la peau, des yeux, la texture des cheveux et plus généralement la forme du corps constituaient, comme le disait Maupertuis, un langage véritable²¹. A part quelques théologiens (Labat, Gumilla, etc.), le XVIIIsiècle avait rompu avec la longue tradition rabbinique qui tenait la noirceur pour le signe héréditaire de la malédiction de Cham, la marque de sa dégradation et de sa réclusion dans l'ordre de Satan²². Bayle, après Naudé, avait relégué le mythe au rang des «contes grotesques et chimériques» et la plupart des savants du XVIII siècle admirent à nouveau contre la tradition qui remontait à J.N. Pechlin (1677) et qui tenait la couleur noire pour un caractère naturel héréditaire et indélébile, la thèse ancienne (Aristote et Hippocrate) selon laquelle la pigmentation de la peau était due au climat. Des innombrables discussions qui partagèrent tout le XVIII siècle sur les mécanismes exacts, anatomiques et physiologiques, d'une telle étiologie, l'on retiendra que l'un des enjeux qui s'y trouvaient fondamentalement engagés portait sur le caractère héréditaire des traits somatiques ou psychologiques acquis.

Cet enjeu n'est désigné comme tel qu'exceptionnellement dans le débat. Le problème relevait davantage, à l'époque, d'une métaphysique générale. Or, contrairement à l'idée reçue, celle-ci admettait généralement le principe de l'hérédité de l'acquis parmi les corollaires communs d'axiomatiques pourtant radicalement opposées.

L'on sait que les notions de «genre», d'«espèce» et de «race» se sont dégagées du débat qui opposa dans la première moitié du siècle, les sensualistes aux post-cartésiens (malebranchiens, leibniziens, wolfiens, etc.). Les premiers refusaient à ces concepts toute existence autre que nominale, vidant ainsi le débat de sa substance. Les autres postulaient la réalité des espèces en la fondant — pour les êtres vivants — sur la notion d'hérédité, ou de «souche» commune. Mais ces derniers admettaient également la possibilité du mélange des espèces entre elles (les expériences d'hybridations botaniques impressionnent beaucoup) et surtout de leur changement progressif (Voir principalement, les Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, Liv. III ch. 6 de Leibniz).

Dès lors, le concept de «race» et des critères qui le fondent apparaissent, tantôt comme extrêmement flous, indécis; dessinant sur la surface du globe des «variations» chromatiques sans réelle signification. C'était, on le sait, le postulat originel de l'Histoire Naturelle. Demanet, Valmont de Bomare, Paw, Alstroemer démontrent qu'en quelques générations («quatre» précisent-ils, en tous cas «trois siècles») un homme de couleur noire, par métis-

sage progressif se trouvera métamorphosé en Blanc et vice-versa. Tantôt, l'on admet que la force du climat est telle qu'elle accomplit d'irréversibles métamorphoses, dans la nature même des êtres — dont la hiérarchie se trouve commandée par une topographie implacable, elle-même traversée par ces mythologies (relatives ici au soleil, la chaleur, la nuit) qui règlent en réalité le Savoir des Lumières. Dans ce cas, le moindre trait somatique, récurrent, héréditaire, s'affirme comme le signe de l'altérité absolue et suffit à appuyer l'hypothèse de races, voire (comme chez Meckel) d'espèces différentes. Ici en effet, l'indice (géographique, climatique) acquiert la valeur d'un signe ou d'un critère.

Le débat sur la «réalité» — ou non — des races et *a fortiori* sur la pluralité des espèces ne pouvait se clore que sur un postulat défini comme tel: l'inaltérabilité du patrimoine héréditaire soit la non-transmissibilité des caractères acquis.

Ce postulat s'affirme avec une énergie croissante au sein de l'anthropologie de Kant, depuis l'essai Sur les différentes races humaines (1775-77) et la Définition du concept de race humaine (1785), jusqu'à la réponse à G. Forster (Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie (1785)²³.

En opposant le concept de «race» — ensemble de caractères naturels héréditaires et permanents — à celui de «variété humaine» (traits accidentels, acquis, dus notamment au climat), l'anthropologie de Kant autorisera l'Histoire Naurelle à combler l'hiatus qui fracturait le champ de ses principes égalitaristes et ses conclusions empiriques, inspirées par le concept antinomique d'une «culture» fondée sur une Norme naturelle et qui ne pouvaient que s'altérer en une rhétorique blasphématoire contre l'homme non-blanc.

La théorie des races et l'anthropologie de Kant et bientôt de Blumenbach apparaissent toutes deux comme les corollaires soit d'une métaphysique soit d'une ontologie (monadologie «vitaliste» un peu confuse chez Blumenbach: voir son De nisu formativo et generationis negotio nuperae observationes» [1787]) — que les thèses polygénistes privaient, quoiqu'incidemment, de toute cohérence. Il est clair en effet que la réflexion de Kant et de Blumenbach s'élabore avant tout contre les thèses polygénistes admises — on vient de le dire — dans quelques cercles de Berlin, de Paris, etc. et que le naturaliste Reinhold Forster, l'un des compagnons de Cook, semblait cautionner — tout comme les travaux de l'anatomiste Sömmering. Mais c'est naturellement l'œuvre du polygéniste Meiners distinguant les espèces « mongoles» (inférieures) de l'espèce «celte» et dont les idées commencent à circuler à Göttingen vers 1775, qui devait déclencher la vaste polémique qui permit l'affinement de la réflexion sur le concept de race.

Il faut rappeler que selon Kant, la destination de l'homme, inscrite dans le «plan de la Nature» est d'introduire l'ordre de la Nécessité qui gère le monde originel dans le règne de la liberté et d'accomplir ainsi la fin de

l'Etre. Comme celle-ci ne saurait être qu'une — sans quoi le Néant ou le Hasard pourraient s'en emparer — l'on ne peut admettre l'idée d'une pluralité d'agents pour en assumer l'accomplissement. L'unicité de l'espèce humaine apparaît donc comme le corollaire nécessaire de cette métaphysique.
Pour la même raison, Kant ne peut accepter le principe d'une altération (au sens leibnizien) de l'espèce: il refuse ainsi aux traits acquis la puissance de pénétrer la structure de l'hérédité. Toutefois, ne pouvant nier l'évidence du caractère héréditaire des traits somatiques qui fondaient dans l'Histoire Naturelle le concept de «variété humaine», Kant se voit contraint de postuler que la race (il en distingue quatre à l'époque) appartient à la texture originelle de l'être vivant. Cherchant dès lors à concilier le principe de l'unicité de l'espèce humaine et celui de la pluralité des races, il postule que la souche unique de l'humanité devait comporter les quatre germes inaltérables des races futures — germes créés par la Nature en vue de permettre à l'homme de s'adapter aux climats divers du globe 24.

Privé de ses «principes téléologiques», la démonstration de Kant était en réalité illogique — G. Forster le soulignera bientôt. Pourquoi en effet ne pas admettre simplement l'existence originelle de quatre souches inaltérables tout comme les quatre «germes» appartenant à la souche unique? Kant prévoyant l'objection soutenait que dans l'hypothèse polygéniste les quatre souches une fois transplantées dans le milieu que leur assignait le «plan de la Nature» auraient fini par perdre leur caractère originel. «Solution» qui entrait directement en contradiction avec sa démonstration et l'enfermait dans une aporie radicale.

Toutefois, avec Kant un postulat appelé à peser sur le devenir de l'anthropologie, se trouve clairement exprimé: soit que le principe de l'unicité de l'espèce humaine implique comme corollaire nécessaire l'existence et la réalité de races inaltérables (non plus de «variétés»). Dès lors, le concept de race va s'emparer de l'épistémê de l'anthropologie et recouvrir progressivement son territoire. Lorsque Kant dans son Anthropologie in pragmatischer hinsicht écrit:

«die Kenntniss der Menschenrassen, als zum spiel der Natur gehörender Producte, noch nicht zu pragmatischem [Kenntniss]

c'est pour mieux souligner l'importance que le concept prendra dans une «théoritischem Weltkenntniss».

Selon sa téléologie, toutes les races humaines étaient appelées à participer à l'accomplissement de l'Etre et Kant n'aurait pu admettre le principe d'une discrimination entre elles. Toutefois, lorsqu'il s'interroge sur le lieu où «l'on a le plus de chance» de découvrir la *souche* originelle dans sa plus grande pureté et qu'il repère cet espace dans la zone tempérée qu'occupe l'homme blanc²⁶, il ouvre son système aux hiérarchies les plus frustes. L'on va donc, vers 1775-80, assister au sein de l'*Histoire Naturelle* et de l'anthropologie

qui s'en inspire, à la naissance d'un discours étalant sur le même plan les thèmes les plus contradictoires:

- théorie de l'unicité de l'espèce humaine doublée de considérations larmoyantes sur l'égalité des hommes avec quelques références au Droit Naturel.
- sémantique de la dégradation (non *altération*) de certaines races, parée de rituels verbaux, métonymies d'incantations contre les races non-blanches (nègres, kalmucks, hottentots, etc.).
- apologie de certains individus des races «dégradées» qui ont su s'exonérer du poids de leur hérédité.

Ce discours inspirera le racisme le plus radical (celui d'un Meiners, par exemple), les théories esclavagistes, mais aussi les plaidoyers les plus chaleureux des Philanthropes anglais ou des «Amis des Noirs» — plaidoyers dont l'œuvre de l'abbé Grégoire demeure la manifestation exemplaire (De la littérature des Nègres [1808]).

En fait, la fatalité qui mène alors toute volonté de classer à d'inévitables hiérarchies, hante également le *refus de classer*. L'on pourrait dire que la stratégie d'un tel refus implique la logique de l'ordre taxonomique. En l'occurrence, ce refus s'apparente à une tentative de brouillage, qui à force de biffer les frontières entre les races, en étend et en accentue les contours.

Tel fut le résultat — exemplaire, lui aussi — de l'œuvre pourtant généreuse de Blumenbach (De generis humani varietate nativa [1775, 3° éd., 1798], Decades VIII craniorum diversarum gentium [1790-1808], Institutiones physiologicae [1798], Abbildungen nuturhistorischer Gegenstände [1810], etc.). Celui-ci s'élève avec force contre le concept d'«espèces» et même de «races» distinctes. L'espèce humaine est une: elle n'offre dans son indifférenciation originelle que des «variations» chromatiques, au sens pictural ou musical du terme, qui ne se distinguent que par d'imperceptibles transitions. Blumenbach défend donc le principe, juridique et anthropologique, de l'égalité de tous les hommes. Il est ainsi l'un des premiers à attirer l'attention sur certain Nègres (Capitein, Bannaker, etc.) qui, une fois transplantés en Europe avaient su s'«élever» au niveau de la recherche ou des spéculations les plus ardues. C'est donc symboliquement, en tout cas «arbitrairement» que, pour mieux affirmer l'absence réelle de coupure entre la race blanche et la noire, par exemple, il invente le concept de «variété intermédiaire». Toutefois, l'ontologie de Blumenbach, implique la possibilité de déviances, de mutations tératologiques et de «dégénérations» au sein de l'ordre biologique. Les «variations» raciales seront assignées à cette étiologie et la notion de «race dégénérée» va s'affirmer au sein du système de Blumenbach comme un corollaire aussi abrupt que l'axiomatique de la dégénérescence d'un Paw, d'un Delisle de Sale (*Philosophie de la Nature* [1770, nombreuses rééditions]) ou... Meiners.

Blumenbach a lui-même résumé sa théorie en une page de ses *Abbildungen*, qui si elle avait été formulée par l'un de ses ennemis, passerait sans doute pour une caricature:

«La race caucasienne [blanche] d'après toutes les données physiologiques et historiques, constitue probablement la souche primitive (urstamm) [de l'humanité] laquelle avec le temps, et pour les différentes raisons liées à [la loi de] la Dégénération, s'est abatardie sous deux formes extrêmes soit d'un côté la race mongole [jaune] au visage aplati, et de l'autre l'éthiopienne, avec ses machoires proéminentes. L'américaine forme dans cette genèse (Bildung) le passage de la caucasique à la mongole tout comme la malaise celui de l'éthiopienne. Il est incontestable que par ses traits dominants, l'américaine ressemble à la mongole de même que la malaise à l'éthiopienne. Elles sont donc l'une et l'autre (l'américaine et la malaise) des races de transition qui s'affirment définitivement, notamment par la projection en avant du profil dans les races extrêmes (la mongole et l'éthiopienne)."

Entre ces thèses et celles d'un Meiners (l'ennemi de toujours) et bientôt d'un J.J. Virey (Histoire naturelle du genre humain, 1° éd., 1801, rééd., 1824), pour qui la cassure entre «races dégénérées» et «races originelles» suffisait seule à cautionner l'hypothèse de la pluralité des espèces humaines, la frontière semblerait bien mince si Blumenbach n'avait cessé de soutenir que la «dégradation» du corps n'entraînait pas mécaniquement celle de l'esprit ou du sens moral. Toutefois, les innombrables «critères» sur lesquels il fonde sa sémiologie de la «dégradation» inspireront, au XIX siècle un racisme d'autant plus dur et serein qu'il pourra se parer d'une rhétorique et d'une idéologie «généreuses».

Il est vrai également que les mêmes critères (pigmentation de la peau, taille, «avancée» du profil, couleur des yeux, texture des cheveux, etc.) dans leur accumulation même pouvaient contribuer à troubler les topographies raciales si laborieusement délimitées et passer pour de simples «indices» dont la valeur exacte faisait l'objet d'exégèses passionnément contradictoires.

Dans sa quête de l'«homme naturel» et son inquiète volonté de dresser la cartographie définitive des «écarts», il ne restait au Savoir des Lumières que deux possibilités:

- établir la comparaison entre les singes, d'une part, les races de l'autre, sur l'intégralité des critères anatomiques et physiologiques identifiables comme tels.
- se borner à *un seul critère*, dont la valeur discriminatoire ne fut contestée par personne et qui autoriserait des classifications automatiques.

La première solution semblait peu pratique: Vicq d'Azyr, dans le Système anatomique des Quadrupèdes (1792) qu'il réalise pour l'Encyclopédie méthodique», avait établi une liste qui se voulait exhaustive, des critères anatomiques permettant de fonder la taxonomie des animaux, selon leur physiologie propre: cette liste comporte 1339 traits diagnostiques. Elle était incomplète, car elle tenait peu compte de la «biologie» nouvelle (histologie, chimie organique, théories cellulaires, etc.).

L'on conçoit donc que le choix se soit porté sur la seconde solution. Ce canon classificatoire unique, cette «échelle de proportions» qui pendant trois quarts de siècle au moins, devait asseoir l'anthropologie physique —

et culturelle — sur des certitudes qu'avec le recul, l'on est tenté de ranger dans l'ordre des mythes malades de l'Occident, n'est autre — du moins dans l'esprit de son inventeur, Camper — qu'une théorie esthétique pragmatique — celle de l'angle facial.

A l'origine, les recherches de Camper (1722-1789), sur l'angle facial, avaient pour objet de démontrer la relativité du concept européen du Beau. Elles procèdent donc, elles aussi, d'un refus de classer. Ces recherches remontent à 1766. Une première ébauche de son système affleure dans diverses communications que Camper fit à l'Académie de Groeningen. En 1777, il se rendit à Paris où il lut, devant l'Académie Royale des Sciences, une Dissertation sur les traits caractéristiques du visage de différents peuples... de même que ceux de différens âges de l'homme et du bel antique (Une œuvre dont Diderot avait pris connaissance en 1774, à La Have, et qui l'avait enthousiasmé (Lettre du 10 octobre). La théorie de l'angle facial s'affine dans le traité De l'Orang-Outang et de quelques autres espèces de singes où Camper récuse la possibilité d'une transition généalogique entre l'homme et l'Orang (Lord Monboddo venait de soutenir le contraire) et rejette, après Buffon, le principe (admis, notamment, par Locke, Linné, Rousseau et Paw) de l'appartenance des «anthropoïdes» à l'humanité. L'essai sur l'Orang parut en 1779. L'année suivante, Camper se rendit en Allemagne, visita Göttingen où il rencontra, Michaëlis, Heine, Gmelin, Blumenbach, (Il avait fait la connaissance de Paw, à Xhanten, bien avant.) Il eut à Cassel de longs entretiens avec Soemmering. A Postdam, il fut reçu par Frédéric II³⁹: l'on ignore si le monarque l'entretint des singulières tentatives d'hybridations entre l'homme et la bête qu'il encourageait —si l'on en croit une tradition, consignée notamment par Restif de la Bretonne ".

Le grand ouvrage de Camper sur l'angle facial ne parut qu'après sa mort, en 1791, sous le titre Dissertation sur les Variétés Naturelles aui caractérisent la Physionomie des hommes des divers climats et des differens âges. Suivie de Réflexions sur la Beauté; particulièrement sur celle de la tête... et d'une Dissertation sur la meilleure Forme des souliers, avec 11 planches en tailledouce. Camper y retrace toute la genèse de son système. Tenté très jeune par le dessin et la peinture, Camper rapporte donc la déception que lui causèrent les traités d'anatomie artistique dont l'étude n'avait eu pour effet que de dénaturer son approche du réel (il n'exclut pas Dürer, où l'on trouve pourtant l'ébauche de son système). Les théories esthétiques, celles du «beau idéal» (il mentionne Winckelman, Ten'Kate, Hemsterhuys) lui semblaient également arbitraires car «fondées sur les seules règles de l'optique ». Il relève encore qu'il avait été frappé très tôt par l'impuissance des peintres les plus habiles à restituer les «traits nationaux» de leurs modèles — lorsque ceux-ci n'appartenaient pas à la race blanche. Que l'on peigne un Nègre note-t-il et c'est un Blanc noirci. Par ailleurs, les nombreuses dissections qu'il opère pour illustrer ses leçons d'anatomie, lui révèlent que la structure globale du visage, ou du crâne, n'était pas commandée, comme le voulait l'anatomie artistique, par l'ovale et ses géométries proportionnelles, mais par la saillie plus ou moins prononcée des mâchoires. Camper possédait «dans son cabinet» une collection de crânes: sans compter les types européens, il détenait huit crânes représentant toutes les races repérées à l'époque (il ne lui manquait qu'un «Américain»). Il eut l'idée de vérifier sur ces crânes ses conclusions relatives à l'effet esthétique du prognathisme. Il constata alors que le canon défini par l'angle formé par une horizontale partant du trou auditif au bas du nez (le bord alvéolaire des incisives supérieures) et la «ligne facéale» définie par ce dernier point et la partie la plus saillante du front, variait sensiblement dans son degré d'ouverture, selon l'origine des crânes mesurés. Des vérifications ultérieures l'autorisèrent à affirmer qu'il ne s'agissait pas de différences individuelles mais raciales. Etendant ses mesures aux animaux (notamment le chien et le singe) il conclut que le passage de la bête à l'homme idéal, représenté par «l'antique grec» se traduit par une ouverture régulière de l'angle facial de 30° à 100°, en passant par des graduations constantes correspondant chacune, à une race animale ou humaine, parfaitement déterminée. Il propose de ces «graduations proportionnelles » l'échelle suivante:

chien	35°
cercopithèque	42"
orang-outang	58°
jeune nègre	70°
Calmuque	70°
Européen	80°
antique grec	100°

«Il s'ensuit de là — conclut-il — que l'angle de la ligne facéale a dans la nature un maximum et un minimum, c'est-à-dire une grandeur et une petitesse déterminées de 70 à 80 degrés; et tout ce que va au-delà est fait d'après les règles de l'art et ce qui descend au-dessous de 70 degrés donne au visage une ressemblance aux Singes...» 1.

Il restait encore à Camper à démontrer que cette «graduation» était naturelle inscrite dans la géométrie originelle de l'être vivant. Aussi récuse-til les trois causes (climat, nourriture, mœurs) traditionnellement avancées par l'Histoire Naturelle, notamment Buffon, pour expliquer les «variétés» de l'espèce humaine.

Camper croyait avoir découvert dans sa doctrine de «la ligne facéale» l'origine des idées que les peuples se formaient de la beauté — celle, en particulier du visage. Cette beauté correspond, pour chaque race, à la norme statistique définie par l'angle facial: il y a donc une beauté nègre, blanche, calmouque, etc. Si l'on s'écarte de 5° en haut ou en bas de la norme raciale on atteint les limites de la laideur. Ainsi un Nègre que l'on représenterait avec un angle facial de 75° — que l'on «européaniserait» donc — serait laid.

Ces dernières conclusions — seules importantes aux yeux de leur auteur — furent totalement ignorées même de l'Esthétique contemporaine et l'on ne retint de la thèse de Camper que son «échelle proportionnelle».

Blumenbach, on le devine, la jugera insuffisante puisqu'elle mettait en jeu un critère *unique* pour organiser la classification des animaux et des races humaines. Mais c'est précisément ce qui devait en faire la séduction au regard du Savoir de l'époque. Toutes les variables critériologiques admises jusqu'alors étaient qualitatives, donc subjectives: elles se prêtaient aux exégèses les plus contradictoires. L'échelle *quantitative* de Camper autorisait des classements entre l'homme et l'animal d'un côté, les hommes entre eux de l'autre, fondés sur des graduations géométriques constantes et vérifiables. En somme, Camper apparaissait comme le Galilée de l'anthropologie. Avec lui les hommes jusqu'alors répandus en vagues indécises aux chromatismes confus et variables, pouvaient être ordonnés sous un langage mathématique simple.

Vérifié et amendé sur quelques points (l'angle facial d'un européen était plutôt de 85 " selon Cuvier, celui de l'orang-outan jeune de 67 ", etc. ³² le système de Camper fut cautionné par les plus grands anatomistes de l'époque notamment Vicq d'Azyr (17) Soemmering (cfr. *De corporis humani fabrica* [1794]) et Cuvier (*Leçon d'anatomie comparée* [1799 et sv.]). Il entra bientôt dans l'*Histoire Naturelle* pour en constituer l'un des socles taxonomiques les plus durables et l'anthropologie physique s'en empara pour en faire, pendant près d'un siècle, l'un des axes de son épistèmê.

L'on devine que l'anthropologie ne résista point à la tentation d'appuyer sur celui-ci, au-delà des classifications somatiques, des hiérarchies structurées du degré d'intelligence, de sensibilité, de moralité, etc. des races répertoriées par le Savoir de l'époque.

L'on peut lire dans de nombreux traités d'anthropologie de la première moitié du XIX siècle, énoncé comme une loi mathématique indiscutable, que l'angle facial d'un individu (ou d'une collection d'individus) constitue la mesure même de son intelligence et de ses facultés morales. Ce théorème se fonde sur la quadruple équation suivante:

- 1. Le degré d'ouverture de l'angle facial determine le volume de la boite crânienne. Plus l'angle est ouvert, plus le crâne se trouve développé.
- 2. Le volume de la boite crânienne constitue la mesure de la masse de l'encéphale.
- 3. La masse de l'encéphale, calculée en proportion du volume du corps (Monro, Sömmering), ou de la moelle épinière, donne la mesure de l'intelligence.
- 4. La structure et le développement des «organes» de l'encéphale, que laisse apparaître la conformation même du crane (les «bosses») constituent autant de signes du degré de développement des facultés intellectuelles, psychiques, morales de l'individu ou de la race étudiée.

Ces quatre équations se nouent au sein d'un vaste discours qui, outre A. Monro (On the nervous system, ch. viii) et Camper, va de Sommering

(Dissertatio de basi encephali... [1778], Ueber die korperliche Negers... [1784], De corporis humani fabrica [1794, sv.], J.G. Ebel (Observ. neurologicae... [1788] et Cuvier (1817) à Parchappe (Recherches sur l'encéphale... [1836-38], tout en se cristallisant progressivement sur la phrénologie de Gall (Anatomie et physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier... [1810-1819] — laquelle après avoir suscité d'innombrables controverses, finit avec Spurzheim et Broussais par s'imposer comme l'une des psychologies dominantes de la première moitié du XIX siècle.

Il faudrait, pour comprendre le succès de la crâniologie, interroger les raisons profondes de l'engouement général de la fin du Siècle pour la physionomie, la fascination exercée par l'œuvre d'un Lavater (*Essais physiognomoniques* [1775-78]), les rééditions des œuvres de Cardan, de Porta, la *mimologie* (Engel), etc. Et cela malgré la critique pourtant aisée que l'on pouvait en faire (cf. Kant, *Anthropologische Charakteristik*; «von des Physiognomonie»). L'échec des psychologies traditionnelles n'en est pas la seule raison.

Un seul exemple donnera ici l'idée des conséquences de l'application des principes de Gall-Spurzheim et des théories de Camper à l'étude des races. Gall avait localisé à l'arrière du cerveau les «facultés» que l'homme partageait avec l'animal: instinct sexuel, amour parental, instinct du meurtre, etc. Par contre, il avait assigné à la zone antéro-supérieure du front les organes les plus «nobles» des facultés spécifiquement humaines: sagacité comparative, faculté d'abstraire, sens de la causalité, sentiment de l'existence de Dieu, etc. Or, la dolichocéphalie, propre à la plupart des races de l'Afrique et de l'Asie, et dont l'effet apparent est de déjeter la boître crânienne vers l'arrière, contraignait de penser que chez ces races les fonctions «animales» étaient considérablement hypertrophiées alors que l'étude de l'angle facial révélait chez elles une absence presque complète des facultés propres à l'homo sapiens.

C'est donc bien vers le monde animal, celui de la Brute avec ses instincts meurtriers, ses pulsions incontrôlées, ses frénésies sexuelles que ce Discours renvoie le «Sauvage» — l'homme de moins de 80 ° d'angle facial. L'Histoire Naturelle n'aura même plus à s'embarrasser dans ses taxonomies de ces considérations morales dont la treizième édition du Systema Naturae de Linné, procuré par Gmelin, fournit encore l'exemple. Le degré de l'angle facial est à lui seul l'indice suffisant, exhaustif des qualités intellectuelles et morales des races recensées. Ainsi dans la Mammalogie ou description des espèces de mammifères qu'A.G. Desmarest donne en 1820 pour l'Encyclopédie méthodique, trouve-t-on sous l'ordre des «bimanes, premier genre» une simple nomenclature des races humaines empruntée à Blumenbach, caractérisées sans plus par l'angle facial (la race mongolique notons-le, y gagne 5 ° par rapport à Camper". Et l'on reproduira ici, sans le commenter, le tableau des deux espèces humaines de Virey 4:

GENRE HUMAIN

Arabe-indienne. I. RACE BLANCHE ... 1" ESPECE. Celtique et caucasienne. Angle facial de 85 Chinoise. 2. RACE JAUNE... degrés Kalmouke-mongole. Lapone-ostiaque. 3. RACE CUIVREUSE., Américaine ou caraïbe. 4. RACE BRUNE Malaie ou poly-**FONCEE** nésique. 2° ESPECE. Cafres Angle facial 5. RACE NOIRE... de 75 à 80 Nègres. degrés. Hottentots. 6. RACE NOIRATRE... Papous.

Il faut le souligner: la fausseté de chacune des quatre équations énoncées plus haut fut démontrée très tôt par de nombreux savants isolés. Signalons au moins les travaux d'Ed. Sandifort (1793) qui mettent en évidence la supériorité volumétrique du cerveau de l'Esquimau sur celui de l'Européen ainsi que les démonstrations de Fr. Tiedemann (1822) prouvant l'analogie du cerveau de Noirs et celui des Blancs.

Peu importe, à l'heure où le plan d'un génocide sans nom (celui des Boshimans, des Indiens d'Amérique, des «aborigènes» australiens) se poursuit systématiquement, où les puissances de l'Europe sont tentées à nouveau par le programme d'une colonisation planétaire, où un Napoléon remet en place les structures de l'esclavage, abolies sous la Révolution, le Savoir éprouvait le besoin d'assurer la scientificité des exorcismes auxquels il se livrait depuis le moyen-âge, contre les multiples figures de l'Autre — singulièrement du Sauvage — et qui ne reposaient jusqu'alors que sur de sombres mythologies.

Qu'ici, le Savoir se constitue pour cautionner des mythes et des pratiques ne laisse aucun doute. Bien avant que les disciples de Gall n'aient décelé dans l'hypertrophie du cervelet des «Sauvages» singulièrement des Nègres (sur la sexualité desquels tout le siècle des Lumières avait fantasmé) l'anatomiste Charles White, bien connu pour ses travaux gynécologiques, proposait dans An Account of the Regular Gradation in Man [1793], une taxonomie des races fondée notamment sur la longueur respective du pénis de l'homme et du singe et des organes sexuels de la femme. Il ressortait, consigne-t-il, de ses nombreuses préparations anatomiques et de ses observations sur le vif que le pénis du Nègre et les organes sexuels des Négresses — il se réfère en particulier au fameux «tablier» hottentot dont Le Vaillant venait pourtant de démontrer l'origine culturelle — étaient beaucoup plus grands que ceux de l'homme blanc, offrant ainsi des analogies avec ceux du singe. Il en

concluait que le Nègre formait l'étape intermédiaire entre le singe et l'homme blanc...

Qui, en étudiant les échelles de Camper revues par Cuvier et d'autres pouvait *ne pas constater* que les races noires, hottentotes, mongoles, américaines, etc. étaient infiniment plus proches de l'animal que de l'homme blanc? Des études statistiques affinées révèlent alors que l'angle facial du Nègre est non pas 70 ° mais 68 °. Entre le «jeune orang-outan» de Cuvier avec ses 67 °, la limite de l'humanité devient décidément bien ténue. Encore un effort...

En effet, l'ironie veut que le Système des classificateurs, des nomenclateurs, se retourne contre lui pour appuyer les thèses contraires: celles qui percevaient entre l'animal et l'homme des liens généalogiques, diachroniques et non simplement ontologiques et structuraux. Il suffisait d'inverser l'échelle des différences de Camper dans le temps pour en tirer l'histoire d'une ressemblance, d'une continuité — celle de la généalogie de l'homme. Camper lui-même avait livré son système à cette opération en révélant que l'angle facial de l'individu varie considérablement en fonction de son âge, qu'il va constamment en décroissant passant de 92 ° à l'enfance à quelque 75 ° à l'âge de la vieillesse pour se rapprocher ainsi du Nègre ou du Calmuque. Comment éviter l'équation entre ces deux échelles? Ne pas penser dès lors que les sauvages offrent aux Blancs l'image de leur propre vieillesse — soit qu'on les prenne comme des «dégénérés» ou qu'on les tienne comme des ancêtres authentiques du Blanc.

Comment ne pas établir des liaisons semblables entre le singe et le Sauvage? Le seul point qui demeure encore en discussion vers 1800 entre les partisans du «transformisme» est de savoir si le singe est l'image dégénérée de l'homme et le Nègre la figure vieillie du Blanc ou au contraire si l'homme a pour ancêtre le singe dont les races diverses marqueraient la descendance progressive. C'est en ces termes qu'en 1802 pose la question le naturaliste Fr. J. Schelver, de l'école de Göttingen. Lorsque sept ans plus tard Lamarck écrira:

«que l'ordre naturel des animaux, constituant une série, doit commencer par ceux qui sont les plus imparfaits et les plus simples en organisation, et se terminer par les plus parfaits, afin d'être conforme à celui de la nature, car la nature qui les a fait exister n'a pu les produire tous à la fois» ⁸.

la question sera résolue, du moins au sein de ce discours.

Ainsi donc vers 1810, l'anthropologie «naturelle» avait découvert que l'homme n'était qu'un singe doté d'une histoire.

Pourquoi, comment et pour quelle fin, l'homme s'était-il séparé du singe, telles étaient les questions que se posait vers 1650, l'autre anthropologie, que nous appelons culturelle. Nous avons montré ailleurs, à plusieurs repri-

ses, que cette anthropologie née de l'ontologie matérialiste, après une intense période spéculative qui va de Hobbes ou Gassendi à Vico et Rousseau en passant par Püfendorf, Spinoza, Bayle et Locke, où elle découvre l'ensemble des réponses à ces questions en repérant dans l'assomption de Règles arbitraires la définition même de l'homme, avait fini par s'engluer dans ce mystère si bien décrit, à propos de l'inceste, par Cl. Lévi-Strauss dans les prolégomènes de ses Structures élémentaires de la parenté, soit l'impossibilité logique de concilier la nature à la fois arbitraire, universelle et irréversible des institutions culturelles. Tentée dès lors de découvrir à ces Règles des motivations naturelles, elle s'était vue piégée par des apories identiques à celles auxquelles s'était heurtée l'Histoire Naturelle — que nous venons de décrire. Cherchant dans l'histoire et dans l'ethnographie prise comme substitut d'une archéologie introuvable, les lois du passage de la nature à la culture, elle en était arrivée vers 1780 à fonder à son tour des hiérarchies culturelles mythiques of qui la menaient inévitablement à un identique racisme. Ainsi vers 1800 l'anthropologie «naturelle» et l'anthropologie «culturelle» se rencontrent autour d'un unique mystère : le singe et la race, métonymies de l'origine et de l'histoire.

En somme Robinet aurait toujours pu écrire à ce moment que «l'anthropologie... restait encore à faire». Ce qu'il dit de la pensée d'une anthropologie dont l'objet serait «d'envisager la nature humaine sous les seuls traits qui la distingue de celle des animaux brutes» est davantage encore d'actualité.

En s'appuyant notamment, non sans les trahir, sur Hegel et Darwin, certains penseurs émirent l'idée vers 1860, que les races inférieures étaient condamnées à disparaître devant les races «évoluées» destinées seules à accomplir la finalité de l'Etre. L'on connaît les suites de cette théorie, corollaire limpide des discours analysés ici. L'on ne saurait toutefois en faire porter la responsabilité à l'anthropologie comme telle.

L'anthropologie cristallise un savoir, elle le réflète. Elle accomplit sur le plan discursif l'exorcisme auquel l'homme de l'Occident tout entier se livre depuis l'origine. Si l'on y réfléchit, l'objet de cet exorcisme est en l'homme ce qu'il redoute le plus de lui-même: l'animal qui gît dans les sédiments de sa nature profonde. Son corps et sa matière — signe et garantie irrémédiables de son inscription dans le temps et donc de sa mort.

A la fascination angoissée des anthropologies qui se conjuguent vers 1800 autour du singe et du Sauvage, figures mythiques respectives de la matière et de la mort, répond comme un acte logique le grand rêve de Sade de voir l'humanité projetée tout entière dans le Néant.

La fonction d'exorcisme à laquelle se prêtent inconsciemment ces anthropologies, est certes commandée par un Pouvoir, elle est liée à d'implacables enjeux économiques. Mais elle s'explique aussi, pensons-nous, par la disparition en Occident depuis le XVI siècle de ces rites de passage — disparition liée notamment à l'intériorisation dans le monde chrétien du sentiment religieux — rites qui assurent, dans toutes les sociétés sauvages, l'intégration de l'homme dans l'univers, dont tous les éléments, y compris ceux que l'homme ne domine pas, la mort et le temps, semblent relever alors d'une harmonie supérieure.

Le racisme où confluent, vers 1800, la plupart des discours anthropologiques, n'autorise pas seulement ceux-ci à surmonter leur impuissance à comprendre le fait culturel comme un ensemble de règles dues « au hasard et la nécessité » en le réinscrivant dans le «plan » prétendu de la Nature (en l'occurrence, celle qui commande les distributions raciales de l'espèce humaine), il s'offre comme le substitut de ces rites initiatiques perdus, qui, dans leur quête de l'Identique, supposent le meurtre sauvage, quoique symbolique, des figures de l'autre: l'enfant, la femme, les peuples voisins.

NOTES

- ' Sur cet ouvrage, cf. Les Lumières dans les Pays-Bas Autrichiens et la Principauté de Liège, Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert I., 1983, pp. 147-48.
- ² Cf. Dictionnaire Universel des Sciences morale, économique, politique et diplomatique; ou bibliothèque de l'homme d'état et du citoyen, à Londres [Liège, Plomteux], 1778, tome V, p. 333.
- Allusion à l'ouvrage de Joseph Corio, marquis de Gorini, intitulé L'uomo, trattato fisico-morale, diviso in tre libri, paru en 1756, traduit en 1771. [peut-être par Robinet] sous le titre: Antropologie. Traité métaphysique, (s.l. [Lausanne], M.-M. Bousquet) et dont Robinet donne, dans l'art. cit. ici, une longue analyse.
- ⁴ Nous avons traité des problèmes spécifiques de l'anthropologie culturelle proprement dite des Lumières, notamment dans *Une Anthologie de la Culture Classique. Tome 1: Cosmologie, Anthropologie*, Part. II, sect. 3 (Liège, 3^e éd., 1984, pp. 272-360) et dans «Séquences de l'histoire dans l'anthropologie des Lumières. Problèmes et mythes» (*Histoires de l'anthropologie: xvi-xix siècles* [éd. B. Rupp-Eisenreich], Paris, Klincksieck, 1984, pp. 67-85.
- Sur l'anthropologie de Descartes, cf. notre Anthologie, cit. sup., pp. 206 à 271.
- ⁶ Cf. L'anatomie de l'homme suivant la circulation du sang, et les dernières découvertes, 2^e éd., Paris, L. D'Houry, 1694, pp. 125-26.
- ⁷ Cf. Traité de l'esprit de l'homme... suivant les principes de R. Des Cartes, Amsterdam, A. Wolfgang, s.d., pp. 14 sv.
- * Nous suivons la 3' édition de cette Anthropologie, Königsberg, 1820. Cf. pp. 3-5.

- * Cf. sur ce point précis notre Anthologie, cit. sup., pp. 343 à 351 et notre article cit. sup. in note 4, pp. 73-75.
- ¹⁰ Cf. son Discours de la manière d'étudier et de traiter l'Histoire Naturelle, Œuvres complètes, édition de M. Flourens. Paris, Garnier, s.d., t. I, p. 15.
- "Sur cette exclusion, cf. notamment VALMONT DE BOMARE, Dictionnaire raisonné universel d'Histoire Naturelle, art. «Homme» (4° éd., Lyon, Bruyset, 1791, tome VII, p. 10). Relevons que cet article important (165 pages dans cette édition) constitue une synthèse éclectique des anthropologies de Buffon, de Haller et de Daubenton.
- ¹² Discours de la méthode, dans Œuvres complètes, éd. Ch. Adam & P. Tannery, Paris, 1902, t. VI. pp. 12-13. Cf. notre Anthologie cit., pp. 251-57.
- "Dans la mesure où celui-ci, devançant J.J. Rousseau, refuse l'idée même de culture, dès lors que ses lois mèneraient à l'inégalité. Sur ce thème, entre autres passages, cf. Continuations des Pensées diverses... à l'occasion de la Comète... nvle éd., Rotterdam, R. Leers, 1721, t. IV, pp. 313-326. C'était également la position de Locke.
- ¹⁴ Cf. notre art. cit. in n.7, pp. 76 sv.
- ¹⁵ Sur l'anthropologie de Meiners et de l'école de Göttingen, voir B. RUPP-EISENREICH, «Meiners et Gérando...» dans le présent volume.
- * Sur l'importance, dans le débat anthropologique, des singes supérieurs, cf. Fr. TINLAND, L'Homme sauvage, Paris, Payot, 1968, et notre Anthologie cit., pp. 163-68 & 274-79.
- "Voir De l'origine et de la couleur des Nègres, dans Œuvres de P. Camper qui ont pour objet l'Histoire Naturelle, Paris, H.J. Jansen, 1803, t. 11, 451 sv.
- Les Dissertations de MECKEL sont publiées dans les Mémoires de l'Académie de Berlin, t. IX, p. 100 sv. et t. XIII, p. 69 sv. Voir aussi les Deutches archiv für die physiologie, Band I, p. 10 sv. Parmi ceux qui ont soutenu, avant Meckel, le principe de la pluralité des espèces humaines, il faut mentionner B. de Maillet, le voyageur Atkins (1737) et Rey (1742).
- De l'origine de la couleur des Nègres, loc. cit., pp. 458-59.
- ³ Cf. ses *Recherches philosophiques sur les Américains...*, sect. 2, éd. de Berlin [Rouen], 1776, t. I, pp. 146 sv.
- Sur le thème précis de la couleur et de la forme comme langage, livré à l'analyse d'une physiognomonie (Maupertuis) ou d'une esthétique (le P. André), cf. notre art. «Image des Religions Noires dans la littérature occidentale classique. III part. », Rev. Univ. du Burundi, 1, 1973, n° 3/4, pp. 220-23.
- ²² Sur le «mythe de Cham» et ses diverses exégèses, cf. notre art. «Images des Religions Noires», *loc. cit.*, pp. 224-39.
- ²⁵ Ces opuscules se trouvent réunis, avec d'autres, in KANT, La philosophie de l'Histoire, introd. et trad. de S. Piobetta, Paris, Aubier, 1947. Il fut noter que, dans son Anthropologie in pragmatischer hinsicht, Kant ne consacre qu'une page aux races, non seulement parce que, selon lui, la question relève d'une «anthropologie théorique», mais parce que son disciple Girtanner lui semble avoir suffisamment éclairci sa pensée sur ce point.
- ²⁴ Cf. sa Définition du concept de race humaine, in Philosophie de l'Histoire, éd. cit., pp. 129-150.
- Anthropologie, éd. cit. de Königsberg, 1820, p. vi.
- * Cf. Des différentes races humaines, in Philosophie de l'Histoire, éd. cit., pp. 53-54.
- ²⁷ (Abbildungen naturhistorischer Gegenstände N² 1-100, Göttingen, H. Dieterich, 1810, n° I à V. Blumenbach renvoie à cet endroit, à la troisième édition de son *De generis humani varietate natiua* [1795], S. 177 et sv. Cette troisième édition est déjà marquée par l'influence de P. Camper dont il refuse pourtant la thèse (cf. infra) du moins dans sa simplicité.
- ⁵ Cf. Encyclopédie méthodique. Système anatomique. Quadrupèdes. T. II, Paris-Liège, Panckoucke-Plomteux, 1792, «Discours préliminaire», pp. cxiv-cliij.
- " Cf. la Notice de la vie et des écrits de P. Camper, à la tête de l'éd. des Œuvres, cit.
- La possibilité d'hybridations entre l'homme et l'animal (singulièrement le singe) devint l'une des hantises de l'anthropologie des Lumières. L'expérimentation en était vivement souhaitée. Virey écrit (1801) que rien ne pourrait «être plus utile pour l'avancement de la science si importante de notre propre nature» et conseille d'utiliser un sujet Hottentot pour l'expérience (Hist. natur. du genre hum., éd. de 1824, t. III, p. 510).

- " Dissertation sur les Variétés Naturelles qui caractérisent la Physionomie..., Paris-La Haye, H.J. Jansen- J. Van Cleef, 1791, p. 16.
- G. CUVIER, Leçons d'anatomie comparée, 3 éd., Bruxelles, Dumont, 1836, t. I, pp. 246-47.
- ³¹ Cf. Mammalogie ou description des espèces de mammifères, Paris, Vve Agasse, 1820, pp. 47-48.
- 4 Histoire naturelle du genre humain, nvle éd., Paris, Crochard, 1824; t. I, p. 438.
- ¹⁵ Cf. sa Philosophie zoologique, prés. par J.P. Aron, Paris, coll. 10/18, 1968, p. 306.
- * Cf. notre art. cit «Séquences de l'histoire», pp. 78-79.

Anthropologie des Lumières et sciences de la terre Le système de Boulanger

par Lucienne STRIVAY
Université de Liège

Peut-être suffirait-il de poser côte à côte puis face à face les termes de *geologia* et de *theologia* pour rendre toute l'acuité que prenait une discipline comme les sciences de la terre en plein siècle des Lumières?

Si les historiens des sciences admettent généralement l'usage du mot géologie en son acception actuelle dès 1657, dans l'œuvre de P. Escholt, au XVIII siècle cette catégorie spécifique du savoir demeure concomitante des sciences naturelles au sens le plus large: au fil du siècle, les techniciens se substituent peu à peu aux philosophes et aux théoriciens mais l'observation s'attarde parmi les cosmologies et les physiques des éléments.

Cependant, l'étude des phénomènes isolés, qu'il s'agisse de vulcanogenèse ', de minéralogie 2, de stratigraphie ', d'hydrologie 4, de tectonique 5, suscite autant de polémiques. Où la pensée religieuse avait institué les sciences de la terre en démonstration concrète de l'Ecriture, elle voit se rassembler en tout point les éléments d'un désarroi absolu. Désarroi qui n'assumera toutes ses révolutions qu'avec un XIX^c siècle bien entamé.

Tout commence avec ces jeux de la nature que sont les fossiles: signes étrangers au règne minéral dont le caractère métamorphique interpelle depuis longtemps théologiens, philosophes et hommes de science. On conteste de moins en moins leur nature de pétrifications, cependant les conditions et les circonstances de leur formation se débattent âprement et l'on sait avec quelle mauvaise foi Voltaire veut à toute force ne voir dans ces coquilles que les séquelles d'anciens pèlerinages. Le déluge pourtant permettait pour de nombreux phénomènes l'élaboration d'hypothèses explicatives. Il reste

que son interprétation se révèle bien différente selon qu'on la trouve chez Benoît de Maillet, Buffon ou De Luc. Car le déluge, en soi, demeure problématique: comment concentrer en quarante jours les causes de tels effets? On touche là au bouleversement capital que les sciences de la terre vont provoquer.

En effet, l'apport de la géologie des Lumières est au concept humain du temps ce que la révolution copernicienne était à la situation de l'homme dans l'espace. Ce temps de la Bible qui se mesurait en addition de patriarches et de générations s'ouvre brutalement vers l'infini. Il procède par périodisation non-humaine. La cosmogonie chrétienne assignait à la terre quatre mille ans d'âge; les observations et mesures de l'abbé Giraud Soulavie, qui fonde la paléontologie stratigraphique, révèlent en 1793 que l'érosion d'une seule coulée de lave demande plus de six millions d'années. Soulavie demeure une parole dissidente dans son siècle et Cuvier, après lui, soutient encore la chronologie de la genèse. Toutefois cette dissidence conforte des pressentiments troublants que l'histoire et l'ethnologie alimentent par la confrontation à la tradition juive des ahurissantes chronologies chinoises, égyptiennes et chaldéennes.

Le jeu de miroir établi du macrocosme au microcosme subit une diffraction inquiétante. C'est toute l'aventure des civilisations qui se décentre et ce déplacement leur confère un caractère fragile et davantage accidentel. Tout est devenu fluctuant; il faut essayer de sauver la place de l'homme au monde ou lui en rendre une nouvelle au moment où la matière ne livre plus de signe destiné à l'homme mais au contraire menace de réduire à sa poussière l'homme tout entier⁷.

Cette angoisse que les Lumières tenteront de résorber en établissant un nouveau monopole humain sous la forme d'une économie culturelle, rend le futur précaire et incertain.

On ne peut songer ici à dresser un inventaire exhaustif des systèmes; l'Encyclopédie Méthodique consacre un dictionnaire entier aux principales recherches menées jusqu'en 1785*. La conjonction des sciences de la terre et des sciences de l'homme y sous-tend une méthodologie qui infléchit la réflexion sur l'origine, le fonctionnement et l'évolution des sociétés. L'étude analytique de l'espace minéral ne s'oriente pas seulement vers l'accumulation d'un savoir objectif dirigé vers la maîtrise technique; il développe encore toutes ses ramifications dialectiques jusqu'aux lancinantes interrogations d'une métaphysique. On observe même quelquefois des œuvres où la recherche expérimentale est devenue la part immergée d'une archéologie sociale. Ainsi, Nicolas-Antoine Boulanger, né en 1722 et disparu dès 1759, n'a rien publié si l'on excepte sa participation à l'Encyclopédie — on lui attribue les articles Corvée, Déluge, Société... Il passe pour un élève médiocre et mène aux armées de 1743 à 1744, puis aux Ponts et Chaussées à dater de 1745,

une carrière de sous-ingénieur couronnée d'une retraite anticipée assortie, in extremis, d'un grade d'ingénieur. Ses œuvres sont éditées entre 1761 et 1792 par le Baron d'Holbach qui lui laisse imputer au passage son Christianisme dévoilé; ces textes sont précédés d'une préface anonyme que l'on prête à la plume de Diderot; les détails et anecdotes de sa vie sont enrichis par Grimm, bien évidemment. On raconte même que ses manuscrits — aujourd'hui disparus — relatifs aux rapports géologiques et aux remarques d'histoire naturelle auraient été annexés par Buffon. On le cite aux côtés des plus enragés encyclopédistes et matérialistes mais on ne cesse de contester l'attribution de ses écrits que l'on veut de Fréret ou, du moins, perversement remaniés par l'éditeur. Mais on n'édite, ne cite et ne discute que ses études mythologiques ou ses investigations d'histoire politique comparée. Tout son cheminement de géologue et de praticien des sols est largement négligé, ignoré pour se perdre enfin presque totalement. Ce qui nous en reste nous parvient par le Dictionnaire de géographie physique de Nicolas Desmarets; ce dernier y fait la synthèse de notes et observations à lui confiées par l'auteur qui terminait une Dissertation sur le cours de la Marne.

Occupé du tracé et de la construction de la route Langres-Saint-Dizier, en Champagne, Boulanger fut amené à lever des cartes de cette vallée et s'attarda à l'induction d'une logique du travail des eaux sur la formation et l'approfondissement de leurs cours.

Il consacre son expérience de technicien terrassier à l'examen de l'architecture hydrologique des blocs continentaux, de la disposition et de la nature des strates, à une réflexion plus théorique sur l'histoire et les effets des bouleversements du globe. Neptunien, il formule l'érosion des sources comme la cause efficiente du relief laissé en plein par ce ruissellement et dont les sillons sont proportionnels à ses forces. Les monts, les versants des bassins fluviaux — et le jeu de leurs angles correspondants en témoigne constituent des coupes à travers les couches sédimentaires très antérieures laissées par un séjour constant et prolongé des océans dont les dépôts ont formé ces continents même. C'est pourquoi on y trouve d'immenses bancs de fossiles nombreux et variés, précipitations organiques qui peuvent aujourd'hui altérer les eaux qui les traverseraient et dont les éléments peuvent être identifiés dans de nombreuses occurrences par simple comparaison aux espèces vivantes alors décrites. Il explique la présence de végétaux et d'animaux terrestres sous certaines couches de coquilles par des charriages d'eau courante et conséquemment l'existence de terres émergées, peuplées, produisant ces corps.

Il remarque le dépouillement et l'aridité des entonnoirs lavés par la tête des bassins et l'accumulation des vases fertiles au lieu de partage calme des flots, dans la concavité des coudes, dans les plaines basses où la quantité de limon à toujours rapport avec la pente de la vallée et sa largeur. De la

même manière, puisque la nature est immuable dans ses lois, le déluge a dû nover les terres basses et offrir leur drainage en primitif objet à l'industrie des survivants afin d'accélérer la pétrification.

Il rejette enfin la fable de la croissance des pierres, affirmant le caractère irréparable de l'exploitation des carrières et la nature réelle des concrétions qui signent la destruction des principes de liaison rocheuse par l'infiltration.

Son analyse de l'éruption abondante des sources souterraines dans le façonnement des paysages entraîne un nouveau mémoire, rapporté par Desmarets à la suite du précédent. Il concerne le projet d'une Nouvelle mappemonde et les Effets de l'élasticité des couches du globe.

Boulanger estime que l'élasticité relative des lits minéraux et de l'écorce terrestre a conduit une part des terres à l'immersion et à l'effondrement, à proportion de ce qui s'élevait hors des eaux au cours des grands bouleversements rapportés par les chronologies traditionnelles. Les îles, presqu'îles, isthmes et écueils sont les sommets de la part engloutie des continents, disposition liée à «un mouvement commun et général dans toutes les parties du globe» dont l'activité volcanique manifeste les convulsions.

Il invente une mappemonde qu'il divise en deux hémisphères, l'un majoritairement terrestre, l'autre maritime. Toute enclave paradoxale y devient «accidentelle».

Il pense que la terre est d'une consistance à se prêter de tout temps aux accidents auxquels l'expose cette nature. Elle prend toutefois une forme toujours convenable aux lois de l'équilibre. Son noyau ne serait revêtu que de couches souples capables de résister comme de céder aux forces physiques intérieures et extérieures. Il attribue en conséquence les marées à ces mouvements terrestres courbes pressés ou attirés également par la lune et les planètes. Il explique ainsi aussi les variations des rivages et les sources périodiques.

Desmarets date ces notes de 1753. Il insiste sur leur ingéniosité mais surtout sur la bizarrerie et l'aspect peu philosophique de cette réflexion. Ses contemporains prêtent à Boulanger, avec un caractère tolérant et altruiste, une imagination incroyablement forte et sombre qui dépassait de loin dans ses entretiens l'audace singulière de ses écrits.

On sait qu'il se consacrait au sein même de ses chantiers à l'étude du latin, du grec, de l'hébreu, du chaldéen et du syriaque. Grand amateur d'étymologie comparée, les textes publiés que nous en possédons relèvent moins des sciences pures que d'une étonnante réflexion anthopologique. Qu'il s'agisse des Recherches sur l'origine du despotisme oriental (1761), de l'Essai philosophique sur le gouvernement (1776) ou de l'Antiquité dévoilée (1766) pour ne citer que les plus importants.

Autodidacte, il s'est acquis des sources essentielles tant en géologie qu'en

sciences humaines. Il cite, utilise ou discute à l'occasion de ses propres observations Woodward ", Whiston", son contemporain, et son explication du déluge par le passage rapproché d'une comète, enfin les œuvres physiques de Lehmann et leur analyse des couches minéralogiques en huit dépôts d'âges successifs. D'autre part, il est imprégné de Fontenelle, de Goguet et de son *Origine des Lois*, des *Cérémonies et coutumes religieuses* illustrées par Picart , il tire parti des informations rassemblées par l'*Histoire générale des voyages*, il professe la plus vive admiration pour la pensée de Montesquieu et inscrit d'ailleurs sa propre initiative, imbibée des Anciens, d'Hérodote à Ovide, de Plutarque à la Bible, Diodore ou Hésiode, dans le sens d'un complément-prolégomène à l'*Esprit des lois*.

Tout le système de Boulanger repose sur la fonction obsessionnelle du phénomène diluvien qu'il envisage comme un dévalement destructeur plutôt que d'y voir une simple montée des eaux. Il ne se prononce pas sur ses causes premières qui peuvent s'imaginer aussi bien externes qu'internes. Il examine le possible développement de taches solaires jusqu'à l'opacité, les forces d'attraction ou les précipitations déterminées par la proximité d'une comète, la modification universelle des axes et révolutions planétaires; il développe sa thèse d'élasticité des couches de terrain provoquant par son dynamisme interne éruptions volcaniques, émanations vénéneuses et bouleversement des saisons.

Il décrit le cataclysme comme la conjonction de raz de marée enchaînés dans une extrême violence entraînant des déplacements du niveau des océans, de tremblements de terre qui libèrent de nouvelles sources, laissent s'écrouler des pans d'écorce terrestre et en surhaussent d'autres, et enfin de volcans dont les éruptions et les nuages de cendres font alterner le feu et l'obscurité toxique. De plus, les retombées des vapeurs en eaux de ruissellement érodent les sommets et forment des zones marécageuses insalubres.

Il conserve la trame du récit biblique mais en posant sur le texte le regard du critique qui y mesure l'emphase orientale, l'impact des traductions douteuses et la part de poésie. C'est pourquoi Boulanger, géologue, ne peut accepter l'idée d'une immersion totale des terres et comme Maillet rejette l'idée d'une sédimentation opérée dans un délai de quarante jours.

Chez Boulanger la terre-nature est le contraire de la permanence, elle se confond à un principe de dégradation et d'instabilité. Concomitance de la théorie des climats? Boulanger s'attache alors à la relation que les sociétés humaines vont pouvoir entretenir avec ce milieu tragique.

Il entreprend l'examen des traditions de tous les peuples afin de confronter ces mythes avec les traces, les cicatrices géologiques relevées et avec les cataclysmes de la nature contemporaine.

Il sonde systématiquement toutes les cérémonies diluviennes ou cycliques de tous les peuples et de toutes les époques — il y intègre le catholicisme — afin de les éclairer les unes par les autres.

Il estime leur comparaison légitime car elles re-présentent le mode de vie des ancêtres originels et appartiennent par là davantage à l'histoire générale du genre humain qu'à l'histoire particulière des nations.

Il décrit la fête comme la synthèse anthropologique d'un savoir, une mémoire collective des choix fondateurs. Elle demande interprétation car les peuples sont le plus souvent dans l'incapacité de rendre raison de leur comportement. Mais en s'attachant plus particulièrement aux commémorations des révolutions d'où vont naître les sociétés historiques, il est certain de se trouver au plus près des premières institutions culturelles. Toutefois, il n'interroge pas l'émergence de l'humanité de l'ensemble animal. L'homme que frappe le déluge semble déjà chez lui constitué en groupes sociaux spécifiques qu'au reste il évoque à peine. Il conçoit d'ailleurs son *Antiquité dévoilée* comme la préface à une *Histoire de l'homme en société* qu'il n'a jamais réalisée.

Il voit dans l'esprit de la religion des premiers temps le rappel de l'époque douloureuse des révolutions du globe en vue de leçons pour le futur. Comme chez Vico, l'état de nature n'est pas un âge d'or aux yeux de Boulanger, mais une lutte contre la nature. D'autre part, contenir la nature de l'homme reste pour lui un prodige que seules de rares législations peuvent accomplir dans l'équité et l'harmonie. Il faut donc entretenir une crainte morale salutaire reposant sur la conscience de la fragilité du monde.

Toutes les fables et les théogonies sont des physiques et des morales allégoriques. C'est la crainte qui fait les dieux, même si l'on peut noter au passage que les éléments personnifiés ne sont pas toujours polarisés de la même manière en tout lieu et en toute circonstance. Cependant, partout, le temps pervertit peu à peu le sens des rituels et des dogmes, les modifie et en fait les instruments d'un pouvoir déséquilibré. Boulanger a perçu le message des *Cérémonies et coutumes religieuses* et l'a transféré à sa politique.

Plus touffue, plus confuse, moins systématique, on peut rapprocher pourtant l'archéologie politique de Boulanger de l'anthropologie de Vico. Son petit essai du gouvernement conçu comme l'art de maintenir les hommes en société en leur procurant le bonheur le squisse cependant un schéma assez sombre de l'évolution des sociétés historiques. L'un comme l'autre estiment que les premières lois dictées par les besoins et les malheurs s'intègrent dans un régime théocratique fondé sur la crainte d'un élément — le feu pour Vico, l'eau pour Boulanger —. Pour Boulanger, il s'agit déjà de la dégradation d'une organisation mystique primitive à la morale pure, égalitaire mais mélancolique et oisive. Cette organisation sociale antédiluvienne en dépit ou à cause de ses grandes vertus s'expose néanmoins à une inévitable implosion. En effet, son ambition spirituelle tend à l'attirer au delà des orbes mesurées de l'humain. En ce déséquilibre se confondent toutes les marginalités: l'au-delà vaut l'en-deçà. Aussi suppose-t-il qu'on peut faire remonter à une expérience analogue les premières vagues de peuplement de l'Afrique. Des ermites appelés vers la solitude des déserts par leur quête

de sainteté auraient peu à peu reconstitué des tribus abandonnées aux pires débordements¹⁷.

Après l'engloutissement et la ruine naturelle de ces premiers groupements, on retrouve les survivants éparpillés dans les lieux élevés que leur situation a partiellement épargné. Ces familles errantes, sans projets, ont pour seul souci l'impérieuse nécessité de trouver des réponses immédiates aux besoins fondamentaux.

On passe ensuite de l'âge des hommes de la montagne, décimés, en proie à la terreur, rendus nomades et solitaires, aux hommes des vallées qui étendent la structure patriarchale. Cette phase correspond à l'évolution dessinée par Vico des géants aux patriarches.

Les chasseurs en descendant vers la plaine sont devenus pasteurs. Ce nouveau mode économique leur assure une meilleure subsistance qui permettra une explosion démographique spectaculaire. Toutefois, ces peuples ont gardé leur crainte et leur désespoir avec la religiosité qu'ils ont spontanément exacerbée. Le culte entretient en eux un nomadisme moral qui, avec la stabilisation progressive du milieu, ne répond plus à des nécessités physiques mais interdit un progrès rapide des techniques et des sciences. Sur cette réminiscence de la force violente s'institue le premier pouvoir.

La théocratie utilise l'ignorance. On élève d'abord un temple, on instaure un sacerdoce. On y place les symboles de l'autorité et des lois où on les oublie et où on finit par ne plus les communiquer qu'aux initiés. Ces lois émanées des seuls besoins et de la raison des premières sociétés, les prêtres les disent révélées aux législateurs par des dieux et des déesses qu'ils inventent. On invente de la même manière des codes pour communiquer avec l'invisible et l'interpréter et l'on abandonne ainsi la raison particulière pour une forme de dépendance. A ce moment, lorsque les hommes des plaines, plus nombreux, se groupent en sociétés civiles, se situe, pour Boulanger, la rupture de l'unité primordiale. L'expansion de la population, suivie d'une dispersion dans l'espace et le temps, voit l'apparition simultanée de superstitions différentes. La dégradation s'accentue et le concept d'étranger se fait jour dans la rivalié des idolâtries.

Un double risque se présente alors à ces sociétés théocratiques. La conscience de la grandeur du dieu peut avilir la dignité humaine jusqu'à sa négation individuelle absolue. Ce processus mène au despotisme politique tel qu'on peut le rencontrer en Orient. Par contre, la fascination céleste, mystique, peut fausser l'idée de liberté et d'égalité ainsi qu'on peut l'observer aux Amériques et en Occident.

Pourtant cette forme de société dont le seul mobile est la crainte, contient sa propre instabilité; elle n'est qu'un passage — certes de longue durée * — vers une organisation monarchique ou républicaine qui reposerait enfin sur le sentiment de la dignité de notre nature d'homme.

S'il paraît assez commode de souligner le parallélisme des représentations de l'histoire humaine en trois âges dans la *Scienza Nuova* et dans l'*Antiquité*

dévoilée, on ne peut néanmoins étendre au delà le rapprochement des deux œuvres. N.-A. Boulanger, comme les premiers anthropologues a perçu l'importance de la loi dans la constitution d'un état culturel; il a mesuré la fonction de l'institution religieuse, mais il n'approche guère la complexité des rites de mariage ni la valeur de la relation des groupes à la mort. Il applique une méthode de récollement et de confrontation des faits et des traditions, des sciences et des lettres, mais son architecture logique reste trop partielle, trop limitée par son objet premier, pour soutenir l'ambition d'une science générale de l'homme.

Ses réflexions physiques restituent l'homme moral à la conscience de ses bases mouvantes de vase et de boue, de ses terreurs imprévisibles des cataclysmes, du processus de ses ignorances et de ses esclavages, mais elles l'inscrivent dans un progrès qui refuse de désespérer du bonheur. Pour le géologue, l'homme, comme la rose des sables, se façonne à travers la durée.

NOTES

- ¹ Entre autres, A. LAZZARO MORO. De crostacei e degli altri marini corpori che si truovano su' monti, 1740; GIRAUD-SOULAVIE, Histoire naturelle de la France méridionale, 1780; J. HUTTON, Theory of the earth, 1785-95; N. DESMARETS, etc.
- ² Presque tous ces spécialistes sont polyvalents. Il est fréquent de trouver au sein d'une même œuvre des études relatives à ces différentes disciplines. J.-E. GUETTARD, Mémoire et carte minéralogique sur la nature et situation des terrains qui traversent la France et l'Angleterre, 1746; Abbé PALASSOU, Essai sur la minéralogie des Monts Pyrénées, 1781; R.-J. HAÜY, Traité de minéralogie, 1801.
- STENON; J.-G. LEHMANN; W. SMITH, Tabular view of the order of strata; A.-G. WERNERR, Classification et description des terrains, 1787.
- * TARGIONI, Voyages en Toscane, 1751-52; DE LUC, Lettres physiques et morales sur les montagnes et sur l'histoire de la terre et de l'homme, 1778.
- ⁶ N. DESMARETS, Conjectures physico-mathématiques sur la propagation des secousses et tremblements de terre, 1766; H.-B. de SAUSSURE, Voyages dans les Alpes, 1786-96.
- * Les singularités minérales que répertoriaient les cabinets de curiosité ont soulevé très tôt l'intérêt des naturalistes comme des théologiens et des philosophes. On a décrit, dessiné et lu leurs signes avant d'y voir les stigmates d'une histoire tellurique. A ce propos, on se reportera à l'éclairante communication de B. Stafford, «The Natural Hieroglyph, or the concept of Nature penetrated».
- La terre devient métonymie de la substance universelle unique: la matière. Ce glissement très perceptible que consigne brièvement l'article «TERRE» de l'Encyclopédie, T. XVI, pp. 166-182, s'inscrit dans l'ordre d'une rupture épistémologique cardinale dont le premier théoricien fut sans doute G. BRUNO. Sur ce point, on se reportera à P.-P. GOSSIAUX *Une anthologie de la culture classique 1580-1725. I. Cosmologie, II. Anthropologie*, Liège, 1978, pp. 22-26.

N. DESMARETS, Dictionnaire de géographie physique. Encyclopédie méthodique, Paris, Panckoucke, 1792.

Aucune théorie appartenant à un écrivain vivant n'est reprise dans le volume sauf celles de Pallas et de Pauw.

- " Une des divisions axiales qui déchire les sciences de la terre au XVIII siècle oppose les tenants du principe d'un feu central ou plutoniens, comme J. HUTTON, aux partisans des formations tributaires de la mécanique de l'eau ou neptuniens, comme A. WERNER.
- " J. WOODWARD, Essay sur l'Histoire Naturelle de la Terre, 1695 (trad. française de NOGUEZ en 1735). Il affirme l'historicité du déluge preuves géologiques à l'appui, fossiles, traces catastrophiques de modification, etc., pour en inférer la validité du discours biblique.
- " Cet astronome, successeur de NEWTON à la chaire de Cambridge, annonça en 1708 que le déluge avait commencé un mercredi 28 novembre.
- ¹² J.-G. LEHMANN avait adopté la distinction, introduite par STENON, entre les roches qui contenaient des fossiles et les autres, appartenant selon eux à une couche primitive. WERNER, à son tour, reprendra leurs conclusions.
- ¹⁵ Voyez la communication de D. PREGARDIEN, «Iconographie des *Cérémonies et coutumes* de B. Picart».
- "Boulanger connaissait et admirait Montesquieu. Cf. les observations sur le livre de l'Esprit des Lois, à la fin des Recherches sur l'Origine du Despotisme Oriental. Londres, Seyffert, 1762, pp. 261-62; cf. aussi la «Lettre de l'auteur à M **** » en tête d'ouvrage. C'est son idéal philosophique qui semble vaincre en dernier ressort le profond pessimisme du géologue: «J'ai bien plus de confiance sur le progrès des connaissances, ce fleuve immense qui grossit tous les jours et qu'aucune puissance (si ce n'est un déluge) ne peut plus aujourd'hui se flatter d'arrêter». (p. IX).
- "Comme le remarquait P.-P. GOSSIAUX, ce silence trahit l'impuissance des sciences de la terre à résoudre la question majeure qui leur était posée, et explique sans doute le relatif désintérêt où vont les abandonner les philosophes. C'est l'anthropologie qui devra débattre de l'identité de l'homme et du rapport de ses besoins à ses institutions. Cf. P.-P. GOSSIAUX, id, pp. 290 et sv.
- * N.-A. BOULANGER, Essai philosophique sur le gouvernement, Londres, 1776.
- ¹⁷ BOULANGER leur attribue notamment des pratiques anthropophages qui seraient la forme et la conséquence de leur rejet de la condition d'homme.
- ** BOULANGER estime que l'histoire de l'homme depuis 3000 ans n'a institutionnellement guère évolué : il ne peut dénombrer qu'empires plus ou moins absolus, états barbares ou hordes sauvages également liés à l'erreur et à la violence.
- " Cf. P.-P. GOSSIAUX, Anthologie, cit. sup., Part. II. Sect. 3, pp. 272-360.

Diderot et l'autre féminin

par Daniel BREWER
University of California

L'un des résultats des grands voyages de découverte qui ont eu lieu entre la Renaissance et l'Age des Lumière est la confrontation de la conscience européenne avec l'altérité. L'explorateur revient pour faire le récit de terres éloignées, de peuples et de mœurs curieux, et le genre littéraire du voyage connaît un sensible succès. Si ces images d'une humanité exotique fascinent, c'est parce qu'elles ne sont jamais neutres. Qu'elles mettent en scène un ordre naturel et la pureté des origines de l'homme, ou par contre un état d'ignorance, d'indolence et de sauvagerie, ces images tiennent de l'écrit plutôt que du perçu. Inconnaissable avant d'être traduit dans l'ordre discursif et situé dans un système de représentation, l'autre primitif ne se présente à la conscience européenne que dans la mesure où il est inscrit dans un savoir préexistant. L'autre devient signe, s'il ne l'a pas toujours été, espace vide investi par une conscience qui est fascinée par la question de son identité, de son histoire, de son être et de son devenir'. C'est en se représentant l'autre qu'on pense pouvoir interroger homme et société, pour analyser valeurs, mœurs et institutions de la civilisation européenne. L'Europe met l'autre à contribution afin de se penser et de consolider sa place dans une histoire et une science.

La connaissance issue de ces récits n'est pas pour autant innocente. Tout naturel qu'il puisse paraître de valoriser la connaissance de soi — valeur sur laquelle toute une tradition littéraire et philosophique se fonde — l'image de l'autre se prête à une exploitation non seulement épistémologique mais aussi idéologique. Dépendant de l'imaginaire, l'image de l'autre n'est ni vraie ni fausse car son critère est celui de l'efficacité. L'image est produite

pour mieux intégrer l'autre, réel cette fois, dans l'idéologie et le système de rapports socio-économiques dont elle serait l'expression². Un savoir portant sur l'autre n'est jamais «objectif», neutre, désintéressé, dans la mesure où discours du savoir et discours du pouvoir sont inextricablement liés.

Forts de nos propres lumières, nous pourrions croire qu'il n'est plus possible de s'aveugler devant les tactiques d'appropriation de l'autre au XVIII-siècle. Et pourtant... L'autre ne cesse de s'inventer, pour être récupéré par de nouveaux mécanismes. C'est ainsi que nous avons choisi d'examiner l'image d'un autre moins «exotique» à certains égards que le sauvage, mais dont l'altérité est d'autant plus problématique que cette image est comme déjà connue, faisant partie de rapports et modes d'être qui peuvent nous sembler familiers, naturels, institutionnels. Nous avons choisi d'examiner l'image d'un autre telle qu'elle existe dans et par le langage, produite dans un rapport entre des sujets et leurs représentations. Il s'agira ici de l'image de l'autre (femme) dans les écrits de Diderot.

Dépourvue de voix, l'image ne parle pas. Elle montre plus qu'elle ne raconte et veut dire plus qu'elle ne dit. Si parfois un objet muet, tel un tableau, semble «nous parler», c'est parce que nous faisons parler cet objet. Et donc le danger, peut-être inévitable, qui accompagne la notion de «l'image de la femme», c'est qu'en étant qualifiée d'image, la femme se voit perdre sa voix. Elle est comme réduite au silence dans la substitution d'une autre voix à la sienne. Un discours tenu par la femme est remplacé par un discours sur la femme. Au lieu de la réalité de la femme, il existe une image qui renvoie à elle sans être à elle. D'ailleurs les lois de ce processus de substitution ne sont presque jamais explicites. Elles dominent l'image tout en restant hors d'elle'. L'image fait écran, elle est produite et regardée pour que le sujet créateur et spectateur puisse voir autre chose et en parler.

Peu d'auteurs des Lumières se sont laissés prendre aux plaisirs et pièges de la représentation de la femme autant que Diderot. Comme point de départ, considérons le moment dans les Salons où Diderot commente le tableau de Greuze intitulé Jeune fille qui pleure son oiseau mort. Avouant son plaisir — «tableau délicieux! le plus agréable et peut-être le plus intéressant du Salon'» — Diderot n'ignore pas ce qu'on pourrait appeler le thème du tableau, celui du dépucelage. Greuze s'était adonné à ce sujet plus d'une fois, changeant simplement d'élément iconographique (ici un oiseau mort, là des pots de fleurs cassés, ailleurs une glace en morceaux). Quant à Diderot, il commence par décrire le tableau, tout en anticipant sur le moment où il pourra le raconter. Car finalement, il se mettra à dialoguer avec la jeune fille et deviendra un «participant» de l'histoire qu'il voit (et/ou se raconte). Cette histoire se compose d'une mère absente, d'une jeune fille hésitante, d'un jeune amant persévérant dont les avances finissent par être

reçues, le tout baigné de pleurs que Diderot aime, ou presque, faire couler des yeux de sa partenaire dialogique. Histoire banale, à coup sûr, mais qui sert de modèle type à ce qu'on pourrait appeler une esthétique de l'effet toute diderotienne, esthétique où il ne s'agit plus simplement de décrire et de juger le tableau, mais d'en fournir la réponse, et où sa «vérité» et son «succès» sont fonction de son effet.

Mais ce n'est pas tout. Diderot branche un deuxième dialogue sur le premier, et s'adresse à Grimm en s'exclamant: «Quoi! mon ami, vous me riez au nez! vous vous moquez d'un grave personnage qui s'occupe à consoler un enfant de la perte de son oiseau, de la perte de tout ce qu'il vous plaira? Mais voyez donc comme elle est belle! comme elle est intéressante! Je n'aime point à affliger; malgré cela, il ne me déplairait pas trop d'être la cause de sa peine » (X, 345). En comparant cette réponse de Diderot à celle qu'il eût devant un Loutherbourg - «enfin c'est un très beau tableau où il v a peu à désirer» (X, 500) — on voit bien qu'il ne s'agit point ici de beauté mais de désir. La remarque à Grimm crée un écart ironique qui montre que la première réponse de Diderot à une image d'innocence n'est rien moins qu'innocente. L'effet du tableau de Greuze se lit dans la «ventriloquie» critique de Diderot, mécanisme discursif qui lie le sujet du désir à l'objet désiré. Avant l'invention du dialogue, Diderot peut seulement dire: «on s'approcherait de cette main pour la baiser, si on ne respectait cette enfant et sa douleur». Le commentaire dialogique ne s'est pas encore approprié le tableau; on ne peut pas encore «s'approcher» de l'objet, le désir ne trouvant pas lieu à s'investir. Pour ce faire, Diderot recourt au dialogue, technique rhétorique qui transforme l'image visuelle en partenaire discursif et l'énoncé en sujet d'énonciation. L'espace pictural devient dialogique. En faisant en sorte que le tableau (lui) parle dans l'écriture de son désir, Diderot crée l'image fantasmatique d'un autre qui, à cause de l'exigence de parole qui lui est imposée, permet à Diderot de dire et d'être le moi qu'il désire.

Texte emblématique, dirait-on, qui montre comment Diderot s'est servi du dialogue comme instrument privilégié pour s'interroger et se découvrir. Cette lecture n'est certainement ni nouvelle ni fausse. Ce serait dans le dialogue, voire dans l'écriture en général, que Diderot prend plaisir à rencontrer une altérité constitutive de son être. «Le moi n'est moi que parce qu'il diffère sans cesse de lui-même...; être [pour Diderot] c'est devenir autre » '. Quelque forme que prenne cet autre — ami, maîtresse ou lecteur, livre, tableau ou pièce de théâtre — c'est dans l'autre et au moyen de lui que Diderot se retrouve.

Si nous faisons explicitement référence à une phénoménologie du dialogue (et de l'écriture), c'est pour mieux montrer qu'il nous faut payer cher notre théorie littéraire qui accorde à notre auteur libre accès à la connaissance et à la conscience de soi. Le prix est celui de la spécificité de la figure de l'autre. Une fois que tous les «autres» de Diderot peuvent se réduire à un

seul, il n'est plus possible d'articuler la spécificité de la femme comme autre, car sa figure ne serait qu'une instance de la production de conscience parmi d'autres. En fait, sa fonction se limite à la reproduction, car au lieu de figurer une différence, la femme ne sert qu'à montrer et confirmer l'identité du moi selon une loi antérieure à la rencontre avec l'autre et qui gouverne la création de son image. Cette loi sert d'ailleurs à légitimer le désir, à garantir son accomplissement en le rendant naturel et en le renforçant.

Peu de désirs moins fondamentaux que le désir de savoir, et aucune période où ce désir ne s'exprime mieux qu'au siècle des Lumières. Qu'en est-il de ce savoir désiré à l'égard de la femme? Une version de ce savoir se déploie dans Les Bijoux indiscrets, histoire d'une bague magique capable de faire parler la partie la plus intime du corps de la femme, et qui l'empêche de ne rien dire d'autre que la vérité. Voyeurisme un peu enfantin traduit en un fantasme «soft» socialement plus acceptable? Peut-être, dans mesure où écouter équivaut à regarder. Mais ce roman fait plus et autre chose. Pour Diderot matérialiste, le dispositif fictionnel des *Bijoux* est ce qui permet d'établir certains principes dérivant de l'existence matérielle du corps et de ses désirs. De même, la cécité du géomètre Saunderson de la Lettre sur les aveugles renforce la théorie sensualiste de ce texte. Si dans Les Bijoux l'organe sexuel de la femme devient porte-parole, c'est parce que pour Diderot le mécanisme du corps n'arrive pas à tout expliquer, mais que rien ne s'explique non plus sans lui (IX, 377). Il faut noter en même temps, cependant, que la parole qui vient de ces parties précieuses est une parole exigée, voire commandée. La bague de Mangogul symbolise son désir de savoir, désir loin d'être innocent puisqu'il est doublé de la volonté de «lever le voile qui lui cache à la fois la nature et la nature humaine»⁷. Mais ce n'est pas tant la nature humaine que la nature de l'homme qui se donne à voir (ou à entendre) dans le dispositif des Bijoux. Car celui qui possède la bague est roi, maître d'une performativité splendide qui rend équivalents vouloir et pouvoir. En tournant simplement l'instrument de son désir vers son objet et en le faisant parler, l'homme-roi entend ce qu'il veut savoir. ce qui augmente son savoir et étend son pouvoir. Le nom même de Mangogul signale un manque, remédié par sa bague qui fait parler les autres (femmes) autour de lui.

Dans un sens structural, le commentaire sur Greuze et Les Bijoux ne sont pas sans rapport. Ceci peut surprendre, puisque pour Diderot, Greuze est «le premier qui se soit avisé parmi nous, de donner des mœurs à l'art » (X, 341), tandis que Les Bijoux sont d'une moralité assez leste. Mais les deux textes se dédoublent dans la mesure où la position de Diderot-spectateur et celle de Mangogul sont analogues. Plus précisément, ce qui reste identique, c'est la structure de représentation dans laquelle la femme est située comme objet investi par le désir du critique d'art et par celui de l'auteur du roman érotisant. Peut-on représenter la femme autrement? Est-ce que cette struc-

ture sera toujours le piège dans lequel l'écrivain (le sujet masculin, le sujet désirant) sera inévitablement pris chaque fois qu'il contemplera cette image et se proposera d'écrire sur elle? En outre, peut-il y avoir une image de la femme qui lui accorde sa propre subjectivité, qui soit à même de représenter le désir féminin? Et une telle image trouverait-elle sa place dans l'ordre moral et social à la façon dont Diderot les définit?

Il semble que Diderot accorde une certaine liberté morale à la femme et une certaine autonomie au désir féminin. Il distingue les actes qui impliquent seulement l'individu, et ceux qui se rapportent à l'ordre social, distinction qui lui permet de railler une morale conventionnelle et artificielle au nom d'un principe naturel et biologique au-delà du bien et du mal*. Mais cet amoralisme n'est valable que pour l'individu. Les leçons de morale prêchées par Diderot sont en effet des valeurs sociales, destinées à garantir la survie du corps social. Ainsi pour Diderot, comme Jacques Proust le montre, le comportement individuel se définit par un compromis constant entre l'inclinaison naturelle et les contraintes sociales"; autrement dit, entre le désir et la loi.

Pourtant le compromis est plus grand quand il est question du désir de la femme, représenté dans le texte de Diderot au moven d'un discours moral et masculin qui circonscrit ce désir en le réécrivant. Considérons le commentaire sur l'esquisse que Greuze a faite pour son tableau La Mère bien-aimée (Salon de 1765). L'esquisse attire en général, dit Diderot, à cause de sa nature vague et indéterminée, qui donne libre jeu à l'imagination du spectateur. «Plus l'expression des arts est vague, plus l'imagination est à l'aise. Il faut entendre dans la musique vocale ce qu'elle exprime. Je fais dire à une symphonie bien faite presque ce qu'il me plaît... Il en est à peu près de même de l'esquisse et du tableau. Je vois dans le tableau une chose prononcée: combien dans l'esquisse y supposais-je de choses qui y sont à peine annoncées!» (X, 341). L'esquisse fait écran, ce qui permet à Diderot de projeter à volonté tout ce que lui dicte son désir. Si pertinente que soit cette remarque pour comprendre l'esthétique diderotienne, sa fonction ici est d'encadrer et de légitimer la réponse du critique à l'œuvre de Greuze. Ce que cette esquisse montre, ou ce que Diderot lui fait montrer, c'est le plaisir féminin, celui d'une «belle poissarde, avec son gros embonpoint, qui a la tête renversée en arrière, dont la couleur blême, le linge de tête étalé en désordre, l'expression mêlée de peine et de plaisir, montrent un paroxysme plus doux à éprouver qu'honnête à peindre» (X, 352). Mais ce «spectacle de volupté forte» qui, ajoute Diderot, fait rougir les femmes et s'arrêter les hommes, n'est qu'une esquisse, ébauche du tableau à venir. Dans le tableau achevé, l'image du plaisir féminin n'existe plus. Ce qui le remplace est une figure du bonheur maternel, la jouissance orgasmique ayant été éliminée en faveur d'une jouissance plus décemment bourgeoise. La figure de la femme reste la même dans l'esquisse et dans le tableau. Ce

qui est différent c'est son cadre: six enfants, une grand-mère, une servante, et un mari qui revient de la chasse et dont le regard exprime, au dire de Diderot, «la vanité d'avoir produit toute cette jolie marmaille ». Le commentaire se termine sur une leçon de morale: «Cela est excellent, et pour le talent et pour les mœurs. Cela prêche la population, et peint très pathétiquement le bonheur et le prix inestimables de la paix domestique. Cela dit à tout homme qui a de l'âme et du sens: 'Entretiens ta famille dans l'aisance; fais des enfants à ta femme; fais-lui en tant que tu pourras; n'en fais qu'à elle, et sois sûr d'être chez toi '» (X, 354).

Ce serait trop simplifier les choses que de voir ici seulement le credo d'un Diderot bourgeois, dont le goût et le sentimentalisme suspects n'influent que trop sur son appréciation du Greuze pathétique et moralisateur. Or dans un sens bien plus riche, le plaisir qu'éprouve Diderot vient du fait qu'il se laisse prendre — pas à son insu — au piège du tableau. Dans sa lecture, il identifie (et s'identifie avec) le sujet privilégié du tableau — «tout homme qui a de l'âme et du sens» (père/mari). Mais en même temps il rend manifeste le processus de cette identification. Ceux qui hésitent devant le tableau, dit-il, sont «ceux qui s'y connaissent». L'homme parvient à se connaître dans ce tableau et au moyen de lui, précisément en couvrant l'orgasme qu'il esquisse d'un voile de moralité, en transformant l'image du plaisir féminin en image de production bourgeoise. Esthétique du piège du plaisir pictural, dans lequel Diderot se laisse à jamais prendre. En attribuant au spectateur la liberté de lire dans l'image tout ce qu'il lui plaît, c'est-à-dire en s'attribuant cette liberté, Diderot vient à occuper la place du personnage masculin du tableau. Tous les deux sont des spectateurs capables de dire ce que Diderot lit sur le visage du père: «C'est moi qui ai produit tout cela.» Le père de famille et le critique d'art occupent la scène, effaçant effectivement la femme comme sujet de plaisir, autonome et libre ". Mais au niveau de l'écriture, le texte n'en montre pas moins comment cette exclusion a lieu, en faisant voir son enjeu qui est la réécriture du corps féminin par la loi de la morale bourgeoise.

Un deuxième texte où il s'agit du plaisir féminin dans son rapport à l'ordre moral est *Le Supplément au voyage de Bougainville*. Texte polyphonique qu'il faut suffisamment forcer pour y lire l'expression directe et non ambiguë des idées de Diderot. Ce qui structure ce texte est une opposition apparemment stable entre termes positifs et négatifs. Tahiti représente une société dont l'organisation dépend du «pur instinct de la nature», et où le désir individuel ne fait qu'un avec la nécessité sociale (II, 214). C'est l'image de Tahiti qui permet la critique de la société européenne avec ses «lumières inutiles», ses «biens imaginaires», ses «besoins factices», et ses «vertus chimériques» (II, 215). Ce qui est surtout visé c'est l'empiètement sur la liberté de l'individu et les limites à son désir, résultat d'un système fondé sur la notion de propriété privée. Lue dans sa positivité, Tahiti paraît refléter

l'union idéale de l'individu et du collectif, de l'utilité particulière et du bien général. Figure de l'utopie dont l'organisation est censée être fondée sur une loi «naturelle» généralisable et universellement applicable.

Si nous tenons à chercher l'expression positive et unifiée du «naturel» dans ce texte, nous ne réussissons pas à en cerner les contradictions, sa stratégie discursive permettant de représenter la nature et l'autre en général, et ses implications politiques et idéologiques, surtout en ce qui concerne la femme". Tout d'abord, disons-nous bien que cet état de nature n'existe pas. Il est inscrit dans la logique d'un supplément, qui s'articule dans le dialogue du premier chapitre entre A et B. En outre, dans le deuxième chapitre, la harangue prononcée par la vieillard tahitien devant Bougainville fait grand état de la corruption dans laquelle la société tahitienne a été plongée. Autrement dit, une fois connu, l'autre a déjà cessé d'exister dans toute sa pureté. La nature ne peut parler que dans les inflexions de la culture. Ces deux premiers chapitres en encadrent un troisième, dans lequel le tahitien Orou joue le rôle du porte-parole de la nature et décrit une organisation sociale dérivant d'une loi morale générale. On ne devrait pas s'étonner de ce que A trouve son discours «un peu modelé à l'européenne». Car ce qui est en jeu dans ce texte, comme Georges Benrekassa l'a si bien montré, c'est la réduction du monde naturel et primitif au silence. La voix de l'autre doit d'abord être tue pour que puisse s'élaborer un autre espace de fiction où une idéologie européenne nouvelle pourra se formuler, dans la mesure seulement où elle pourra être attribuée au monde primitif¹².

Cette nouvelle idéologie s'exprime dans la transformation d'un «code de la nature» en loi sociale, le désir libre et spontané de l'individu se trouvant transcrit en régularité prescriptive de la communauté. Ce qui paraît être une économie libidinale est en fait une économie politique, dont la description est même fortement «modelée à l'européenne». Les enfants sont «un bien précieux », garantie d'une force de travail à venir, et chaque nouveau-né est un «objet d'intérêt et de richesse», capital qui constitue la dot des femmes et enrichit les hommes à un taux d'accroissement de 25 % (le père ayant droit de propriété sur un enfant sur quatre qui sont de lui et nés «hors de [sa] cabane»). Loin d'être libre et sans entraves, la sexualité sert à renforcer une loi socio-économique, celle de la «circulation d'hommes, de femmes et d'enfants, ou de bras de tout âge et de toute fonction». Et au lieu de fournir une image de la nature, Le Supplément exprime un système de valeurs en voie d'être «naturalisées» dans l'Europe de la fin du XVIII^e siècle, valeurs qui impliquent des notions fondamentalement bourgeoises d'économie et de moralité. Car l'interdit à Tahiti porte surtout sur le rapport sexuel sans but procréatif, acte dissolu qui équivaut à la perte de cette richesse qu'est l'or spermatique, ou au refus de l'augmenter, que cet or soit gaspillé par les hommes ou détourné par les femmes. Tahiti s'avère être un état de bonheur policé. Le code dit naturel qui semble s'appliquer aux

femmes tout aussi bien qu'aux hommes est en fait l'expression idéologiquement motivée du code socio-sexuel de l'Europe du XVIII^s siècle qui inscrit la reproduction biologique à l'intérieur d'un système de production économique dont l'instrument est la femme privée de son privilège de jouir, au sens libidinal et légal.

Nous avons examiné plusieurs images de la femme dans les écrits de Diderot et avons mis l'accent sur la manière dont chacune d'elles est déterminée par son rapport à un sujet donné. Ce sujet n'est pas tant un être réel («Diderot») qu'une position discursive qu'on pourrait caractériser en termes d'être et de devenir, de désir et de pouvoir, et selon un système d'échange socio-économique. Chez Diderot, nous ne rencontrons pas la femme comme telle, mais plutôt en image dont la valeur cognitive est médiatisée par le dispositif discursif dans lequel elle a sa place. Les choses ne peuvent pas en être autrement pour Diderot, et même peut-être pour toute personne qui se propose d'écrire «sur» la femme. Ceci est rendu explicite dans le texte Sur les femmes, réponse à un texte antérieur de Jean Thomas, Essai sur le caractère, les mœurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles. Pour Diderot, l'Essai de Thomas est avant tout une œuvre sans genre. «Il [Thomas] a voulu que son livre ne fût d'aucun sexe; et il n'y a malheureusement que trop bien réussi. C'est un hermaphrodite, qui n'a ni le nerf de l'homme ni la mollesse de la femme » (II, 251). Si Diderot parle d'un homme avant de se mettre à écrire sur la femme, c'est parce qu'il doit d'abord articuler sa propre position comme homme. L'objectivité asexuelle de Thomas mène à une désexualisation du discours que Diderot s'efforce de sexualiser à son tour dans son propre texte. La femme ne peut être comprise pleinement sans avoir été posée au préalable comme objet représentant la différence par un sujet sexualisé. Ainsi le sujet de ce texte est double : la femme, ce qui reste à définir, et en même temps Diderot, sujet qui écrit sur la femme. Cette double subjectivité est ce qui nous permettra d'articuler la difficulté même qu'éprouve Diderot à écrire sur la femme.

Après avoir discrédité le discours asexué de Thomas, Diderot se met à produire le sien en posant la femme comme autre, dans sa pure différence. Cette différence est signifiée avant tout par le corps, plus précisément par l'organe. « Notre organe est plus indulgent. Plusieurs femmes mourront sans avoir éprouvé l'extrême de la volupté. Cette sensation, que je regarderai volontiers comme une épilepsie passagère, est rare pour elles, et ne manque jamais d'arriver quand nous l'appelons» (II, 252). Marque de la différence, l'organe sexuel — Diderot n'en accorde qu'un seul à la femme — est aussi le signe d'un plaisir toujours garanti à l'homme et souvent retiré à la femme. Mais ce double principe d'identité et de différence, signifié par le corps et renforcé par l'emploi pronominal de *nous* et de *elles*, à peine énoncé commence immédiatement à se dérober. Diderot propose ailleurs dans ses *Eléments de physiologie* que la différence anatomique de la femme n'est pas

aussi grande qu'on le croit: «Clitoris semblable au pénis de l'homme; il y a des muscles, un gland, un prépuce, des corps caverneux, un frein, les mêmes mouvements» (II, 393). Restranscription de la différence physiologique en identité masculine? Peut-être. Mais dans Le Rêve de D'Alembert le principe de la différence anatomique est loin d'être absolu. Au contraire il se peut qu'il soit relatif, voire réversible. «L'homme n'est peut-être que le monstre de la femme, ou la femme le monstre de l'homme», dit Mlle de l'Espinasse (II, 150). On ne réussira pas à définir l'homme dans son identité, ni à établir la norme en tant que telle, s'il faut toujours faire référence à ce qui est en dehors de lui, à une différence constitutive. Et dans Le Rêve, quand parle une femme, représentatrice de cette différence, c'est pour déconstruire la norme en suggérant la possibilité de son renversement, voire de son inversion. Le corps réussit à garantir le double principe d'identité et de différence, mais seulement à la condition de ne pas trop demander quel corps représente la norme et pour qui.

La tentative dans *Sur les femmes* de saisir la femme dans sa différence tourne court. Nous lisons, à propos de l'organe qui signifie la femme, qu'elle « porte au-dedans d'elle-même un organe susceptible de spasmes terribles, disposant d'elle, et suscitant dans son imagination des fantômes de toute espèce. C'est dans le délire hystérique qu'elle revient sur le passé, qu'elle s'élance dans l'avenir, que tous les temps sont présents. C'est de l'organe propre à son sexe que partent toutes ses idées extraordinaires» (II, 225). Cet organe, source d'exaltation, de révélation, d'inspiration poétique et d'hystérie féminine, est le signe d'une altérité que le discours médical des Lumières prétendait pouvoir déchiffrer. Dans le cas de Diderot, cet organe ne sert pas à ancrer un tel discours sur la différence sexuelle. Il est plutôt métaphore, et flottante. «Le symbole des femmes en général est celui de l'Apocalypse, sur le front de laquelle il est écrit: MYSTERE» (II, 260). S'il y a ici hystérie, c'est peut-être celle de Diderot, qui s'exprime dans ses tentatives sans cesse renouvelées de définir la femme.

Diderot saisit pourtant que l'acte de définir la femme comme autre revient à la situer dans une structure d'opposition et de domination. La distinction entre masculin et féminin, entre nous et elles, ne peut pas être neutre, puisque pour Diderot les hommes et les femmes sont pris dans une tyrannie et une victimisation universelles qu'il critique ardemment. «Dans presque toutes les contrées, la cruauté des lois civiles s'est réunie contre les femmes à la cruauté de la nature. Elles ont été traitées comme des enfants imbéciles. Nulle sorte de vexation que, chez les peuples policés, l'homme ne puisse exercer impunément contre la femme... Nulle sorte de vexation que le sauvage n'exerce contre sa femme. La femme, malheureuse dans les villes, est plus malheureuse encore au fond des forêts» (II, 258). En dépit de cette critique du despotisme sexuel, la solution proposée par Diderot n'en est pas moins une autre version du même. «Femmes que je vous plains! Il n'y avait

qu'un dédommagement à vos maux; et si j'avais été législateur, peut-être l'eussiez-vous obtenu. Affranchies de toute servitude, vous aurez été sacrées en quelque endroit que vous eussiez paru » (II, 260). Cette réforme apparemment positive est d'autant plus nécessaire qu'elle situe la femme à l'intérieur d'un ordre divin, ce qui en même temps déculpabilise l'homme. L'image classique de la femme sacrée reste un instrument de domination, projection masculine d'une altérité pure et absolue qui sert à assujettir la femme à la loi. Elle est inscrite dans un idéal transcendantal dont les effets se produisent sur la femme réelle qui est derrière l'image. Pour que la femme puisse être sacralisée, sa sexualité doit être circonscrite par une théologie moralisatrice qui la menace du danger toujours présent de perdre sa vertu et de son équivalent puritain, la damnation.

La femme est présentée inévitablement dans les écrits de Diderot comme image, objet muet investi par un discours qui ne peut pas lui appartenir. Le lieu qu'on lui fait occuper est déterminé par un système de représentation, qu'on peut analyser selon une phénoménologie du sujet, imagination et désir, et en termes esthétiques ou idéologiques. Ainsi nos conclusions rencontrent celles d'autres études plus générales. Diderot aussi participe au mythe et à la mystification de la femme qui avaient cours au XVIII siècle. Lui aussi produit des images qui ne sont peut-être en fin de compte que «la projection hypostasiée de la volonté collective (mâle dans son principe)», images destinées à offrir «à l'homme spectateur une 'performance' à la mesure de son rêve» 13. Ces images doivent être touchantes, permettant à l'homme de se laisser toucher, de s'auto-affecter 14. Diderot ne se défait pas de la logique selon laquelle la femme est donnée en représentation, il n'aurait d'ailleurs pu le faire. Et pourtant, peu d'auteurs savent mieux que lui jusqu'à quel point le spectateur fait partie du spectacle, et combien le sujet et son désir sont impliqués dans ses projections. A certains moments critiques dans les écrits de Diderot, le principe structurant la production de l'image de la femme fait irruption dans le texte, débordant pour ainsi dire l'image qu'il produit. Et ainsi le texte de Diderot nous offre le moyen de mettre en cause les désirs, les motivations et les actes d'exclusion qui ont produit de telles images, et qui continuent à les produire.

NOTES

- ¹ Voir M. DUCHET, Anthropologie et histoire au siècle des lumières, Paris, Maspero, 1971 et M. de CERTEAU, L'Ecriture de l'histoire, Paris, Gallimard, 1975 en particulier «L'Oralité, ou l'espace de l'autre», pp. 215-48.
- ² C'est dans la notion de «bon sauvage» qu'on trouve l'effacemet de la différence de l'autre, afin d'assurer l'intégration de celui-ci dans le système de valeurs européen. On a soutenu que cette intégration a été facilitée par les analyses, apparemment humanistes, des peuples primitifs entreprises par les philosophes, où la différence des primitifs était attribuée non pas à la nature mais à des causes historiques. Cette explication servait de base à la tentative de modifier la différence de l'autre, de transformer un bon sauvage en bon travailleur. Vus sous cet angle, les textes antiesclavagistes et anticolonialistes des philosophes expriment en fait «une politique néo-colonialiste, qui sert les intérêts de la bourgeoisie métropolitaine, et qui trouve dans la fraction 'éclairée' de l'opinion un appui immédiat » (DUCHET, p. 160).
- Voir J. BERGER, Ways of Seeing, Harmondsworth, Penguin, 1972 qui définit la logique esthétique selon laquelle la femme se présente au regard: «En général dans la peinture européenne du nu, le protagoniste principal n'est jamais peint. C'est le spectateur devant le tableau, et il est censé être un homme. Tout s'adresse à lui. Tout doit paraître comme résultat du fait qu'il soit là» (p. 54).
- Voir l'édition Assézat-Tourneux des Œuvres complètes, Paris, Garnier, 1875-77. Ici, X, p. 343.
- 'G. POULET, Etudes sur le temps humain, Paris, Plon, 1950, p. 194.
- * On se souviendra de l'importance emblématique attribuée au dispositif discursif des *Bijoux* par M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1976.
- A. VARTANIAN, «Erotisme et philosophie chez Diderot», CAIEF, 13, 1961, p. 375.
- * «En vérité je crois que la nature ne se soucie ni du bien ni du mal. Elle est toute à deux fins: la conservation de l'individu, la propagation de l'espèce ». Correspondance, éd. Roth, Paris, Minuit, 1958, IV, p. 84-85.
- J. PROUST, Diderot et l'Encyclopédie, Paris, Armand Colin, 1962, pp. 295-338.
- ¹⁰ Voir P. HOFFMANN, «La Beauté de la femme selon Diderot», *Dix-Huitième Siècle*, 17, 1977, pp. 283-89.
- "Ces problèmes ne sont pas passés inaperçus. Je renvoie aux analyses suivantes auxquelles la mienne doit beaucoup: G. BENREKASSA, «Dit et non dit idéologique», Dix-Huitième Siècle, 5, 1973, pp. 20-40; P. HOFFMANN, La Femme dans la pensée des lumières, Paris, Editions Ophrys, 1977; M. DUCHET, Anthropologie; et E. de FONTENAY, «Diderot gynéconome», Digraphe, 7, 1976, pp. 29-50.
- P. FAUCHERY, La Destinée féminine dans le roman européen du dix-huitième siècle, Paris, Armand Colin, 1972, pp. 834, 837.
- " Voir L. IRIGARAY, Speculum de l'autre femme, Paris, Minuit, 1974.

2. SIGNES ET LANGAGE

Blackwell et la mythologie classique

par Kirsti SIMONSUURI Académie de Finlande

«Mythe: ...»

(Flaubert: Dictionnaire des idées reçues, 1850-80).

I. Les problèmes de cet exposé ont surgi de la lecture des ouvrages de Thomas Blackwell jr. (1701-1757) sur la littérature grecque et ses interprétations ainsi que de l'intérêt plus général que je porte à la nature du langage mythique, sujet discuté par Blackwell mais aussi par les divers écrivains appartenant à la tradition philosophique qui a incorporé le mythe comme problème philosophique sérieux dans la période de la post-Renaissance. Il n'y a pas de doute que la mythologie grecque est redevenue un sujet particulièrement intéressant à la fin du XVII siècle et a été également la préoccupation centrale de la littérature et des arts de cette période.

Blackwell a publié son Enquiry into the Life and Writings of Homer en 1735, ouvrage qui a connu un grand succès tant en Angleterre qu'en Europe (et a été réimprimé en 1736). L'ouvrage se rapportant plus spécifiquement au mythe, Letters concerning Mythology, parut en 1748. Dans ces écrits, les diverses traditions ont culminé et se sont en même temps désagrégées. Les fondements de la renaissance de la pensée du XVIII^s siècle ont relativement peu attiré l'attention des érudits. Il me semble que la mythologie classique et l'interprétation symbolique des textes littéraires survivent comme parties vitales de la philosophie et de la poétique depuis la période initiale de la Renaissance jusqu'au XVIII^s siècle. Cela jette également une lumière sur la prétendue rationalité de la pensée du XVIII^s siècle. Le problème qui se pose ici est de savoir comment une grande masse d'érudition appartenant à un certain nombre de traditions différentes sera interprétée par un esprit individuel. Les ouvrages de Blackwell constituent un réservoir des idées et traditions disséminées et encore développées par les romantiques. Je ne vais

toutefois pas m'engager dans des généralisations ou dans la *Forschungs-geschichte* de la mythologie classique dans cette période; mais je vais plutôt, par une considération synoptique de l'histoire de l'interprétation précédant Blackwell, mettre en évidence certains points essentiels de la logique de cette redécouverte du mythe².

Tout d'abord, Blackwell doit être vu parmi le groupe d'écrivains mythologiques de la période qui ont maintenu l'idée d'un ensemble plus ou moins unifié d'érudition incorporé dans la mythologie gréco-romaine. La compilation de textes mythologiques effectuée par Thomas Gale, l'Opuscula mythologica (1688), en est un exemple typique. Blackwell soutenait cette notion: «a Body of mythological Doctrine having been preserved from the earliest Ages until now, and handed down from Generation to Generation »3. L'œuvre de ses contemporains, tels que Fréret (1688-1712), Fourmont (1683-1745), Richard Simon (1638-1712), Huet (1630-1721), Fontenelle (1657-1757), Banier (1675-1741), et par-dessus tout de Gianvincenzo Gravina (1664-1718) et Giambattista Vico (1668-1744) lui était connue, mais il différait de tous ceux-ci et de beaucoup d'autres sur quelques points cruciaux⁴. Sa contribution à l'étude de la mythologie classique fut importante à maints égards, le moindre n'étant pas qu'elle s'édifia sur l'œuvre des mythographes de la Renaissance, de Bacon (1561-1626) et de Samuel Bochart (1599-1667), comme on peut le voir dans les *Proofs to the Enquiry* de 1747.

Dans la maigre littérature sur Blackwell, l'impression d'être en présence d'un relativiste du XVIII^e siècle, *quia* rationaliste des Lumières, a été acceptée⁵. Mais en fait, il semble que Blackwell n'était pas du tout un relativiste, plutôt une sorte de préstructuraliste avec une compréhension empiriste du contexte social et avec un sens historique. Son oppostion à l'implication contemporaine avec le réductionnisme rationaliste vivifie beaucoup ses écrits sur la mythologie en particulier. Il traite le mythe comme une sorte de formulation symbolique qui ne peut pas être complètement expliquée en langage discursif et, dans cette vue, il se rapproche de la théorie mythopoétique de Cassirer.

La mythologie classique avait survécu au XVIII^e siècle dans les allusions relativement brèves à la littérature grecque et romaine, comprenant un certain nombre de discussions plus systématiques sur le corpus mythologique chez Homère, Hésiode, Platon, Ovide, et dans la poésie hellénique et romaine. Diverses compilations helléniques et de la dernière période de l'Antiquité, telles que les œuvres d'Evhémérus (par l'intermédiaire d'Ennius), d'Apollodore, d'Hygin et de Fulgence ont fourni une source, même pour les compendiums et les manuels des XVIII^e et XVIII^e siècles, comme par exemple ceux de Pomey, de Ross, de Gautruche, de Jouvancy et autres^a. Le principe de classification était principalement généalogique (comme il l'avait déjà été chez Hésiode), et cette pratique a survécu jusqu'à la Renaissance, qui a vu le renouveau de la littérature mythographique. La réapparition de l'intérêt

pour le mythe et la fable durant le quattrocento a été importante pour l'étude de la littérature et des arts, car c'est à cette occasion que les concepts centraux d'allégorie, de symbole et de métaphore sont devenus un centre d'intérêt et ont reçu des significations et des fonctions nouvelles. Les traditions stoïques et chrétiennes dominantes du Moyen Age et de la dernière période de l'Antiquité ont été en grande part refondues. Les écrivains chrétiens (tels qu'Eusèbe, saint Justin le Martyr, Clément d'Alexandrie, Lactance, Arnobe et saint Augustin), dont le problème principal a été d'unifier les riches traditions culturelles du paganisme et les nouveaux dogmes du christianimse, ont continué d'exercer leur influence, particulièrement en France. Une partie du débat du début du XVIII^e siècle sur le mythe peut être expliquée dans cette perspective⁷.

A la Renaissance, les théories au sujet de la nature de la fiction et de l'imagination ont été étudiées principalement dans les écrits mythologiques. Une étude importante telle que le Genealogie Deorum Gentilium de Giovanni Boccacio (écrite à la fin du XIV siècle et publiée en 1472), qui visait à être une sorte de summa mythologica basée sur des sources classiques, comprenait (dans ses quatorzième et quinzième livres) une discussion sur la nature du mythe, le regardant à la fois comme un élément indépendant et comme un trait de la littérature imaginative. Cette œuvre ainsi que d'autres ayant des objectifs semblables et mettant l'accent sur l'interprétation allégorique — telles que la Mythologia sive explicationis fabularum libri decem (1567) de Natalis Comes, Le Imagini dei Dei degli Antichi (1556) de Vincenzo Cartari et le De Deis Gentium (1548) de Lilio Giraldi — ont été réimprimées, copiées, traduites et adaptées pendant un siècle. La période de l'après-Renaissance a peu ajouté à ce cadre de l'interprétation des mythes. Leur méthode d'explication de la mythologie classique a survécu: les mythes étaient considérés des points de vue évhémérique (historique), physique (illustrant les phénomènes naturels) ou allégorique (moral et éthique).

Nous ne pouvons donc parler de création importante de théories sur le mythe qu'après Francis Bacon et la fin du XVII^c siècle, lorsque l'on commença à réexaminer et réévaluer les anciennes méthodes d'interprétation à la lumière de la connaissance contemporaine des coutumes et des rites religieux d'origine non classique. C'est dans ce cadre de référence théorique que la contribution de Blackwell doit être examinée.

La théorie du mythe de Blackwell est à la fois une reprise de la tradition de la Renaissance et un rejet des vues historicistes contemporaines telles que celles de Banier et de Bossuet (1627-1704). Cela peut être partiellement expliqué par la controverse théologique courante en Europe. Blackwell était opposé à l'interprétation catholique romaine du mythe (il était lui-même presbytérien et whig, bien que loyal à la Couronne anglaise). Dans ses Letters concerning Mythology, il disait que la méthode évhémérique de Banier retirait à la mythologie la «Wisdom of the Ancients, the Depth of

their Conceptions, Strength of the Fancies, or Services in civilizing the Savage Tribes of Men»*. Il affirmait que Bossuet, comme le clergé en général, employait l'evhémérisme pour se débarrasser du dilemne des divinités païennes, car cette méthode fournissait une réfutation des dieux païens en même temps qu'elle les représentait sous le jour le plus odieux.

Les questions poétiques et théologiques étaient étroitement entrelacées durant la période que nous examinons. Il est toutefois essentiel de distinguer les arguments qui se rapportent à la tradition classique, et plus particulièrement à la survivance des dieux païens, et les questions qui peuvent être expliquées en fonction de la sécularisation du christianisme. Mais il n'est pas correct, me semble-t-il, d'affirmer avec Frank Manuel que le paganisme classique a surgi durant le XVIII siècle pour prendre la place de la mythologie chrétienne. Blackwell s'opposa au rationalisme, quand c'était théologiquement motivé — qu'il apparût de lui-même dans les écrits des apologistes religieux ou dans le rejet de la religion par les Lumières.

Blackwell a soutenu qu'un mythe était essentiellement une narration dont la structure et la signification sont révélées par l'interprétation de ses signes et de ses symboles. L'accent qu'il mettait sur la nature symbolique de la mythologie était unique dans la pensée anglaise de cette époque. Sur le continent, ces questions avaient été discutées auparavant. Bien qu'il soit difficile de trancher la question de l'influence de Vico sur ses idées, les ressemblances sont évidentes et ses arguments principaux sur la mythologie doivent être rattachés à l'idée de Vico que l'acte poétique est relié à la création du langage et, dans un sens plus large, de la culture." Cela reflète l'intérêt de la Renaissance pour les origines du langage figuratif et conceptuel, qui peut être observé dans les écrits de Pétrarque et de Boccace, par exemple. L'insistance de Boccace sur la nature polysémique des mythes, qui donne une clef pour l'interprétation de la littérature ancienne, est un bon exemple en rapport avec le problème que nous discutons.

II. Dans sa premère œuvre, A Enquiry into the Life and Writings of Homer (1735), Blackwell donne son interprétation du mythe d'Orphée et Eurydice (p. 216-8), l'offrant en alternative à celle de Bacon telle qu'elle était soutenue dans son De Sapientia veterum (1609). «There are a few things in the ancient Poetry», écrit Blackwell, «more moving than the Story of Orpheus and Eurydice» (p. 216). L'interprétation virgilienne du mythe dans la quatrième Géorgique mettait l'accent sur la compassion sentimentale pour le destin des amants malheureux. Blackwell le commenta ainsi: «We begin to feel some Indignation at the captious Condition, upon which he was to possess his beauty, or lose her for ever: Not to look at his loved Eurydice. Arbitrary and capricious! Unbefitting the just Brother of Jove, and unlike the Bounties of a divine, unenvious Nature: Unless indeed there be so-

mething else understood than appears; some Truth in Life of Morals that lies latent under this Circumstance of the Tale» (p. 261-7).

Blackwell soutint ensuite que Bacon faisait également erreur en imposant une interprétation strictement philosophique du mythe. Dans le chapitre onze de *The Wisdom of the Ancients*, Bacon interpréta la signification de la fable comme une allégorie des méthodes philosophiques: «Orpheus's music is of two sorts, the one appeasing the infernal powers, the other attracting beasts and trees. The first may be fitly applied to natural philosophy, the second to moral or civil discipline» (vol. 13, p. 13). Mais, selon Blackwell, la signification du mythe était la puissance de la musique et de la force créatrice, et il illustrait leur propre culture: la maîtresse d'Orphée était la musique. Il disait que la «Moral of the Fiction is rather to be learned at an ordinary Music-Meeting, or an unmeaning Opera, than in the Recesses of an abstruse Philosophy» (p. 217).

Cette opinion doit être considérée par rapport à l'interprétation de la mythologie classique qui était une version de la tradition allégorique. Elle était une explication parfois imaginative, parfois grossièrement psychologique, le mythe d'Orphée étant examiné en déchiffrant les symboles individuels contenus dans le récit, au chapitre douze du cinquième livre de sa Généalogie¹². Ainsi, la forêt aux fermes racines représente des gens qui sont obstinés et ne sont pas facilement ébranlés; les rivières qui s'arrêtent de couler représentent des gens irrésolus et lascifs; Eurydice, sa femme, représente le désir sexuel naturel de l'homme; le serpent qui mord Eurydice représente la duplicité inhérente aux affaires de ce monde; et ainsi de suite. Dans Boccace, représentatif du criticisme littéraire de la Renaissance, l'interprétation du mythe devient un déchiffrement, une découverte des points individuels du récit afin d'en donner la signification générale. Il a souligné que les mythes classiques étaient multifonctionnels et polysémiques, ainsi que d'origines diverses¹³.

Francis Bacon, toutefois, mit l'accent sur les difficultés d'interprétation des mythes. Comme il est bien connu, il accepta la notion d'imagination à la condition que sa place dans la hiérarchie générale de la connaissance soit comprise. Dans son Advancement of Learning (1605), qui s'est développé sous sa forme latine pour devenir le De Augmentis Scientiarum (1623), Bacon procède à la division tripartite des facultés humaines en mémoire, imagination et raison, où le champ du savoir correspondant à l'imagination est la poésie. La fonction de la poésie est d'accomplir le désir de perfection de l'homme par l'imagination et sa tâche est de décrire cet idéal, non la réalité existante telle quelle. Cette idée doit être rattachée à la vue de Bacon selon laquelle la poésie et la mythologie ont eu une fonction vitale durant les premiers âges de l'humanité¹⁴. Dans son De Sapientia veterum (1609), Bacon soutient encore que «the mysteries and secrets of antiquity were distinguished and separated from the records and evidences of succeeding

times by the veil of fiction, which interposed itself, and came between those things which perished and those which are extant» (*Praefatio*, vol. 12, p. 427). Bacon emploie le mot de la Renaissance, «velum». La sagesse des premiers âges était exprimée en langage mythique, poétique, non dans la langue du discours historique ou philosophique. Cela explique également comment il était capable de donner au mythe d'Orphée l'interprétation assez forcée et absurde qu'il en donna.

Nous devons voir maintenant la position de Blackwell dans le contexte de son propre temps. Comme Bacon, Blackwell considérait que le mythe était un élément essentiel du développement culturel. Comme Vico, il recherchait le cadre théorique pour son interprétation du mythe à partir du témoignage de sources antérieures. Blackwell rejetait Banier en tant que représentant du rationalisme contemporain. Ce qu'il rejetait, plus spécifiquement, c'était l'idée de Banier que la mythologie classique était une source pour l'histoire des anciennes civilisations grecque et romaine et l'idée corollaire que le mythe était, dans la littérature contemporaine, un simple ornement de l'expression.

Mais Blackwell n'offrait pas une discussion systématique de la mythologie, tandis que l'œuvre de Banier visait à combler cette lacune. Dans la préface de son œuvre maîtresse, il indiqua l'objectif principal de son entreprise: La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire (1738-9) fut écrite parce qu'il n'y avait pas d'études systématiques de l'ancienne mythologie, pas d'essai antérieur de retrouver la relation historique et les éléments de base des mythes, pas de constatation que les différentes divinités apparaissaient simplement sous différents noms et parce que les interprétations antérieures étaient affaiblies par l'allégorisation et la moralisation arbitraires. Selon Banier, «la mythologie est encore très utile». « Elle fait partie des Belles-Lettres, et elle sert infiniment à l'intelligence des Poètes et de quelques Historiens qui racontent les anciennes Fables ou qui y font d'éternelles allusions. On les trouve partout, les Fables, et elles font encore le sujet de la plupart de nos pièces dramatiques ou lyriques, et de nos peintures » 15. Si nous nous rappelons également que le motif général de Banier, comme celui de presque tous les auteurs de dictionnaires, de manuels et d'histoires populaires mythologiques, était de prouver l'infériorité du polythéisme par rapport au monothéisme chrétien, nous trouvons l'idée que la mythologie classique était une histoire mal interprétée, ce qui était essentiellement l'opinion à laquelle souscrivaient les philosophes des Lumières, en premier lieu Fontenelle, puis Bayle, d'Holbach et Voltaire 16.

Mais les études de Banier se ramènent-elles à une «science des mythes»? Blackwell pensait clairement que non, et c'est dans ces deux notions opposées et parfaitement bien exprimées de la mythologie que nous avons, à mes yeux, l'un des dialogues les plus essentiels pour la pensée du début du XVIII's siècle. Alors que Banier émettait l'opinion que les Lumières et la libération

de l'ignorance rendraient la majorité des fables superflues, Blackwell, bien qu'il comprît parfaitement le contexte social du mythe, soulignait la fonction multiple du mythe, qui se créerait aussi des fonctions dans les sociétés civilisées. Nous pouvons dire que la question de l'« Autre » était résolue de manières radicalement différentes. En outre, c'est une opposition de vue qui devait se poursuivre au cours de tout le XVIIIs siècle, dans ses ramifications variées, jusqu'à ce qu'elle se résolve finalement dans les théories du romantisme qui rejetèrent les vues réductionnistes.

III. Selon la conception de Blackwell, les mythes étaient vus comme réfléchissant les opérations fondamentales de l'esprit humain et il présentait ainsi une défense minutieuse des éléments invariables et universels de l'art. L'influence de Platon sur la pensée de Blackwell est visible (il était un disciple de Platon, dont il projeta une édition en 1751), ce qui explique le style philosophique et abstrait de ses écrits¹⁷. Sa théorie du mythe souligna le mode symbolique de tous les arts créateurs et, *de facto*, le mode symbolique semble être presque synonyme de mythe dans sa pensée.

La définition générale met l'accent sur l'acte interprétatif. Blackwell écrit: «Mythology in general, is Instruction coveyed in a Tale. A Fable or meer Legend without a Moral, or if you please without a Meaning, can with little Property deserve the name. But it is not strictly confined to Narration: Signs and Symbols are sometimes brought into play, and Instruction is conveyed by significant Ceremonies, and even by material Representations » ^{IN}. A partir de ce point de départ, trois différents éléments caractérisant les mythes peuvent être distingués.

En tout premier lieu, Blackwell a affirmé que les mythes ne pouvaient être compris que par la recherche de leur origine: un exposé de la succession historique était nécessaire. Ainsi, par exemple, les racines historiques de la mythologie homérique peuvent être étudiées dans les croyances religieuses égyptiennes et phéniciennes¹⁹. Il y avait deux types de mythologie: l'artificielle et la naturelle et c'est la première qu'il appelait une science, un système; la dernière était la faculté d'invention et semblait être, dans l'esprit de Blackwell, très proche de ce que nous entendons par créativité poétique ²⁰.

Deuxièmement, Blackwell a mis l'accent sur les rapports entre les symboles, qui sont essentiels dans tout mythe donné. Il est nécessaire d'établir l'interdépendance des différentes parties du système, c'est-à-dire de répertorier les diverses fonctions qu'un mythe, avec ses nombreuses permutations possibles, peut accomplir à tout moment donné et dans toute culture donnée. Blackwell voyait la mythologie comme «a vast and various Compound; a Labyrinth thro' whose Windings no one Thread can conduct us...»²¹. Les mythes partageaient avec la littérature l'emploi des métaphores. Une métaphore était «a general Pattern, which may be applied to many Particulars: It is susceptible of an infinite number of Meanings...»²². Il y avait dans tous

les mythes du corpus classique une signification littérale et une signification cachée, et l'opinion de Blackwell était que la signification «under the Veil of Fiction» dissimulait la signification réelle qu'il était de la tâche du lecteur de déchiffrer: «Symbols carry natural Marks that strike a sagacious Mind, and lead it by Degrees to their real Meaning »23.

Troisièmement, Blackwell se rendit compte que le mythe était un objet culturel de grande importance. Il jouait ce rôle par l'emploi de la narration. Dans son Enquiry, il soulignait d'un bout à l'autre que la mythologie était le passe-partout de l'esprit grec. Les poèmes homériques, Hésiode, et en particulier les fragments existants attribués en ce temps-là à Orphée. Linus et Melampus alimentaient la loi et la théologie des premiers âges (Enquiry, p. 96-97). Dans les Letters Concerning Mythology, il discuta précisément des types de mythologie qui étaient définis comme représentations matérielles de questions morales et psychologiques, à savoir des enseignes, des emblèmes, des insignes et des drapeaux, et ce qui appartiendrait maintenant au domaine de la sémiotique. Blackwell distinguait également un phénomène culturel qu'il appelait mythologie rituelle. Celle-ci consistait principalement en cérémonies pratiques, telles qu'elles se déroulaient durant les éleusinies ou divers autres rites de la vie sociale et religieuse²⁴.

Il semble n'y avoir aucun doute que Blackwell visait à une théorie complète du mythe. Ses Letters Concerning Mythology, inachevées, en partie seulement écrites de sa main (sur les dix-neuf lettres, onze sont entièrement de lui), offraient un projet ambitieux. S'il avait été mené à son terme, il aurait bien pu demeurer comme l'un des ouvrages les plus importants du début du XVIII^e siècle, comparable à la Scienza Nuova de Vico. Dans la perspective des théories modernes du mythe, il se serait situé quelque part entre Usener, Cassirer et Lévi-Strauss²⁵.

Outre la question de la mythologie en tant qu'objet façonné par la tradition classique, nous trouvons une discussion du mythe en tant que question linguistique. Celle-ci était une tentative de Blackwell de définir le langage mythique. C'est dans ces questions que nous trouvons les plus étroites dépendances de la pensée de Blackwell à l'égard de Vico et de Gravina. A l'époque où l'œuvre d'anthropologistes et de missionnaires tels que par exemple le jésuite Joseph-François Lafitau³⁵ en 1724 avait placé la question des langues écrites et parlées au centre de la spéculation philosophique, Blackwell observa que la langue avait deux aspects: l'aspect logique ct l'aspect mythologique. Nous pouvons voir les répercussions de cette idée dans l'œuvre de Wood et de Wolf ainsi que dans les écrits des philosophes écossais sur lesquels Blackwell exerça une influence plus directe.

C'est l'aspect mythologique du langage qui, selon la conception de Blackwell, était l'instrument de la civilisation dans l'histoire de l'humanité. La langue était une expression des «Temper and Genius» du peuple qui avait appris l'usage de la poésie avant celui de la prose. C'est pourquoi il soutenait qu'un état plus complexe de langage avait existé avant la langue plus simple sur laquelle nous avons des documents. En 1740, John Toland déclara que les peuples celtes étaient les transmetteurs originels du premier langage mythique. Blackwell appuyait naturellement l'idée que l'évolution culturelle s'était faite autour de la Méditerranée et qu'elle s'était propagée à partir du Proche-Orient, d'abord aux peuples grecs, de là à Rome et par la suite aux autres nations européennes.

Blackwell semblait avoir compris par le langage du mythe quelque chose comme ceci. Tout d'abord, ce langage était symbolique dans sa nature. C'était primitivement le langage de la poésie, mais il pouvait être employé ailleurs, par exemple dans les écrits juridiques. Il utilisait l'allégorie, et le premier exemple en a été, chez Blackwell aussi bien que chez les mythographes de la Renaissance, les voyages d'Ulysse dans l'Odyssée. Il était métaphorique plutôt que métonymique et exprimait des modèles généraux plutôt que des ressemblances, que des exemples isolés des diverses formes de l'esprit humain. Le langage mythique était aussi conçu pour être métrique et formulaire (E, p. 38-39). Un écrivain orienté mythologiquement était capable de créer une «human appearance» sur une fiction: «we find a Pleasure in comparing it with the Truth which it covers, and in considering the Resemblance it bears to the several Parts of the Allegory» (E, p. 14). Ainsi la plus importante faculté du mythologue était la faculté d'imagination et d'expression symbolique (E, p. 148).

L'utilisation faite par Blackwell de la littérature mythographique de l'antiquité et de la Renaissance était philologique, c'est-à-dire que son intérêt était centré sur l'origine des mythes. Mais il considérait l'universalité de la production mythique comme quelque chose de séparé du contexte social et historique du mythe. Il me semble que Blackwell s'opposait non seulement au rationalisme historique, mais aussi au désintérêt de fait pour la nature essentielle de la mythologie manifesté par la théorie poétique dominante de la fin du XVII siècle et du début du XVIII siècle, à savoir le néoclassicisme. Le point essentiel, à mon avis, est qu'à la différence des théoriciens néoclassiques visant à séparer la poétique des plus vastes questions mythologiques et philosophiques, Blackwell les considérait comme inséparables et originel-lement unies.

Le parallèle et la différence essentiels entre la conception de Blackwell, en matière de poésie et de langage, et celle de Vico deviennent maintenant clairs. Vico soutenait qu'il y avait un langage mental commun à toutes les nations qui pouvait être distingué séparément en dépit des formes et déguisements divers qu'il pouvait prendre. Dans cet exemple, il ne parlait pas spécifiquement de la poésie, comme Blackwell le fit. Mais Vico soutenait en outre que la sagesse poétique était le produit des stades primitifs dans l'histoire de l'humanité. Cette métaphysique (comme il l'appelait) était la

création des premiers hommes, qui «were all robust sense and vigorous imagination» (La Scienza Nuova, 375). La sagesse poétique était une faculté innée. Vico, en conformité avec les idées de Lafitau, croyait que les peuples contemporains rudes et simples tels que les Indiens américains éclairaient le progrès de l'humanité dans sa phase initiale (SN, 375). Selon Blackwell, mythologie et poésie se développèrent ensemble, mais il mit plus fortement l'accent que Vico sur le pouvoir de l'écriture elle-même en soulignant, dans ses deux ouvrages qui se rapportaient à la mythologie, le rôle du créateur individuel, capable de donner forme et signification à ses conceptions poétiques. C'est ici que me semble résider la différence essentielle.

En outre, Blackwell se plaçait lui-même à l'écart des mythologues du XVIII siècle en soulignant, encore plus fortement que Bacon, la polygenèse des mythes. En tant qu'érudit grec, Blackwell estimait, comme Karl Ottfried Müller devait le soutenir au XIX siècle, que la mythologie était le passe-partout de l'esprit grec. En rejetant la vue de la mythologie classique comme histoire — en opposition avec Banier et l'école française — son argumentation constituait aussi une défense poussée de la poésie et de la poétique non formaliste. Elle pourrait bien être appelée une défense de la poésie où la nature symbolique du langage poétique était comprise et où le rapport entre la fiction et la vérité, par l'intermédiaire de la mythologie, était complètement établi.

Dans l'analyse finale, les termes employés par Blackwell pour décrire le mythe classique, à savoir comme un conte, comme un symbole, comme un signe, comme une signification cachée, comme un labyrinthe et comme une folie, n'étaient alors pas seulement des associations subjectives autour d'un problème difficile. Il y avait là une tentative authentique de résoudre le problème. La mythologie classique représentait la source principale de la théorisation et de la conscience mythologiques. Si l'on se place dans la perspective des approches théoriques actuelles du mythe, à savoir la théorie rituelle, la théorie psychanalytique et la théorie structuraliste, le fait que celles-ci ont été à l'origine développées dans le contexte des études classiques devient évident. Blackwell s'est lui aussi concentré sur les textes classiques existants, mais sa thèse justifiait l'affirmation selon laquelle la mythologie était le point de rencontre de divers domaines d'étude en examinant la portée et la nature de la logique mythologique.

NOTES ET REFERENCES

- Voir R.F. JONES, Ancients and moderns. A study of the rise of the scientific movement in seventeenth-century England, Washington, 1961, 2nd rev. edn., p.x; H. BARON, «The querelle of the ancients and moderns as a problem for Renaissance scholarship», JHI, 20, 1959, pp. 3-22 et études spéciales: G. COSTA, Le antichità germaniche nella cultura italiana da Macchiavelli à Vico, Naples, 1977; M. FUHRMANN, «Die Querelle des anciens et des modernes, der Nationalismus und die deutsche Klassik», Classical Influences on Western Thought 1650-1870, ed. R.R. Bolgar, Cambridge, 1979, pp. 107-129; P.O. KRISTELLER, «Renaissance Platonism», Renaissance Thought, New York and Evanston, 1961, pp. 48-69.
- Sur l'étude de la mythologie, voir: J. DE VRIES, Forschungsgeschichte der Mythologie, Munich, 1961, «Das Achtzehnte Jahrhundert», pp. 83-119; W. BURKERT, «Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne», Les Etudes Classiques aux XIX et XX Siècles: leur place dans l'Histoire des Idées. Entretiens sur l'Antiquité classique, prép. Willem den Boer, Fondation Hardt, Genève, 1980, pp. 159-199; F.E. MANUEL, The Eighteenth Century Confronts the Gods, Cambridge, Mass., 1959; and J. STAROBINSKI, «Le Mythe au XVIII" Siècle», Critique, 366, 1977, pp. 975-997.
- Letters concerning Mythology, London, 1748, p. 187. Abrégé dans le texte sous la forme LM. Opuscula mythologica. Physica et Ethica (Amsterdam, 1968) de Thomas Gale est un recueil assez complet de textes d'anciens mythographes. Voir aussi S. PEMBROKE, «Myth», The Legacy of Greece. A New Appraisal, ed. M.I. Finley, Oxford, 1981, pp. 301-324.
- * Voir: B. FELDMAN et R.D. RICHARDSON, eds., The Rise of Modern Mythology 1680-1860, Bloomington, 1972, pp. 99-103; DEWITT T. STARNES et E.W. TALBERT, Classical Myth and Legend in Renaissance Dictionaries, Chapel Hill, 1955; D.C. ALLEN, Mysteriously Meant, Baltimore, 1970, pp. 309-310.
- Voir: L. WHITNEY, «Thomas Blackwell, a disciple of Shaftesbury», PQ, 5, 1926, pp. 196-211; D.M. FOERSTER, «Scottish Primitivism and the Historical Approach», PQ, 29, 1950, pp. 307-323; G. COSTA, La Critica Omerica di Thomas Blackwell (1701-1757), Publicazioni dell'Instituto di filosofia dell'Università di Roma, 6, Florence, 1959; le même, «Thomas Blackwell fra Gravina e Vico», Bollettino del Centro di Studi Vichiani, V, 1975, pp. 1-6; et mon Homer's Original Genius. Eighteenth-century Notions of the Early Greek Epic, Cambridge, 1979, pp. 99-107.
- Noir S. PEMBROKE (n. 3), pp. 306-307; les manuels auxquels on s'est référé ici étaient: F. POMEY, Pantheum Mythicum, seu fabulosa Deorum Historia, Utrecht, 1659; A. ROSS, Mystagogus poeticus, or, The Muses Interpreter, London, 1647; P. GAUTRUCHE, L'Histoire poétique, pour l'intelligence des Poètes et des Auteurs Anciens, Caen, 1645; J. DE JOUVANCY, Appendix de Diis et Heroibus Poeticis, Rouen, 1705; tous ces manuels ont été adaptés et réimprimés au cours du XVIII siècle. Voir aussi: M. FUMAROLI, «Temps de croissance et temps de corruption: les deux Antiquités dans l'érudition jésuite française du XVIII siècle, XVII Siècle, 131, 1981, pp. 149-168.
- Voir: W. JAEGER, Early Christianity and Greek Paideia, Cambridge, Mass., 1961, pp. 38-39; L. SCHUCAN, Das Nachleben von Basileus Magnus' 'Ad adolescentes', Geneva, 1973; MICHEL DE CERTEAU, «Writing vs. Time: History and Anthropology in the works of Lafitau», YFS, 59, 1980, pp. 37-64, sp. p. 51.
- LM, p. 218; F.E. MANUEL (voir n. 2), p. 9; J. SEZNEC, «Un Essai de Mythologie comparée au début du XVIII Siècle», Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, tom. 48, 1931, pp. 1-14; et P. GAY, The Enlightement. An Interpretation, vol. 1: The Rise of Modern Paganism, London, 1973, Wildwood House, pp. 75-78.
- * LM, p. 230; voir aussi: D. BIDNEY, «Myth, symbolism and truth», Myth. A Symposium, ed. T.A. Sebeok, Bloomington, 1958, p. 4.
- 1" Manuel (voir n. 2). p. 4 ff.
- ¹¹ G. COSTA, «Thomas Blackwell fra Gravina e Vico», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, V, 1975, pp. 1-6; et mon *Homer's Original Genius*, pp. 90-98.

- G. BOCCACCIO, Genealogie Deorum Gentilium libri I-XV. A cura di Vicenzo Romano. Scrittori d'Italia 53-4, Bari, 1951, vol. 1, pp. 244-247; voir aussi: C.G. OSGOOD, Boccaccio on Poetry, New York, 1956, pp. XI-XLIX; ALLEN (voir n. 4), pp. 215-218.
- ¹³ Généalogie, vol. 1, p. 19 (lib. 1, cap. 3), et vol. 2, pp. 706-707 (lib. 14, cap. 8).
- FR. BACON, The Advancement of Learning and New Atlantis, éd. A. Johnston, Oxford, 1974, pp. 80-83, ed. James Spedding, vol. 6, pp. 204-206; De sapientia veterum, London, 1609, ed. James Spedding, vol. 12, p. 427. Voir aussi: C.W. LEMMI, The Classic Deities in Bacon: A Study of Mythological Symbolism, Baltimore, 1933, pp. 196-213; B.C. GARNER, «Francis Bacon, Natalis Comes and the Mythological Tradition», JWCI, vol. 33, 1970, pp. 264-291, qui soutient que De Sapientia a été généralement négligé, mais est une œuvre «of primary importance to an understanding of Baconian philosophy» (p. 290); J.L. HARRISON, «Bacon's View of Rhetoric, Poetry and the Imagination», The Huntington Library Quarterly, vol. 20, 1957, pp. 107-125) L. JARDINE, Francis Bacon, Discovery and the Art of Discourse, Cambridge, 1974, pp. 179-193; R.C. COCHRANE, «Francis Bacon in early eighteenth-century literature», PQ, 37, 1958, pp. 57-79.
- s' A. BANIER, La Mythologie et les Fables Expliquées par l'histoire, vol. 1-3, Paris, 1738-1739, vol. 1, p. 2; cet ouvrage était une forme augmentée de son étude antérieure, L'Explication Historique des Fables, vol. 1-2 (Paris, 1710), et vol. 3 (Paris, 1715), qui était généralement utilisé comme base pour les manuels de mythologie dans des buts pédagogiques; Banier mentionne aussi spécifiquement que les œuvres précédentes sur la mythologie (telles que celles de Bochart, Meziriac et Vossius) ne discutent que les mythes qui soutiennent les intérêts de leurs auteurs; seule l'étude d'Étienne Fourmont était assez objective pour servir de point de départ. Ainsi Banier donna aussi son approbation aux publications de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. L'Encyclopédie de Diderot a emprunté à l'œuvre de Banier sans mentionner sa source, empruntant également son style objectif.
- 16 J. STAROBINSKI (voir n. 2), pp. 989-991.
- L'édition de BLACKWELL de PLATON fut annoncée en latin dans le *Gentleman's Magazine* (1751) et dans une lettre à Thomas Birch du 10 août 1751 (BM Additional MSS 4301, f. 143, 144). Un texte, imprimé anonymement, pour la réunion d'une société platonicienne est quelquefois attribué à Blackwell, mais je pense qu'il ne peut pas être de lui: *An Inquiry concerning a Plan of a Literary Correspondence*, Edimbourg, 1751. L'influence de Platon est encore plus notable dans son *LM*.
- ¹⁸ LM, p. 70.
- ¹⁸ E, p. 168, 173; LM, pp. 189-190.
- ⁵⁶ E, pp. 161-162. *The Enquiry* est, dans l'ensemble, une étude de la formation d'un génie créateur, à savoir Homère.
- ²¹ E, p. 232. Voir aussi: E. LEACH, Culture and Communication, Cambridge, 1976, pp. 3-5.
- " E, p. 316.
- ²³ LM, p. 203. Il me semble que BLACKWELL parle de symbolisme et d'allégorie sans discrimination et que cela pourrait être le grand défaut de sa théorie. Voir aussi: A. FLET-CHER, Allègorie. The Theory of a Symbolic Mode, Cornell, Ithaka, 1965, «Introduction», pp. 1-23; L. FEDER, «Myth, Poetry, and Critical Theory», dans Literary Criticism and Myth, ed. J.P. Strelka, University Park et Londres, 1980, pp. 51-71.
- ²⁴ LM, pp. 76-77.
- ⁵ Voir: P.S. COHEN, «Theories of Myth», Man, NS 4, 1969, pp. 337-353; E. CASSIRER, Sprache und Mythos. Studien der Bibliothek Warburg 6, 1925, tr. Language and Myth, New York, 1946, 1953; S. K. LANGER, Philosophy in a New Key, Cambridge, Mass., 1942, 1951, pp. 172-173; C. LEVI-STRAUSS, «The Structural Study of Myth», Structural Anthropology, New York, 1963; J.A. MAZZAO, «Allegorical Interpretation and History», CL, 30, 1, 1978, pp. 1-21, sp. pp. 20-21.

Caractères de pierre, marques sur papier: Discours des Lumières sur les taches naturelles et artificielles*

par Barbara Maria STAFFORD Université de Chicago

Cette étude est consacrée à l'un des problèmes majeurs de l'art et de la science au XVIII^e siècle: celui de la reconnaissance progressive et de l'autonomie enfin reconnue des œuvres d'art face aux «artifices» dus à la nature.

Les théories d'Alexandre Cozens sur la «tache sur-jetée» ou «maquillée» (made-up «blot») constituent, pour les premières, une instance de réflexion paradigmatique alors que les thèses sur «le hiéroglyphe naturel» des naturalistes du siècle des Lumières apparaît comme l'exemplification des secondes. Pour donner à notre argumentation son plein développement, il faudrait exposer en détail les modifications et les distorsions qu'ont subis, au XVIII° siècle, les modes conventionnels de la perception et de la représentation de la Nature¹.

Dans cet article, je me bornerai simplement à indiquer comment l'un de ceux-ci, l'ancien *topos* des «jeux de la nature» fut repensé, jusqu'à ce que l'ambiguïté fondamentale qui présidait traditionnellement à la compréhension des productions naturelles dites «*artistiques*» et des créations «*naturelles*» fut enfin levée, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, à la suite d'un acte dichotomique radical.

D'un côté, donc, le document original, parfaitement lisible et sans équivoque ou encore le motif représentatif contenu dans les fossiles, les minéraux, les cristaux, perçus comme l'expression de procédures réelles, historiques, de la Matière — affranchie de toute relation à l'homme. De l'autre, ces traces artistiques manifestement créées et qui semblaient appliquées de l'extérieur, en superficie, sur diverses surfaces et qui, reconnues comme des marques libérées de toute fonction mimétique par rapport au monde externe furent perçues dès lors comme un langage artificiel.

Toutefois en dépit de cette antithèse, les théories scientifiques et esthétiques convergent sur un territoire commun de références: le discours concernant la technique, la facture et la matérialité individuelle nécessaire ou souhaitable, propre à chaque technique, chaque moyen — qu'il soit naturel ou artificiel. De surcroît, le vocabulaire lui-même de ce discours unifiant et qui appartenait à la construction primordiale du hiéroglyphe ou du caractère matériel — qu'il soit minérologique, biologique, linguistique, physionomique ou esthétique — structurait la perception du monde des Lumières.

Que la nature fut «de tous les «créateurs» le plus fécond» était l'un des dogmes des Stoïciens. Ainsi dans ses Questions Naturelles, Senèque affirmet-il que «la nature manifeste toujours une évidente supériorité dans sa faculté de peindre, tout spécialement lorsqu'elle se joue intentionnellement d'elle-même dans sa ravissante fécondité...», Apulée mentionne dans l'Apologia la «marqueterie» que forment les coquilles d'huîtres et les dessins de la queue du paon. Pline est frappé d'étonnement à la vue des rayures du tigre, des ocellures du léopard ou des dessins formés sur d'autres créatures «peintes». Dans son Histoire Naturelle, il témoigne d'une égale attention aux «images diverses des gemmes, aux tâches bariolées des pierres précieuses...». Il faut relever que toutes les «curiosités rares» qui résultaient d'une «peinture fortuite de la nature » étaient alors considérées comme le produit d'un simple concours de circonstances. Francisco Junius (1589-1677), bibliothécaire du comte d'Arundel, qui s'intéressait aussi bien à la théorie qu'aux techniques de l'art antique (soit les façons de travailler le matériau fourni par la nature) résumera l'ensemble des idées admises jusqu'alors, tout en formulant en même temps de significatives réserves: c'est qu'il ne pouvait croire que ces «merveilles», ces «miracles» fussent des espèces d'images purement «accidentelles»².

Pareil scepticisme qui remettait en cause la validité même de l'opinion selon laquelle une matière brute et insensible pouvait engendrer en série de telles «anomalies», atteint son point culminant dans la seconde moitié du XVIII^c siècle.

Dans son *Traité des pétrifications* (1742), Louis Bourget expose dans leurs grandes lignes les deux thèses majeures, opposées, concernant les pierres figurées ou fossiles. Avant la seconde moitié du siècle l'on admettait assez communément que les pétrifications qui offraient des ressemblances avec les plantes ou les animaux devaient leur forme et leurs traits au simple hasard. Les décors bien distincts, les incrustations ornementales imprimées dans leurs contours étaient perçus comme des accidents, des indices du pouvoir de la nature à se manifester elle-même au grand jour, par «délassement» ou par une sorte de jeu caricatural.

Au contraire, les naturalistes avancaient, de plus en plus volontiers, une hypothèse qui leur semblait beaucoup plus plausible. Ils se demandaient si les pierres figurées n'étaient pas des restes anciens de flore et de faune marines — ouvrant ainsi de vastes perspectives à l'Histoire naissante.

J.G. Sulzer, dans le savant commentaire qu'il donna pour l'édition revue du monumental *Naturgeschichte des Scheizelandes* (1746) de J.J. Scheuchzer, interprète l'abondance des «pierres imagées», des plantes et des animaux fossiles comme de nouveaux témoignages sur la situation première de la terre — si différente de celle d'aujourd'hui: «L'Inde [l'autre hémisphère] semble avoir été ici [en Suisse] dans les temps antiques. Beaucoup d'escargots, de coquillages et aussi de plantes qu'on ne rencontre vivants que dans les pays les plus reculés gisent ici dans leur véritable forme, mais pétrifiés...».

Il met l'accent en outre sur l'importance des excursions entreprises par de véritables naturalistes dans les Alpes. «De simples voyageurs versés médiocrement dans les sciences, auraient pu traverser la Suisse des centaines de fois sans rien percevoir des «opérations de la Nature»; ils seraient restés inconscients du fait que les fossiles étaient des témoignages (Zeuge) littéraux des conditions qui présidaient à l'origine du monde».

C'était A. Kircher, l'un des auteurs les plus en vue de la seconde moitié du XVII^e siècle, qui avait présenté, dans le *Mundus Subterraneus* (1665), l'image, visuellement irrésistible, d'une terre fixe engendrant dans ses entrailles des substances souterraines qui donnaient naissance en retour à des métamorphoses physiographiques. Cet ouvrage comportait également des figures de pictogrammes grossiers, imprimés sur les pierres⁴. Selon lui, significativement et à l'encontre de ce que penseront les Lumières, ces dessins n'étaient pas intrinsèques à la matière et ne s'y trouvaient pas inclus dès l'origine: c'est la matière qui en couvrait ses *surfaces* diverses — à la manière d'emblèmes ou d'empreintes — grâce aux signatures déposées par les émanations issues des astres lointains.

Toutefois, dans son examen des métaux, Kircher reproduit une théorie animiste antique qui devait peser sur les matérialistes anglais et français et fut également soutenue ultérieurement au XVIII^e siècle par des naturalistes et des philosophes de renom. Soit que tous les corps terrestres naissent et se développent selon des lois internes. Le Jésuite Kircher croyait que si les mines étaient rebouchées, elles «produiraient» à nouveau. L'image d'une terre plastique, tel un gigantesque alambic ou un fourneau en train de distiller, trouvera des partisans chaleureux — et persévérants — parmi les géologues, les philosophes, les chimistes et les physiciens de l'époque. J. Woodward, Leibniz, R. Boyle et le paracelsien La Colonna étaient de leur nombre.

Ainsi, ce dernier — un romain expatrié vivant à Paris et qui servit de catalyseur d'idées entre les deux capitales — postulait dans sa synthèse Les

principes de la nature, ou la génération des choses (1731), le principe selon lequel les montagnes possèdent des racines tout comme les arbres et que les métaux et les cristaux arrivent à maturité à partir de «semences» déposées par les fleuves qui coulent à la surface de la terre ou s'insinuent dans ses entrailles.

Par conséquent, Delisle de Sales n'innove pas vraiment lorsqu'il imagine (dans la séquence des rêves intitulée «Les douze surprises de Pythagore») que le philosophe ne reposait vraisemblablement pas, comme il lui semblait tout d'abord, sur un rocher. L'hylozoïsme soutenu de Delisle de Sales excède non seulement en ampleur celui de ses sources présocratiques mais également celui des penseurs modernes que nous venons de citer. La substance plastique sentante sur laquelle Pythagore repose n'est ni morte, ni organique, ni articulée. C'est d'ailleurs le rocher lui-même qui déclare que non seulement il est «composé d'une mixture d'aggloméré et de corail, mais qu'il est «tapissé» intérieurement de nerfs et de membranes...»⁶.

Diderot, dans Le rêve de d'Alembert (1769) essayait également de découvrir les lois d'un monde dynamique. Sébastien Mercier dans Mon bonnet de nuit (1784-1785) professait que les «minéraux sont engendrés et que les pierres naissent». J.-B. Robinet, héritier du vitalisme de Diderot, se refusait à l'idée que les organismes pétrifiés qui manifestaient la «facture» de la Nature, son «métier», fussent de purs «délassements». Dans les Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'Etre (1768), il affirme que les «esquisses de la nature» ses «pensées» premières et même ses «impasses», dans leur expression concrète, constituent « une source d'instruction». En examinant ces «ébauches inégales» (les pierres imagées), on peut se livrer à des conjectures sur la façon dont la terre se livrait à des expériences en créant des organismes assez peu évolués, émettant des épreuves, des prototypes en pierre de cœurs, de cerveaux, de machoires, de reins, d'oreilles et même d'organes sexuels. Il proclamait de ce fait de façon non équivoque le principe de l'évolution formelle et matérielle de tous les êtres?

Autrefois, les petits écrits d'un A. van Leeuwenhoek par exemple, étaient accueillis avec enthousiasme parce qu'ils manifestaient précisément les remarquables pouvoirs constitutifs des organismes matériels. Si le microscope permettait d'établir la taille de l'infinitésimal et de mettre en évidence l'être d'un nouvel infini, il autorisait également la compréhension des lois de la métamorphose de la matière et celles de sa reproduction.

J. Swammerdam, l'illustre précurseur de Leeuwenhoek, avait déjà fait valoir l'élégance structurale de certaines formes de la vie, jusqu'alors méprisées. Aidé du microscope, il arrivait à cette conclusion révolutionnaire: les caractéristiques formelles du futur papillon sont «cachées dans la chenille ou plutôt sous sa peau, de la même manière qu'une tendre fleur qui com-

mence à naître est enfermée dans son bourgeon» ou comme la brindille se cache sous l'écorce de l'orme*.

Ainsi le papillon ou la fleur une fois modelés, comme le document fossile voire l'homme lui-même, n'existent nulle part ailleurs qu'au cœur de leurs contenants particuliers et concrets, enveloppes ou carapaces de leur matière. Le dessin n'est pas imprimé sur la surface comme s'il n'était qu'une marque séparable et amovible — une empreinte. Loin de subsister en surface, il pénètre le noyau, croît constamment avec lui comme la peinture résumée, ou le symbole réel de son développement actuel. Les «animalcules» microscopiques donc, expriment ainsi le «parler» infini et individuel de la matière et ne peuvent plus être considérés comme de purs Wunderkammer, délassements ou ludi (c'est-à-dire des caprices auxquels l'arrangement était imposé par l'homme): mais comme des minéraux en développement.

Ces exemples manifestent ce qui différencie véritablement le nouveau matérialisme du XVIII^e siècle de l'Ancien, et aussi du Néo-Platonisme de la Renaissance ainsi que la magie et l'alchimie. Le savant du XVIII^e siècle, en fait, se fonde sur une doctrine de l'immanence radicale et non plus de la transcendance. Postulant que les phénomènes naturels devaient être appréhendés comme archives de la matière, et non signaux pour l'esprit.

Cette investigation empirique aux niveaux divers de l'être ouvrait de nouvelles perspectives visuelles sur l'environnement. En pénétrant l'extérieur des substances, l'historien de la nature peut fonder sans contrainte des taxonomies chronologiques. Sa capacité à voir et à lire dans les profondeurs de l'espace et du temps éclairera l'expérience de l'explorateur de la nature, à l'image de la matière tangible qu'on pénètre de part et d'autre.

Cette méthode scientifique nouvelle — analogue à la plongée d'un sondage archéologique — est intimement lié au désir des Lumières de reconquérir les réalités perdues d'un monde ancien. C'est en me référant explicitement à ce point de vue nouveau que j'aimerais revenir au cas de la «pierre illustrée» tel qu'il se posait au milieu du XVIII° siècle.

Comme échantillon d'une matière particulière abimée, fragment dynamique arraché à la vie de la terre, celle-ci constituait le modèle aphoristique de la puissance documentaire inhérente à toutes les substances matérielles. De plus, elle réclamait une méthode nouvelle et non conventionnelle pour appréhender cet «autre non-humain» que sont les données brutes livrées par le monde. A un niveau plus profond cette vision de la pierre imagée supposait l'éclatement de l'anthropocentrisme traditionnel; elle s'affirmait ainsi comme une composante essentielle dans l'établissement du concept d'une nature auto-suffisante, portant elle-même sa propre description. En bref, elle rendait possible la naissance d'une peinture moderne du paysage.

A ce point de mon exposé, j'aimerais rattacher ces modèles minéralogiques relatifs à la portée et à la densité historique des marques naturelles, à la théorie même de l'esthétique. L'essai d'Alexander Cozens sur la composition du paysage (1785) qui met en évidence la fonction de la marque noire ou «tache» (blot) dans la peinture du paysage peut être fructueusement mis en opposition avec les théories de l'époque sur les empreintes naturelles. Je pense réellement que la volonté polémique de Cozens qui affleure sous la formulation de son esthétique de l'œuvre d'art, s'élève contre l'adhésion, fort commune à l'époque, à la thèse de l'existence de hiéroglyphes naturels, non manipulés et «nus».

Contrairement aux taches organiques, maculant les murs antiques de Léonardo, qui alimentaient l'imagination de l'artiste par leur ressemblance accidentelle avec les formes de la nature le théoricien anglais inventait une marque artificielle qui n'était pas lisible dans et par elle-même — du moins tant que sa matière n'était pas travaillée et polie par l'art.

Significativement, la solution réside ici de nouveau dans l'acte de signification et de lisibilité. Par opposition aussi à la marque minérale naturelle qui, pour être accomplie, doit être perçue comme étant fermée sur elle-même dans la profondeur de l'ordre de sa forme réelle, la tache «jetée» (flung blot) par la main de l'homme ne devient compréhensible qu'à une certaine distance où elle perd son caractère matériel primitif et, où par une illusion d'optique, elle finit par ressembler à un dessin plus encore qu'à une construction artificielle et immatérielle.

Les méditations de Cozens projettent de vives lueurs sur la distinction entre d'une part l'analyse du naturaliste, subjective, liée à l'expérience charnelle, de l'objet individuel spécifique enveloppé dans la densité du monde «réel» — perçu comme représentation intrinsèque de lui-même et par lui-même — et de l'autre la vision distanciée de l'artiste, globalisante, abstraite et inventive, transcrite sur la mince surface du papier blanc et qui semble se retourner à la fois sur la chose réelle comme fait (soit comme médium dessiné et coloré) et sur la nature. Le dessin en clair-obscur tel que Cozens l'envisage se déplace de lui-même de la sphère du concret pour susciter un plaisir purement mental stimulé par le libre jeu des associations d'idées.

Le lieu où s'opère l'acte de signification pour Cozens est uniquement dans l'imagination de l'observateur; en bref, la «tache» s'offre comme une description de l'esprit du spectateur auquelle il manquerait le «corps», relevant du monde extérieur. Ce déplacement de la sensation loin des choses extérieures permet à l'observateur de remplir les espaces blancs et de structurer par une sorte d'automatisme les marques d'encre tracées avec rapidité sur le papier. En opposition avec le «naturalisme» immédiat et direct du *bozetto* sauvage ou encore du langage du hiéroglyphe naturel, seules les grandes masses de taches qui éliminent tous les détails tangibles, sont réellement

expressives et, pour cette raison, elles se rapprochent le plus des abstractions de l'Idéal. C'est évidemment l'inverse, pour l'écriture des pierres qui repose sur la puissance «littérale» de la nature et sur les virtualités de la matière, ses développements — assez lents — et sa fabrication.

La théorie de Cozens est prémonitoire: la marque naturelle et la tache artificielle, (macchia ou tache) s'y trouvent en opposition contrairement au « divertissement » (« sport » ou scherzo) qui depuis l'antiquité relève à la fois au monde de l'art et de la nature. Cette conclusion semblera plus vraie encore si la proposition d'Alan Shestack selon laquelle Cozens employait la méthode du « lift-ground » pour faire ses impressions se confirme ".

Le procédé du «sucrage», qui aurait certainement amélioré la texture granulaire des impressions compliquées de Cozens et qui a joué indubitablement un rôle dans sa technique controversée, comprend le rinçage de la planche avec une solution légère de sucre afin de lui donner une meilleure qualité d'adhésion. L'«écriture» grise, inégale et brisée, qui apparaît lorsque le «lift-ground» est gravé sans utilisation d'aquatinte, ponctue — tout en restant «illisible» en soi, c'est-à-dire non représentative — les taches d'un noir brut, plus massives, produites par l'aquatinte. De cette manière, le médium utilisé par l'artiste, et qui comprend les traces laissées par les cristaux «artificiels» de sucre et de résine, constitue une écriture esthétique autonome qui fait concurrence à la caractéristique universelle des matériaux de la nature, mais qui ne les imite pas.

Cette hypothèse nous permet également d'établir un lien fondamental entre ses seize «taches» et les cinq gravures linéaires, à première vue très différentes, de divers types de ciels qui se trouvent également publiés dans La Nouvelle Méthode. Henri Zerner a démontré que Cozens était un théoricien du paysage dont le système ne devait rien au hasard ¹². Il est vraisemblable que Cozens considérait le libre jeu et les figures indécises des nuages blancs comme la réplique donnée par la nature au polymorphisme cahotique des marques noires automatiques. Contrairement à la signification que lui accorde plus tard Constable, le «clair-obscur de la nature » représentait pour Cozens la création rapide d'une forme générale libérée de la nécessité de se conformer méticuleusement à l'identité de ses parties. Dans ce système, où les marques sont toutes synthétiques et non figuratives, le blanc peut passer pour du noir.

Si on garde présente à l'esprit l'antithèse établie au XIX siècle entre le dictionnaire de la nature et le langage parallèle de l'art fabriqué (c'est-à-dire, inventé) par l'esprit, l'on peut alors prendre en considération la conclusion d'Edgar Allan Poe tirée de *Narrative of A. Gordon Pym.* L'auteur américain esquisse une description et une illustration remarquables des «stratifications singulières» et des «figures naturelles» qui auraient été découvertes par le narrateur dans un abîme de granit noir sur l'île de Tsalal dans l'Antarctique.

Dans un récit truffé d'allusions aux voyages scientifiques du XVIII siècle, il était juste que l'écrivain du XIX siècle rende hommage à l'idée de l'historicité et de la lisibilité de la matière qui règnait au Siècle des Lumières. Tandis qu'il étudie un éperon rocheux jailli d'un abîme de granit noir, Peter attire l'attention de Pim sur une série d'empreintes. Bien que le premier soit tout près d'«admettre paresseusement» que les traces sont des signes alphabétiques (c'est-à-dire de la main de l'homme):

«1 [Pym] convinced him of his error, finally, by directing his attention to the floor of the fissure, where, among the powder we picked up piece by piece, several large flakes of the marl, which had evidently been broken off by some convulsion from the surface where the indentures were found, and which had projecting points exactly fitting the indentures; thus proving them to have been the work of nature»¹⁵.

L'hypothèse de Poe est dans la ligne des théories minéralogiques du XVIII's siècle et s'oppose à la théorie de l'esthétique de l'artifice de Cozens. Ce qui est important pour Poe c'est que même un fragment, un petit morceau tangible de l'œuvre de la nature, détient le pouvoir d'ouvrir sur un nouvel univers, de donner une forme concrète à un monde matériel réel qui sans cela serait perdu. Parce qu'il le fait voyager dans la matière, Poe, tout comme le naturaliste du XVIII's siècle, fait retrouver, laborieusement, par Pim et signe après signe, les procédures de la nature. Les caractères de la pierre fonctionnent pour Pim, comme des portraits transparents, des signes naturels immanents et non pas comme symboles transcendants ou des stimuli qui engendreraient une transformation du monde : ils se passent de la médiation de l'art.

Si la théorie de Cozens mettait l'accent sur le fait que le langage pictural reposait sur la technique de la combinaison de marques artificielles pour en faire un système de signes libéré de l'obligation de reproduire le monde, les naturalistes du siècle des Lumières avaient également démontré que la nature, depuis ses marques les plus grossières, possédait des propriétés linguistiques autonomes¹⁴. Il semble désormais évident qu'à la fin du XVIII^e siècle, les minéraux n'étaient plus perçus comme les signes des pouvoirs étranges de la Fortuna mais bien les vecteurs d'une écriture toute matérielle. Pour cette raison, les représentations de forêts et de villes effondrées, enchassées dans les Pierres Florentines ont été interprétées par les minéralogistes comme le miroir des révolutions physiques qui les avaient en réalité engendrées. Further Patrin, dans son Histoire naturelle des minéraux (1800) et Faujas de Saint-Fond, dans son Essai de géologie (1803-1809), avaient ainsi spéculé sur le comportement spécifique du granit graphique. Cet hiéroglyphe naturel formé de cristaux de quartz et, occasionnellement de feldspath, «présente une certaine parenté avec l'alphabet Hébreu ou Arabe». Le géologue écossais J. Hutton le comparaît lui, à l'écriture runique 15.

Un fait particulièrement important dans la diffusion de la doctrine du langage visuel inhérent aux pierres est la publication de l'œuvre monumen-

tale, accompagnée d'étonnantes illustrations à la main, dues à G.W. Knorr, artiste nurembergeois spécialiste de la paléontologie, le *Sammlung von Merckwürdigkeiten der Natur und Alterthümern des Erdbodens* (1755-1773, 4 vol. in f'). La qualité esthétique et l'exactitude de cet ouvrage qui était agrémenté d'un commentaire sur l'Histoire Naturelle de J.E. Walch et qui avait été traduit en français entre 1767 et 1778, seront à la base des découvertes de Delisle de Sales sur les monuments naturels du monde primitif¹⁶.

L'audience accordée à l'œuvre de Knorr atteint son plus grand éclat avec les théories de l'érudit allemand S. Witte — qui a eu assez d'influence pour éveiller les instincts polémiques du jeune A. von Humboldt. D'après ce spécialiste des cultures anciennes, tous les grands monuments de l'antiquité étaient issus de la nature. Il allait même jusqu'à soutenir que les inscriptions cunéiformes, découvertes par C. Le Bruyn à Persépolis, étaient en réalité, des traces laissées par des scories volcaniques. Il n'était pas étonnant, précisait-il, que les archéologues se soient obstinés à dire qu'elles étaient illisibles. Seul le naturaliste peut déchiffrer le texte composé par la roche métamorphique — qui ne fait référence qu'à lui-même. Par contre, c'est avec une sereine objectivité que W. Hamilton, consul britannique à Naples et vulcanologue amateur, qui avait examiné soigneusement des échantillons de matière volcanique provenant du Vésuve, proposait dans ses superbes Campi Phlegraei (1776) des «lectures» de ces laves si bizarrement ramifiées ¹⁷ qui constitueraient l'alphabet variable à l'infini d'une caractéristique naturelle et universelle.

L'«ubiquité» du terme «character» ou caractère dans le discours du XVIIIs siècle a été récemment étudiée avec beaucoup de soin. Il dénote fréquemment la «qualité essentielle»; mais lorsque les botanistes ou les minéralogistes l'utilisent, il se trouve connoté par des «greffes» physiques, essentielles à une classification ordonnée. De plus, dans un siècle familiarisé avec les alphabets universaux, les pictogrammes et les hiéroglyphes, le mot semblait particulièrement adéquat lorsqu'il était appliqué à une forme de communication qui dans son extension la plus large comprenait des traces picturales bien distinctes du monde naturel 18.

Suggérons, par ce qui suit, un prototype graphique pour un langage matériel — composé de signes contractés et de caractères «réels» — grâce auquel les phénomènes pourraient transmettre leurs «actions» sans paraphrase ni art manifeste. W. Warburton, dans le second livre de sa Divine Legation of Moses Demonstrated (1741) soutenait que les hiéroglyphes devaient être considérés comme une forme de communication originale, abrégée et publique. Mettant en cause les théories de Porphyre, de Clément d'Alexandrie, bref de toute l'école exégétique chrétienne et plus près de lui, de Kircher, il niait que l'invention des hiéroglyphes fût le fait d'une caste de prêtres dont le but aurait été de dissimuler leur propre savoir ... Certains points de son analyse développent les thèmes suivants: primo, le

116	L'HOMME DES LUMIERES ET LA DECOUVERTE DE L'AUTRE						
	TO PAIN TO MAINTENANT HOMEON OFFICENCY THE HISTORY TO A CONTRACT TO THE STATE OF TH						
H	. Hamilton Campi Phlegraej. Observations on the Volcanoes of the Two Sicilies, Naples, 1776.						

médium matériel est capable d'«expression»; deuxièmement, un objet physique peut exister à la fois comme image articulée et comme texte; troisièmement, la nature observe un principe d'économie lorsqu'elle crée ses aphorismes et ses épigrammes matériels. Warburton pense qu'il existe deux façons de transmettre ses idées aux autres: la première utilise les sons, la seconde la peinture. Pour cette dernière, la méthode la plus «naturelle» est celle des marques et des figures. Si, selon lui, les Egyptiens présentent un cas unique parmi les civilisations anciennes — il leur compare d'ailleurs les Mexicains et les Chinois, au désavantage de ces derniers — c'est précisément qu'il leur suppose un langage concret, qui allie l'image réelle au caractère réel de l'hiéroglyphe premier. Il note cependant que le progrès de la civilisation égyptienne s'est traduit par une tendance croissante à l'abréviation et donc à la création d'éléments artificiels, de raffinements, et que dès lors, l'habitude fût prise d'utiliser une chose pour en représenter une autre. Néanmoins, même cet hiéroglyphe «métaphorique» était basé sur l'observation de formes naturelles qui se trouvaient simplement combinées ici par «l'esprit».

Les Egyptiens ont mené la peinture originelle à travers une série d'étapes qui l'ont progressivement transformée en un alphabet artificiel de lettres qui constituaient une abréviation de sa multiplicité première. De façon significative, Warburton met l'accent sur le fait que les modes d'écriture antérieurs n'avaient pas été écartés, mais qu'ils coexistaient avec les formes ultérieures plus abstraites. Du reste, sur le point de savoir comment la matière exprime ses actions sans intervention humaine, il considère qu'un rapport parfait avait dû exister entre le besoin des Orientaux de représenter littéralement les choses matérielles (au lieu de les dématérialiser et d'en faire des abstractions) et leur tendance à exprimer la pensée par l'apologue ou l'action gestuelle — il s'agit d'une habitude mentale qui permet parfaitement d'enregistrer les choses par l'intermédiaire d'images virtuelles.

Warburton jette également une lumière nouvelle sur la tradition de la création «parlée». Pour lui, la fable codifiait la légende de la bête ou de l'arbre «articulé» qui pensait-on, avaient fleuri lors des premiers âges du monde. Il se hâte d'ajouter toutefois que pour les Grecs ce discours brut était énoncé dans une langue humaine. C'est seulement avec les Arabes et les Goths que l'on accorda aux animaux et aux plantes un langage spécifique. Il faut noter qu'il attribue ce développement «dé-anthropomorphisant» au nomadisme de ces «barbares» qui parcouraient un univers sauvage et inculte. Ce type de raisonnement implique l'idée qu'il est nécessaire, pour entendre les vocables non-humains de l'«autre», d'être ce que conventionnellement l'on appelle non-civilisé, soit de vivre dans des déserts ou des landes arides.

Lorsque le discours eut progressé pour devenir une forme d'art, l'apologue et la fable ont passé par le stade de la comparaison, puis de la métaphore, soit de la «similitude en petit». Cependant, la référence commune à ces

deux formes de raffinement reste la peinture «quintessentielle» laquelle met directement l'information sous nos yeux. La distinction établie soigneusement par Warburton entre les quatre types d'écriture égyptienne est particulièrement heureuse. La première soit la forme hiéroglyphique peut être divisée en deux: hiéroglyphe grossier, curiologique, et hiéroglyphe artificiel, métaphorique. La seconde ou forme symbolique est également double, elle peut être simple ou mystérieuse. De façon significative, les deux premières catégories sont composées de marques (pas de lettres) qui sont de la même substance que les choses matérielles; elles ne traversent pas l'usage du mot — intrus et perturbateur. En opposition avec les interprétations de Clément et de Porphyre, Warburton met l'accent sur la nature non métaphorique, non symbolique du premier hiéroglyphe curiologique: «une imitation pure et simple de l'image de la chose que l'on veut représenter, ce qui s'oppose directement à la nature même du symbole, qui lui est la représentation d'une chose par la figure d'une autre...». En d'autres termes, avec le mode curiologique, il n'y a qu'un écart minuscule entre l'objet et sa copie: il n'y a ni déviance ni transformation de la chose réelle. Warburton relève de plus que cet hiéroglyphe simple fonctionnait de manière métonymique et non pas métaphorique en utilisant la partie principale de la chose pour le tout, au lieu de la métamorphoser en quelque chose de nouveau. Même si Warburton ne le dit pas explicitement, il semble indiquer que le retour à la métonymie, au fragment concret de la nature, ou pour en revenir au contexte de la théorie esthétique du XVIII^e siècle, à la «ruine» matérielle ou au vestige de la matière tout entière, est un retour à la réalité tangible, à l'absence de conventions, d'artifices, qui était celle de la nature avant l'intervention de l'homme.

Cette hypothèse semble se confirmer lorsqu'on voit Warburton suggérer que l'histoire de la parole va de pair avec l'évolution des hiéroglyphes écrits, allant de la clarté à l'obscurité, de l'apologue à la fable, la parabole, et l'énigme. Avec l'évolution du discours et de l'écriture, l'«expression proche» originale, c'est-à-dire proche de ou faisant une avec la matière, et qui occupe physiquement un espace restreint — ce qui est caractéristique des Egyptiens, des Chinois et des Iroquois — s'est vue chargée des embellissements esthétiques de l'art et de l'esprit. Warburton en conclut que le style de la rhétorique asiatique, épédeistique dans son ostentation, de même que le ton prophétique («sombre») de la Bible, se sont élaborés sur le modèle du hiéroglyphe symbolique, alors que le style Attique lui, rivalise avec le mode curiologique de l'expression des concepts — non en mots longs et qui servent d'intermédiaires, mais bien en choses abrégées.

En conclusion, l'analyse, à la fois synthétique et détaillée à laquelle Warburton livre le langage universel des marques, révèle les racines épistémologiques profondes et les implications futures de la distinction établie par le Siècle des Lumières entre les signes naturels et les taches artificielles. Dans les deux cas, les propriétés distinctives de ces «caractères» structurent la vision à la fois de l'artiste (peinture) et du savant (nature) lorsqu'ils se penchent sur leur médium. Les voies ouvertes par Cozens mènent vers l'établissement du Symbolisme, vers le style métaphorique de l'art du XIX^e siècle qui crée un monde parallèle, inventé, grâce à des moyens et des matériaux purement artistiques. Réciproquement, la méthode exploratoire, en profondeur, du naturaliste, tendant à observer et à noter les phénomènes, rivalise avec la fonction «déclarative» du hiéroglyphe curiologique. Cette méthode scientifique évoque celle du Réalisme pour qui les articulations de la matière sont traduites «grossièrement» en marques qui semblent avoir été tracées par cette même matière. De façon significative, les deux systèmes, culturel et naturel, postulent le caractère physique de leur langage respectif.

NOTES

- * La traduction du texte présent, due à l'association Homo Classicus, n'a pu être revue par l'auteur. Elle s'efforce d'être aussi fidèle que possible à la pensée de ce dernier.
- ¹ Pour un développement de ces idées, voir mon Voyage into Substance. Art, Science, Nature and the Illustrated Travel Account, 1760-1840, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1984.
- F. JUNIUS, The Painting of the Ancient, in Three Bookes: Declaring by Historical Observations and Examples, the Beginning, Progresse, and Consummation of That Most Noble Art, Londres, R. Hodgkinsonne, 1638, pp. 94-96. Voir aussi SENEQUE, De benef. 4.7. et Quaest. Nat. 45; PLINE Nat. Hist. 1. 7, 1. Parmi les traités de la Renaissance et du début de l'âge classique, mentionnons G. PORTA, Phytognomonica, Naples, 1588, pl. p. 217; G. SCHOTT, Physica curiosa, sive Mirabilia Naturae et Artis, Herbepoli, 1667, pp. 1360 ff; R. BOYLE, An Essay about the Origine and Virtues of Gems..., Londres, 1672, p. 49; Ch. SOREL, Les secrets astrologiques des figures ou des anneaux gravez sous signe du ciel, pour accomplir divers effects merveilleux..., Paris, 1640, pp. 5-12; et Ph. BONANNI, Musaeum Kircherianum sive Musaeum A.P. Athanasio Kirchero in Collegio Romano Societatis Jesu jam pridem incoeptum nuper restitutum, auctum, descriptum, & Iconibus illustratum, Rome, 1709, pls. 65, 66 et pp. 198 ff.
- L. BOURGET, Traité des pétrifications avec figures, Paris, Briasson, 1742, pp. 54-55; J.F. HENCKEL, Flora Saturnis; Die Verwandschaft des Pflanzen mit dem Mineral-Reich, Leipzig, J.Ch. Martini, 1722, pp. 550-553; J.J. SCHEUCHZER, Natur-Geschichte des Schweizerlandes, samt seinen Reisen über die Schweizerische Gebürge, éd. par J.G. Sulzer, Zurich, D. Gessner, 1746, I, 8-10; II, 127.
- ⁴ A. KIRCHER, Mundus Subterraneus, Amsterdam, J. Jansson Waesberge, et E. Weyerstraet, 1665, II, pls. 23, 24, 30-36. Ces idées se prolongent au XVIII siècle. Voir: M.E. BERTRAND, Recueil de divers traités sur l'histoire naturelle de la terre et des fossiles, Avignon, L. Chambeau, 1766, pp. 152-153. Il est significatif que le De Ortu et Causis Subterraneorum d'Agricola ait fait l'objet d'une attention renouvelée durant la seconde moitié du XVIII siècle. Voir à titre d'exemple, G. Agricola aus Glauchau mineralogische Schriften, übersetzt mit erlauternden Am-

merkungen und Excursionen von Ernst Lehmann, Freiburg, Craz et Gerlach, 1806-1812, I, pp. 201-209.

- COLONNA [Crosset de la Haumerie], Les principes de la nature, ou de la génération des choses, Paris, A. Cailleau, 1731, pp. 271-274. Sur son influence, voir le tribut que lui paya DEZALLIER D'ARGENVILLE avec L'Histoire naturelle éclaircie dans une de ses parties principales, l'Oryctologie, qui traite des terres, des pierres, des métaux, des minéraux, et autres choses, Paris, De Bure l'ainé, 1755, p. 29. Sur la longévité de l'idée selon laquelle les pierres naissent, voir M. NICOLSON et G.S. ROUSSEAU, «This Long Disease, My Life. » A. Pope and the Sciences, Princeton, Princeton University Press, 1968, pp. 256-258.
- DESLILE DE SALES, De la philosophie de la nature, ou traité de morale pour l'espèce humaine, tiré de la philosophie et fondé sur la nature, 3 éd., Londres, p.n., 1777, II, 411-413.
- ² DIDEROT, Le rève de d'Alembert, Paris, M. Didier, 1951, p. 59; S. MERCIER, Mon bonnet de nuit, Neufchatel, 1784/1785, I, 21-22; J.-B. ROBINET, Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou les Essais de la nature qui apprend à faire l'homme, 2° éd., Paris, Ch. Saillant, 1768, pp. 6-7, 16-18 et pl. 4, p. 54; et De la nature, Amsterdam, E. van Harrevelt, 1763-1766, IV, 21-26. On peut trouver les bases pythagoriciennes de cette théorie dans le livre XV des Métamorphoses d'Ovide. L'on pourrait noter que contrairement aux théoriciens du XVIII° siècle, Pythagore n'envisageait pas la possibilité que les pierres puissent posséder une vie propre. La «boue écrémée» contient des graines qui produisent des «grenouilles vertes», des animaux plus haut placés que leur moi inorganique.
- * The Select Works of A. van Leeuwenhoek, Containing His Microscopical Discoveries in Many of the Works of Nature, trad. par S. Hoole, London, H. Fry, 1798, I, v; J. SWAMMERDAM, Histoire générale des insectes. Où l'on expose clairement la manière lente et presqu'insensible de l'accroissement de leurs membres, et où l'on découvre évidemment l'erreur où l'on tombe d'ordinaire au sujet de leur prétendue transformation, Utrecht, G. de Walcheren, 1682, p. 28. Sur la popularité de ces idées dans les cercles anglais également, voir P. S. DANCE, Shell Collecting, A History, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1966, pp. 58-59.
- * Pour un examen des projections de montagnes, d'arbres, de rochers, de plaines, de vallées et de collines de Léonardo dans un fatras de taches accidentellement éclaboussées sur un mur, voir M. KEMP, «'Il Concetto dell'Anima' in Leonardo's Early Skull Studies», Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, XXXIV, 1971, 132-133.
- ¹¹¹ Pour une prospective sur l'esthétique de Cozens, voir J.Cl. LEBENSZTEJN, «En blanc et noir», Macula, I, 1977, pp. 4-13. Le texte A New Method of Assisting the Invention in Drawing Original Compositions of Landscape est reproduit dans A.P. OPPE, Alexander and Robert Cozens, Londres, A. et Ch. Black, 1952. Voir en particulier p. 2.
- "A. SHESTACK, «Lift-Ground Prints by A. Cozens», Artist's Proof, VIII, 1968, pp. 82-86. Il faut noter que Cozens n'est pas le seul à s'intéresser à ces techniques particulières. Les «épongeages» de Gainsborough, son emploi d'une méthode de maculage de ses tirages, même ses «taches» ou ses représentations artificielles de paysage sont bien antérieures aux taches de Cozens. Voir J. Hayes et L. Stainton, Gainsborough Drawings Washington, International Exhibitions Foundation, 1983, cat. nº 69, 71, 75, 91. L'un et l'autre de ces artistes pourraient bien relever de l'art et de la théorie français. Dans les peintures de Fragonard du mouvement de 1760, le trait de pinceau diffère déjà de façon évidente de son motif. Voir M. SHERIFF, «The 'Portraits de fantaisie' of J.H. Fragonard: A Study in Eighteenth-Century Art and Theory», unpublished Ph. D. dissertation, University of Delaware, 1981.
- ¹² H. ZERNER, «Alexandre Cozens et sa méthode pour l'invention des paysages», L'Œil, CXXXVII, Mai 1966, pp. 29-33.
- "The Complete Tales and Poem of Edgar Allan Poe, 1809-1849 New York, Vintage Books, 1975, p. 873. J. IRWIN, dans American Hieroglyphics, The Symbol of the Egyptian Hieroglyphics in the American Renaissance, New Haven et Londres, Yale University Press, 1980, pp. 167-177, semble ignorer la tradition du XVIII siècle selon laquelle la matière écrite et les images transmettent leur propre histoire.

- "Pour la croyance, importante au XVIII" siècle, selon laquelle toutes les formes sont porteuses de signes absolus, voir mon Symbol and Myth: Humbert de Superville's Essay on Absolute Signs in Art, Cranbury, University of Delaware Press, 1979, en particulier, ch. IV: «Kant, Schema, Sign». Voir aussi l'excellente étude de Carsten-Peter WARNCKE, Die Ornamentale Groteske in Deutschland 1500-1650, Berlin, V. Spiess, 1979, I, en particulier pp. 83-90, dans laquelle il résume sa thèse principale selon laquelle les arts picturaux appartiennent à un ars combinatoria ou à un système de signes dont les éléments sont interchangeables. C'est également la thèse centrale de mon ouvrage où j'examine le changement du système physionomiste littéral et discursif de Lebrun pendant le siècle des Lumières vers un système de signes artificiels au moyen duquel lignes et couleurs, et non pas les muscles, transmettent la signification.
- ¹⁸ FAUJAS DE SAINT-FOND, Essai de géologie ou mémoires pour servir à l'histoire naturelle du globe, Paris, G. Dufour, 1803-1809, II, pp. 178-182; PATRIN, Histoire Naturelle, I, pl. p. 101, et pp. 100-102. Voir aussi PLINE, Nat. Hist. 36. 5, 37. I.
- 'm G.W. KNORR, Recueil de monuments de catastrophes que le globe de la terre a essuyées, contenant des pétrifications dessinées, gravées et enluminées, d'après les originaux par..., et continue par ses héritiers avec l'histoire naturelle de ces corps par Mr. J.E.E. Walch..., Nuremberg, n.p., 1768-1775. Sur l'influence de Knorr en France, voir DELISLE DE SALES, Histoire philosophique du monde primitif, 4 éd. rev., Paris, Didot l'ainé, 1793, IV, pp. 252-258.
- "S.S. WITTE, Ueber den Ursprung der Pyramiden in Egypten und der Ruinen von Persepolis, ein neuer Versuch, Leipzig, J.G. Mullerischen, 1789, pp. 21-27. Que les idées de Witte furent à la mode est attesté par la longue réfutation qu'en fit Humboldt dans son Zerstreute Bemerkungen über den Basalt (1800), p. 38. Voir aussi W. HAMILTON, Campi Phlegrae; Observations on the Volcanoes of the Two Sicilies, Naples, s.n., 1776, II, pl. 46.
- ** P. COLEMAN, "The Idea of Character in the Encyclopedie", Eighteenth-Century Studies, XIII, 1979, pp. 23-40. Sur la différence entre les arrangements de la langue des XVIII et XVIIII siècles, voir M. COHEN, Sensible Words. Linguistic Practice in England, 1640-1785, Baltimore et Londres, the John Hopkins University Press, 1977, pp. 60-69, 80 sv. et J. KNOWLSON, Universal Language Schemes in England and France, 1600-1800, Toronto et Buffalo, University of Toronto Press, 1975, pp. 13 sv.
- W. WARBURTON, The Divine Legation of Moses Demonstrated, (1741), New York et Londres, Garland Publishing Inc., 1978, II, pp. 65-167, passim. Pour le rôle symbolique et allégorique traditionnel joué par les hiéroglyphes égyptiens particulièrement dans l'art de la Renaissance et le début de l'Humanisme au xiv siècle voir K. GIEHLOW, «Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance besonders der Ehrenpforte Kaisers Maximilian I.», Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses Wien, XXXII/I, 1915, pp. 1-232.

Musique primitive et musique extra-européenne chez Rousseau et quelques écrivains du XVIII^e siècle

par Béatrice DIDIER Université de Paris VIII

La conjonction entre la curiosité du XVIII^e siècle pour l'exotisme et les progrès, à la même époque, d'une réflexion théorique sur la musique, expliquent l'intérêt marqué par plusieurs écrivains de ce siècle pour les musiques extra-européennes. Les témoignages des voyageurs leur sont précieux. Les Planches de l'Encyclopédie, avec un bel éclectisme, présentent un air chinois, un air persan emprunté à Chardin, un «air des sauvages de l'Amérique» et une danse canadienne, venus du père Mersenne'. A quoi s'ajoutent encore un tableau du «Lu ou Système de Musique des Chinois», un «Système de Musique des Orientaux» où se trouvent comparées la gamme des Grecs anciens et celle des Arabes, deux airs malgaches². Enfin, une planche d'instruments Indiens, Hottentots, Siamois, Chinois, Péruviens. Les sources livresques peuvent être précisées par des témoignages directs. Ainsi Bonnet écrit: «J'ai su par M. Helliot, Lieutenant de vaisseau, qui est revenu de la Chine, que la Musique y était encore assez dure, et que l'Empereur régnant s'adonnait à quelques-uns de nos préceptes pour la rendre plus touchante. Il dit qu'ils ont vingt sortes d'instruments, qui nous sont inconnus, entre autres de certaines lames de pierre fort minces qui rendent un son harmonieux, d'autres faits avec des cordes de soie, d'airain et de laiton, et des orgues d'une façon particulière, dont ils jouent comme les chaudronniers jouent de leurs sifflets »3. Dans ses Nouvelles Réflexions sur le principe sonore, Rameau se réjouit d'avoir une «orgue de Barbarie, apportée au Cap de Bonne Espérance par M. Dupleix, dont il a eu la bonté de me faire présent, et sur laquelle peuvent s'exécuter tous les airs chinois copiés en Musique dans le III^e tome du R.P. du Halde, et dans la page 380 du XXII^e tome in-12 de l'Histoire des Voyages par l'abbé Prévost »⁴. Bougainville

aurait remis à Rameau dès 1754 le manuscrit du père Amiot, *Mémoire sur la musique des chinois*' sur lequel nous reviendrons plus longuement, car il est capital.

Cette extrême curiosité n'exclut pas cependant des préjugés et des ignorances. Certes la déclaration de Grimm dans la Lettre sur Omphale est de bonne méthode: «quand ces mêmes français nous assurent que la musique chinoise est détestable, je ne crois pas qu'ils se soient donné la peine de prendre l'avis des Chinois pour prononcer ce jugement »^h, Mais nos Philosophes n'ont forcément — et on ne saurait le leur reprocher — qu'une science de seconde main et leur atlas musical reproduit quelque peu celui des conquêtes de la Compagnie de Jésus. Le pays sur lequel ils ont le plus d'information est certainement la Chine. Les domaines hindou et arabe sont beaucoup moins explorés. Le continent africain demeure un mystère et l'on connaît de la musique afro-américaine ce qu'en disent les colonisateurs : qu'elle peut être utilisée pour stimuler le travail?. D'autre part, le comparatisme entraîne des approximations et une confusion qui est très générale et qui amène à considérer comme appartenant à des systèmes musicaux voisins, tout ce qui n'est pas européen, ou même tout ce qui n'est pas la musique du XVIII^e siècle. Les rapprochements entre le système de la musique chinoise et celui de Pythagore sont fréquents. Chabanon, qui est un si fin musicologue, constate les mêmes phénomènes musicaux chez «le sauvage, le nègre, le matelot» qui répètent les chansons qui les amusent, sans même en accorder le caractère avec la disposition actuelle de leur âme »*. Si le comparatisme outrancier des musicologues du XVIIIe siècle peut les amener à des réflexions fort intéressantes, on regrette cependant qu'il y ait ainsi une grande confusion à la fois spatiale et temporelle. Le clivage s'opère uniquement entre ce qui est considéré comme savant et ce qui ne l'est pas, pense-t-on; la musique chinoise, la musique grecque, du moins telle que Pythagore l'a conçue, sont des musiques complexes; même, si finalement les fragments musicaux transcrits sont fort simples, on sait qu'il y a toute une élaboration théorique chez les Chinois ou chez les Grecs anciens. A côté de cela, il y a une musique considérée comme frustre et où se retrouvent à la fois le plain-chant et les «sauvages» d'Amérique. «Tout le monde sentira sans doute, écrit Chabanon, que le chant de la seconde chanson sauvage (qu'il vient de citer) est absolument le même qu'un de nos chants d'Eglise»4.

Ce qui gauchit presque inmanquablement la réflexion du XVIII^e siècle, c'est la projection sur ces musiques des schémas qui sont ceux du XVIII^e siècle. Les musicologues et les philosophes se heurtent à un problème de transcription. On remarquera que l'air chinois, l'air persan, l'air des sauvages d'Amérique et la danse canadienne de l'*Encyclopédie* sont transcrits sans aucun souci d'exotisme au niveau des signes: une portée, avec éventuellement une armure (sib, pour la danse canadienne) et la mesure à deux ou trois temps. Rousseau pourtant n'est pas tout à fait dupe, qui écrit, dans

l'article *Musique*: «On trouvera dans tous ces morceaux une conformité de modulation avec notre *musique*, qui pourra faire admirer aux uns la bonté et l'universalité de nos règles, et peut-être rendre suspecte à d'autres l'intelligence ou la fidélité de ceux qui nous ont transmis ces airs »¹⁰. Le Père Amiot, peut-être parce qu'il est celui qui connaît le mieux la question, fait preuve d'une louable humilité: «Je sens bien qu'une foule de vérités chinoises qui me sont démontrées, peuvent ne passer que pour des paradoxes auprès de ceux qui ne voient qu'à travers leurs préjugés », et il a établi une excellente règle de conduite: «Il faut (...) se faire aux idées des Chinois, se mettre pour ainsi dire à leur tour, si on veut les entendre »¹¹.

Rameau, le doctrinaire, ne se laisse pas gagner par le relativisme musical. Il écrit avec une belle assurance: «On ne croira jamais qu'on ait donné à la musique toutes les grandes prérogatives dont les Grecs et les Chinois l'enrichissent, sans en avoir auparavant goûté les charmes; mais encore une fois, comment ont-ils pu goûter ces charmes, avec tant de faux rapports pour les consonnances et pour les degrés naturels qui servent à passer de l'un des termes de ces consonnances à l'autre» ¹². Il préfère donc automatiquement les auteurs qui retrouvent chez les Chinois un système proche du nôtre ¹³.

La réflexion ethno-musicologique est considérablement faussée par les querelles du XVIII^e siècle français. Trop souvent, en lisant tant de textes, on a le sentiment que le problème se ramène un peu à ceci: les musiques exotiques apportent-elles ou non une confirmation aux principes de Rameau? Rameau, quant à lui, veut absolument retrouver chez les Chinois, sa théorie de la progression triple. «Les Chinois, ainsi que Pythagore, tirent leurs systèmes de la seule progression triple » ¹⁴. S'ils ne pratiquent pas l'harmonie, puisqu'ils semblent ignorer les accords, la succession même de leur gamme peut s'expliquer d'après ces lois physiques des harmoniques, ces «aliquotes» à partir desquelles Rameau justifie les règles de l'harmonie classique.

Mais Rousseau a beau jeu de voir, au contraire, dans toutes les musiques extra-européennes, une confirmation de ces objections à Rameau: « De tous les pays de la terre, qui tous ont une Musique et un chant, les Européens sont les seuls qui aient une Harmonie.» Et d'ajouter, faisant probablement allusion à nos premiers contrapunctistes: «Toute notre *Harmonie* n'est qu'une invention gothique et barbare» ¹⁶.

L'universalité du refus de l'Harmonie ailleurs qu'en Europe, ne devraitelle pas ébranler ses partisans les plus obstinés? On doit songer « que le monde a duré tant de siècles, sans que, de toutes les nations qui ont cultivé les beaux Arts, aucune n'ait connu cette *Harmonie*; qu'aucun animal, qu'aucun oiseau, qu'aucun être de la Nature ne produit d'autre accord que l'unisson, ni d'autre musique que la Mélodie; que les langues orientales, si sonores, si musicales; que les oreilles grecques, si délicates, si sensibles, exercées avec tant d'Art, n'ont jamais guidé ces peuples voluptueux et passionnés vers votre Harmonie » ^{lo}.

A propos des musiques extra-européennes (ou des musiques anciennes, car on voit qu'il y a souvent interférences entre les deux domaines dans l'esprit des hommes du XVIII^e siècle) ressurgit la querelle des Bouffons, en ces divers aspects. L'opposition mélodie/harmonie en rejoint une autre — et bien que la musique vocale puisse être polyphonique: l'opposition voix/instrument. L'article *Musique* de L'*Encyclopédie* affirme, non sans quelque prudence, l'antériorité de la musique vocale. Les extra-européens pratiqueraient davantage le chant que la musique instrumentale; ils ignoreraient les complexités de la musique orchestrale, et ce serait une preuve que la mélodie est plus importante que l'harmonie. C'est bien ce que prétendent les défenseurs des Italiens.

Si donc, les querelles entre partisans des Bouffons et de la musique française, entre harmonistes et mélodistes, se poursuivent assez curieusement dans l'examen des musiques exotiques par leur aire géographique ou historique, il n'en demeure pas moins que cet examen est le lieu, le prétexte d'une réflexion fort riche qui amène les plus perspicaces à remettre en cause l'espace musical dans lequel ils sont habitués à vivre. Et c'est en quoi la pensée de Rousseau est particulièrement intéressante. Non peut-être que son information soit plus poussée, mais parce que, à partir de ce que tout honnête homme peut savoir aux environs de 1760 sur les musiques d'ailleurs, il poursuit une réflexion singulièrement féconde.

Il perçoit fort bien que l'on confond la nature physique, comme l'entend Rameau, et la nature morale de l'homme. Le «sauvage» est-il «naturel» et qu'est-ce que la Nature? Tandis que Chabanon se réjouit de «surprendre dans les chansons des sauvages le secret de la nature» ¹⁷, Rousseau, plus subtilement, s'interroge, dans l'article *Chant du Dictionnaire*: «Le chant ne semble pas naturel à l'homme, quoique les Sauvages de l'Amérique chantent, parce qu'ils parlent, le vrai Sauvage ne chante jamais. Les Muets ne chantent point; ils ne forment que des voix sans permanence, des mugissements sourds que le besoin leur arrache. Je douterais que le sieur Pereyre, avec tout son talent, pût jamais tirer d'eux aucun *Chant* musical. Les enfants crient, pleurent, et ne chantent point» ¹⁸. C'est que Rousseau a conscience que ceux que l'on appelle «Sauvages» d'Amérique ne sont pas réellement des primitifs; ils ont une organisation collective, ils forment une société; à partir de ce moment peut se développer une parole et un chant ¹⁹.

L'exemple des extra-européens ébranle bien des fondements de l'esthétique musicale. Ainsi l'embarrassante théorie de l'imitation. Chabanon, à partir d'une réflexion sur la place de la musique dans les fêtes des «Sauvages», se demande: Comment se fait-il que les Sauvages, lorsqu'ils accomplis-

sent les rites les plus sanguinaires, les plus féroces, emploient une musique qui nous semble fort gentille? «Si jamais la Musique a dû peindre, exprimer, c'est dans cette circonstance. Cependant, les chants des sauvages n'ont aucun des caractères dont notre imagination les juge susceptibles; la mélodie en est douce et gaie plutôt que terrible et (ce qu'il faut bien remarquer) le chant de guerre ne diffère pas du chant de mort: l'un n'est ni vif ni bruyant, l'autre, ni triste ni lent. Ainsi tandis que l'instinct de l'homme le porte à rendre les premiers essais de la parole imitatifs, il ne fait entrer aucune intention d'imiter dans les premiers essais du chant »²⁰. Aussi la conclusion de Chabanon, qui rejoint celle de Chastellux²¹, est-elle formelle et capitale, à mon avis, dans l'histoire des idées esthétiques du XVIII^c siècle: «La Musique, pour ceux qui ne s'en servent que par instinct, n'imite pas, et ne cherche pas à imiter »²².

Si donc la présence d'une musique extra-européenne ébranle la théorie de l'imitation, qu'en est-il de ce principe selon lequel le sentiment du beau proviendrait de la perception de rapports? Comment se fait-il qu'un «paysan doué d'une oreille délicate » ne puisse «supporter l'ensemble d'un excellent duo de flûtes dont les parties séparées l'avaient enchanté tour à tour?»²³. Si le primitif (catégorie qui alors englobe aussi bien le paysan français que le «sauvage» d'Amérique) n'est pas capable de percevoir des rapports trop complexes, que devient la théorie du Beau? Certes Pythagore a eu raison de découvrir que la perception des rapports était «la source du plaisir musical», mais il aurait dû davantage «consulter l'expérience pour fixer la limite de ces rapports»²⁴. J. Chouillet a fort bien analysé ce conflit d'un système cartésien et d'une philosophie expérimentaliste dans les discussions musicales de la première moitié du siècle25; dans la deuxième moitié du siècle, le conflit est loin d'être liquidé. Les partisans du système de Rameau croient retrouver, avec un universalisme bien cartésien, dans la musique chinoise ou dans les musiques des «Sauvages», les règles de l'harmonie classique. Rameau se réjouit que la Musique soit «la seule chose où vivent les proportions; car, dans les objets de tout autre sens que celui de l'ouïe, elles n'en sont à proprement parler que l'image» h, et même Chabanon, qui est si peu rationaliste, mais qui est l'auteur d'un éloge de Rameau, affirme : «La sympathie des sons (...) constitue aussi le rapport mélodique des sons qui rend leur succession agréable: d'où il résulte qu'il n'y a point de chant qui ne porte avec lui sa basse et ses parties d'accompagnement »27. L'accompagnement des musiques extra-européennes resterait donc virtuel, mais toujours possible. Le plaisir musical est-il purement dû à la perception de rapports? Rousseau et quelques autres en doutent fort. L'exemple des musiques extra-européennes viendrait renforcer ce scepticisme. A supposer même que l'on puisse appliquer les théories de Rameau à toute musique, il est bien évident que l'autochtone qui éprouve du plaisir à goûter sa musique nationale, est bien loin de se douter de la «progression triple». Et la distinction entre le «bruit» et le «son» a-t-elle un sens si nous sortons de notre domaine musical?²⁸

La réflexion sur les musiques non européennes n'a pas toujours, au XVIII^e siècle, la rigueur que réclament nos modernes ethno-musicologues; elle n'en est pas moins extrêmement féconde dans la mesure où elle sert d'aliment, en particulier chez Condillac et chez Rousseau, à une théorie du langage et des rapports entre la parole et le chant sur laquelle nous aurons à revenir. L'Essai sur l'origine des connaissances humaines comme l'Essai sur l'origine des Langues attachent une grande importance au fait qu'une différence de sens peut être marquée en chinois par une différence, toute musicale, de hauteur de son. Condillac et Rousseau y voient une preuve qu'il y eut une époque où langage et musique ne faisaient qu'un. Pour marquer une différence de sens, il fallait donc soit instituer une différence dans la syllabe articulée, soit une différence musicale, en utilisant la même syllabe. Cette « prosodie » première, à la fois parole et chant « a été si naturelle aux premiers hommes, qu'il y en a encore à qui il a paru plus facile d'exprimer différentes idées avec le même mot, prononcé sur différents tons, que de multiplier le nombre des mots à proportion de celui des idées. Ce langage se conserve encore chez les Chinois. Ils n'ont que 328 monosyllables qu'ils varient sur 5 tons » ²⁹. On trouve chez Rousseau une réflexion tout à fait comparable : «les articulations sont en petit nombre; les sons sont en nombre infini; les accents qui les marquent peuvent se multiplier de même. Toutes les notes de la musique sont autant d'accents. Nous n'en avons, il est vrai, que trois ou quatre dans la parole; mais les Chinois en ont beaucoup davantage: en revanche, ils ont moins de consonnes» ". La Chine devient donc un lieu où la division entre la parole et le chant n'est pas opérée.

Les peuples non-européens fournissent aussi à Rousseau un argument supplémentaire contre l'arbitraire de notre notation musicale, et plus généralement contre toute notation musicale. L'article Caractères de Musique du Dictionnaire est très révélateur à ce sujet — révélateur aussi de l'exotisme quelque peu syncrétique du XVIII siècle: «Il n'y a que les Nations de l'Europe qui sachent écrire leur musique. Quoique dans les autres parties du Monde chaque peuple ait aussi la sienne, il ne paraît pas qu'aucun d'eux ait poussé ses recherches jusqu'à des caractères pour les noter. Au moins est-il sûr que les Arabes ni les Chinois, les deux peuples étrangers qui ont le plus cultivé les Lettres, n'ont, ni l'un ni l'autre, de pareils caractères.» Certes, Rousseau ne veut pas dire par là que les Chinois et les Arabes ne mettent pas par écrit leur musique; et les Planches de l'Encyclopédie reproduisent une notation arabe qui utilise les lettres de l'alphabet. Il veut dire simplement qu'ils ne pratiquent pas une notation comparable à la nôtre. «Quant aux Chinois, on trouve dans le Père du Halde, qu'ils furent étrangement surpris de voir les Jésuites noter et lire sur cette même note tous les airs Chinois qu'on leur faisait entendre » 1. Les musiques extra-européennes apporteraient donc une confirmation aux tentatives de transformation de la notation musicale par Rousseau. Peut-être a-t-il bien senti que la fonction de l'écriture musicale hors de l'Europe est surtout mnémotechnique.

Il n'y a pas que la question de l'écriture musicale, la désignation même des notes — fût-elle orale — est matière à réflexion. Or, là aussi les exemples exotiques sont pleins d'enseignement. «Les Persans donnent des noms de villes de leur pays ou de parties du corps humain aux quarante-huit sons de leur Musique. Ils disent, par exemple, pour donner l'intonation d'un Air: Allons de cette ville à celle-là; ou allez du doigt au coude. Mais ils n'ont aucun signe propre pour exprimer ces mêmes sons»³². D'ailleurs, la désignation même de nos notes n'est pas aussi simple qu'il paraît. Selon la tradition généralement admise, Guy d'Arezzo les aurait empruntées à l'Hymne Ut queant laxis mais le Journal de Musique en 1770 se fait l'écho de la théorie de M. De Sivry, selon laquelle Guy d'Arezzo n'a que «renouvelé la méthode d'appeler ces notes, comme les avaient appelées les anciens Celtes». Si Guy d'Arezzo a choisi cet hymne plutôt qu'un autre, c'est qu'il y retrouvait des monosyllabes celtes, «Ces monosyllabes sont donc puisées dans l'ancienne langue des Celtes, langue presque monosyllabique et c'est d'eux que Pythagore me paraît avoir emprunté son système harmonico-planétaire, aussi bien que le dogme de la métempsychose que l'on sait avoir été propre et personnel aux Druides»3. En évoquant les Celtes, on se complaît, de façon un peu fantaisiste, à un ailleurs non plus géographique mais historique. Il s'agit toujours d'un exotisme qui fournit une dimension nouvelle à la réflexion musicale. Car désigner une note, non par un signe spécifique, mais par le nom d'une planète ou d'une partie du corps, comme le font les Chinois, les Persans, les Celtes, c'est affirmer l'existence d'une Harmonie universelle que cette communauté des noms souligne. On étudiera plus loin comment la réflexion musicale rejoint la réflexion linguistique, dans la mesure où elle est aussi le fruit d'une recherche sémiologique. Si l'on interroge la musique et le langage chinois ou persan, c'est parce qu'ils permettent, peut-être mieux encore que nos systèmes occidentaux, de se demander ce qu'est le signe.

On voit bien ce qui, dans les musiques extra-européennes, attire les philosophes du XVIII^s siècle, autant que les musicologues: c'est la fascination qu'exerce sur eux le problème des origines. Qu'il y ait une part d'illusion, ce n'est que trop évident. Pourquoi la musique extra-européenne serait-elle plus proche de la musique primitive? Voilà bien une illusion d'optique propre aux Européens, et qui entraîne des contradictions qui sont flagrantes. La musique chinoise serait la plus ancienne qui soit, et elle possèderait ce double caractère d'être à la fois, par son ancienneté même, la plus proche de la musique primitive, la plus complexe et la plus simple. En effet, une question se pose pour le musicologue: Quelle est la musique la plus ancienne? Pour certains, c'est celle des Egyptiens qui «s'écrivait comme s'écrit

actuellement celle des Chinois». Les Egyptiens ont été les premiers inventeurs de la Musique, et Pythagore leur a emprunté sa science, les Chinois également . Mais le Père Amiot, nous l'allons voir, prétend que les idées de Pythagore ont été prises aux Chinois: «Les Egyptiens, les Grecs et Pythagore lui-même n'avaient fait qu'appliquer aux cordes ce que les Chinois disaient avant eux, en parlant des tuyaux » et de citer des exemples d'Orphées chinois . J. Bonnet affirme: «il y a même apparence qu'ils ont eu avant les Européens l'usage de la musique, de l'imprimerie, et peut-être la connaissance des mathématiques 17 ».

La recherche musicale lorsqu'elle aborde le domaine extra-européen, est toujours tentée au XVIII's siècle par le mythe des origines. La musique des Chinois ou des Mexicains n'intéresse tant que parce qu'elle serait plus proche de cette musique première. Le Père Amiot, dès les premières pages de son ouvrage sur la musique chinoise, se prend à rêver à ces «temps heureux où les premiers Instituteurs du genre humain ont fait en tout genre les découvertes, qui de la partie orientale du globe que nous habitons (il est alors en Chine), se répandant de proche en proche dans le reste de l'Univers, sont enfin arrivés, non sans beaucoup de peine, jusque dans nos climats occidentaux » . On trouve, chez beaucoup de ceux qu'intéresse la musique, ce glissement qui est très caractéristique de la pensée mythique: l'exotique permet de retrouver une antiquité perdue qui, elle-même, serait plus proche de la «Nature ». La plupart du temps affleure le rêve de ce langage premier, à la fois musique et parole.

Le chant est-il vraiment une langue universelle? C'est une des questions qu'amène à se poser la présence de musiques exotiques. Certes, il y a partout du chant: «L'usage des chansons semble être une suite naturelle de celui de la parole; et n'est en effet pas moins général; partout où l'on parle, on chante » 44. Les chansons ont précédé la littérature proprement dite 41. Mais qu'il y ait partout des chants ne veut pas dire pour autant que ces chants nous parlent de facon limpide, d'où qu'ils proviennent. Chabanon reconnaît une spécificité au chant des «sauvages»: ils «sentent plus le rythme que le charme de l'intonation». Ils ignoreraient, ce qui stupéfie ce musicologue, le mode mineur: «c'est pour moi un vrai sujet d'étonnement: j'aurais été porté à croire ce mode plus naturel à l'homme que le mode majeur »41. Il a beau s'étonner que les chants des Sauvages ne lui paraissent pas adaptés aux situations, sa foi dans l'explication des lois physiques de l'harmonie (et par conséquent) de la mélodie le font croire à une sorte d'universalisme du message musical: «Serait-il vrai que le chant fût un par toute la terre; que, résultant des proportions harmoniques qui sont de la nature, sa principale constitution fût invariable aussi? Nous le pensons; et ce fait étant reconnu vrai, il existe pour les hommes de tous les temps, de tous les climats, une langue commune, et dont les différences les plus remarquables d'un pays à

un autre, n'empêchent pas qu'elle ne soit partout intelligible » ¹². Croyance optimiste et quelque peu naïve dans l'universalité de la langue musicale.

Rousseau, peut-être parce qu'il n'adhère pas au code ramiste, est beaucoup plus réservé. Nous sommes loin des origines. L'Essai sur l'origine des langues insiste sur le fait que, du moins actuellement, il demeure une part d'incommunicabilité que l'éducation peut d'ailleurs pallier: «les plus beaux chants, à notre gré, toucheront médiocrement une oreille qui n'y sera point accoutumée, c'est une langue dont il faut avoir le dictionnaire» ⁴³. Ainsi ne pouvons-nous qu'assez mal saisir les musiques exotiques, et en particulier celles des peuples qui n'ont pas d'instruments à cordes. «Tous les peuples qui ont des instruments à cordes sont forcés de les accorder par des consonances; mais ceux qui n'en ont pas ont dans leurs chants des inflexions que nous nommons fausses, parce qu'elles n'entrent pas dans notre système, et que nous ne pouvons les noter. C'est ce qu'on a remarqué sur les chants des Sauvages de l'Amérique » ⁴⁴.

La pensée musicale, lorsqu'elle aborde le domaine exotique, est toujours nostalgique: nostalgique non pas tant d'un ailleurs que d'un autrefois. La Musique a dégénéré en Europe 45. La musique exotique, considérée comme plus primitive, a conservé une force prodigieuse: «Les Américains se servent de la musique dans presque toutes les maladies » 46. Et que l'on se réfère à Chardin: «Chardin dit qu'en Perse, quand on veut abattre des maisons, applanir un terrain ou faire quelqu'autre ouvrage expéditif qui demande une multitude de bras, on assemble les habitants de tout un quartier; qu'ils travaillent au son des instruments » 47. Et c'est à cause des effets extraordinaires de la musique que les Orientaux considèrent, comme le faisaient les Grecs, que toute altération du système musical entraînerait une corruption des mœurs et remettrait en cause le régime politique. «Confucius, écrit J. Bonnet, faisait tant d'estime de la Musique, qu'il disait qu'on ne la pouvait altérer sans faire tort au gouvernement»*. Et le Père Amiot se fait l'écho des auteurs chinois: «Veut-on savoir, disent-ils, si un Royaume est bien gouverné, si les mœurs de ceux qui l'habitent sont bonnes ou mauvaises? Qu'on examine la musique qui y a cours » 49.

La connaissance, souvent bien imparfaite des musiques extra-européennes, à la différence de ce qui se passera par exemple au début du XX° siècle, a finalement assez peu fécondé la création musicale, et l'on peut être à bon droit déçu par l'exotisme, fort limité, des *Indes Galantes*. En revanche, la présence de cet ailleurs, de cet autre espace musical (même s'il est curieusement amalgamé et semble de quelque coin de l'univers qu'il provienne, toujours un peu uniforme) a été très enrichissant pour la réflexion esthétique, pour la recherche linguistique, pour la naissance de la sémiotique, pour la pensée philosophique enfin. Or, la philosophie lorsqu'elle se met à songer aux origines, est hantée par des images mythiques. Mais le mythe est fécond et contient aussi sa vérité qui est autre. C'est l'âge d'or que la musique

chinoise ou huronne ramènent, miraculeusement conservé dans un ailleurs qui aurait échappé à notre dégradation. Puisque les non-Européens, comme les Anciens, éprouvent des émotions musicales d'une force dont nous ne sommes plus capables, entendre ces musiques si totalement étrangères, c'est donc tenter de réintégrer l'homme primitif dans l'énergie d'une vie à son commencement.

NOTES

- ¹ Planche 7, des planches MUSIQUE. Renvoi au t. III de L'Histoire de La Chine du P. DU HALDE et à l'Histoire générale des Voyages, 6' vol., p. 287.
- ² Planche 16bis des planches MUSIQUE.
- ¹ BONNET, Histoire de la musique et de ses effets depuis son origine jusqu'à présent, Paris, Quillau, 1715, p. 174.
- Les Nouvelles réflexions font suite au Code de musique pratique, Impr. royale, 1760. Ici, p. 192.
- ⁵ P. AMIOT, *Mémoire sur la musique des Chinois*, Paris, Nyon, 1779, note b, p. 5: «c'est en 1754 que ce manuscrit a été remis à M. Bougainville», selon une note de Rameau dans son *Code de musique*, p. 189.
- * Lettre sur Omphale, 1752, pp. 2-3.
- ' Abbé RAYNAL.
- * M. Paul-Guy de CHABANON, De la musique considérée en elle-même et dans ses rapports avec la parole, les langues, la poésie et le théâtre, Paris, Pissot, 1785, p. 51.
- " Ibid., p. 396.
- " Art. Musique de l'Encyclopédie.
- " Pp. 16 et 11.
- ¹² Nouvelles réflexions..., p. 192.
- ¹³ *Ibid.*, p. 191.
- " Nouvelles réfl. sur le principe sonore, 1760, p. 191.
- " Dict. de musique, art. Harmonie.
- " Ibid
- " CHABANON, op. cit., p. 396.
- 1x Art. Chant du Dictionnaire.
- La gamme d'amour de J.-J. Rousseau, Champion, Slatkine, p. 52.
- 31 CHABANON, op. cit., pp. 44-45.
- ²¹ Essai sur l'union de la poésie et de la musique.
- " CHABANON, op. cit., p. 46.
- ²³ DIDEROT, Principes généraux d'acoustique (Premier mémoire sur différents sujets de mathématiques), O.c., Club fr. du Livre, t. II, p. 18. Voir aussi les add. à la Lettre sur les sourds et muets, O.C., t. II, p. 578.
- ²⁴ DIDEROT, O.C., t. II, p. 18.
- J. CHOUILLET, La formation des idées esthétiques de Diderot, p. 126.
- * Réflexions, à la suite du Code, 1760, pp. 189-190.

- ²⁷ CHABANON, op. cit., pp. 4-5.
- " Dict. de musique, art. Bruit.
- CONDILLAC, Essai, Œuvres, 1796, p. 365.
- * ROUSSEAU, Essai sur l'origine des langues, chapitre IV, Ecrits sur la musique, Stock, Musique, 1979, p. 171.
- ³¹ ROUSSEAU, Caractères de musique, in Dictionnaire de musique.
- " ROUSSEAU, art. Caractères de musique, in Dictionnaire de Musique.
- " Journal de la musique, déc. 1770.
- " Journal de la musique, févr. 1770, pp. 19-20.
- " P. AMIOT, op. cit., p. 8. Rousseau, dans l'art. Harmonie du Dict. de musique, cite Kircher, qui défend la théorie de l'origine égyptienne de la musique.
- * P. AMIOT, op. cit., p. 10.
- " J. BONNET, op. cit., p. 169.
- * P. AMIOT, op. cit., p. 6.
- " ROUSSEAU, Dictionnaire de musique, article Chanson.
- * Article Chanson de l'Encyclopédie.
- 41 CHABANON, op. cit., p. 395.
- ⁴² CHABANON, op. cit., p. 3.
- " ROUSSEAU, Essai, p. 227.
- " Ibid., p. 240.
- " Ibid., chapitre XIX, p. 244.
- * Article Musique de l'Encyclopédie. Il faut aussi noter que l'article cite des cas de guérisons par la musique en France même. Voir aussi l'article Tarentule. A l'article Musique, le mythe d'Eurydice est expliqué comme étant une figure de la guérison des piqures de serpent par la musique.
- " Article Marche du Dictionnaire de Musique. Le Maréchal de Saxe obtint aussi des effets surprenants grâce aux tambours. Mais la musique militaire a conservé un peu de primitivité, à la différence de l'opéra français.
- * J. BONNET, op. cit., p. 172-173. Voir aussi ce que dit J. Bonnet de la fête des Lanternes, d'après la Relation nouvelle de la Chine du Père Magaillans.
- " P. AMIOT, op. cit., p. 10.
- "Dans la mesure où cette réflexion sur les musiques exotiques met en jeu des questions linguistiques, on se reportera à l'ouvrage fondamental de Daniel DROIXHE, La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800), Droz, 1978. Pour les questions proprement musicales, voir notre Musique des Lumières, P.U.F., 1985 (à paraître).

Images des langues américaines au XVIII^e siècle

par Julie T. ANDRESEN-TETEL
University of North Carolina

L'image des langues américaines au XVIIIe siècle est avant tout une antiimage. Cela n'implique nullement que le XVIII^e siècle européen ignore les langues du Nouveau Monde ou qu'une base de données y manque. Dès la Renaissance, l'Européen découvrait l'Autre, ce qui a mené inévitablement à la découverte des langues «exotiques». Par la suite, l'esprit encyclopédique de l'époque a inspiré les grands recensements des langues du globe — à commencer par le Monde Primitif (1773-1782) de Court de Gébelin — qui cataloguent un certain nombre de langues de l'Amérique du Nord et du Sud. Néanmoins, l'étude de ces langues non-européennes ne figure pas au centre de la réflexion langagière des Lumières. La question est, en fait, si marginale qu'il faut rapiécer, ou même bricoler, une image des langues américaines à partir de très peu de matériaux. Mais une paucité relative de données n'implique pas forcément une anti-image. Or, si le sujet des langues amérindiennes est tout à fait absent, par exemple, du grand courant de la grammaire générale, c'est parce que la théorie du langage a indirectement réussi à réduire à zéro les langues américaines du point de vue psychologique et culturel. A vrai dire, les Lumières — l'Age de Raison — les a effectivement dérationalisées. Dans cette perspective, les discussions disparates autour de la langue huronne sont devenues en France précisément une sorte de cas paradigmatique de toutes les langues américaines, car elles illustrent les deux stratégies de cette dérationalisation.

Par ailleurs, l'image, ou l'anti-image, des langues américaines s'explique directement en fonction de la théorie de l'homme et de la société. Cette image se dégage des grandes problématiques bien connues du bon sauvage

de l'état de la nature, et du progrès; elle s'informe aussi des préjugés politiques et religieux qui ont d'abord engendré et ensuite justifié la colonisation d'une terre et la conversion d'un peuple; bref, elle s'insère dans toute la «querelle du Nouveau-Monde» qui délimite une grande partie du champ intellectuel des Lumières.

Une disjonction symptomatique de la valeur zéro des langues américaines se révèle ici: les grammairiens philosophes ne s'intéressent pas aux données des langues américaines, tandis que les «anthropologues» amérindiens n'ont pas encore une orientation ethnolinguistique. Reste aux missionnaires de fournir presque toutes les grammaires des langues américaines avant le XIX^e siècle. Les Jésuites, armés d'une formation solide en grammaire latine, et en particulier les Jésuites espagnols, reconnus pour leur attention soigneuse à rédiger leurs observations, ont produit de riches documentations de langues mésoaméricaines. Un rapide examen des descriptions du nahuatl, une langue uto-aztèque et la lingua franca de la Nouvelle Espagne, mettra en relief quelques problèmes techniques et méthodologiques que présente l'application du modèle latin à des langues de typologie radicalement différente; cet examen montrera aussi une autre face de l'image des langues américaines, cette fois-ci une face concrète et grammaticale. Par conséquent, de ce grand espace géographique situé entre la Nouvelle France (Québec) et la Nouvelle Espagne (Mexique), un espace autrefois inconnu et considéré comme essentiellement vide, se dégage en fait toute la plénitude des langues américaines.

L'image des langues du Nouveau Monde n'est pas alors sans termes positifs. C'est justement à partir des grands recensements linguistiques que l'on pourra évaluer le programme plutôt positiviste et universel de la filiation des langues du monde lancé par Court de Gébelin, par exemple, et par l'Américain Benjamin Smith Barton.

Le cas du huron

L'Ingénu du conte voltairien est peut-être le plus célèbre Huron du XVIII siècle. Soixante-quatre ans plus tôt, tout au début du siècle en 1703, un premier Huron, nommé Adario, apparaît en tant qu'interlocuteur du baron de Lahontan dans ses *Dialogues curieux*. Dans la vaste littérature de voyages exotiques à l'époque, les récits qui représentent les indigènes de l'Amérique septentrionale n'ont pas uniformément un Huron comme protagoniste. L'Abbé Prévost a choisi un Abaquais «Igloo» comme esclave de *Monsieur Cleveland* (1734), et J.-H. Maubert de Gouvest donne la parole à un Iroquois «Igli» dans les *Lettres Iroquoises* (1752). Mais malgré la diversité énorme des peuples américains, ou peut-être à cause de cette diversité, la tribu huronne a été singularisée et généralisée comme exemple de tous les Indiens, sans prêter parfois trop attention aux détails de la culture huronne. Les Hurons sont parmi les seuls Indiens qui méritent une mention dans l'*Ency*-

clopédie, et la langue huronne s'avère être la seule, que je sache, à être décrite. Mais l'*Encyclopédie* n'y consacre qu'une seule phrase: «La langue de ces sauvages est gutturale et très-pauvre, parce qu'ils n'ont connoissance que d'un très-petit nombre de choses».

La conception des Hurons et de leur langue a été transmise au XVIII^e siècle par une série de descriptions culturelles et d'études grammaticales faites au XVII^e siècle par des missionnaires français: le *Grand voyage au pays des Hurons... avec un Dictionnaire* écrit par le récollet Gabriel Sagard-Théodat en 1623, ensuite un commentaire «De la langue des Hurons» composé par Jean de Brébœuf en 1636, et enfin une *Grammaire* du huron préparée pendant les années 1640 par P.J.M. Chaumonot. Sagard avertit le lecteur qu'il décrit «une langue sauuage, presque sans regle... tellement imparfaicte» (10), et avec une «grande instabilité de langage»; et il répète souvent les phrases «ces pauvres Sauvages Hurons» et «ces pauvres gens». Ici pauvreté culturelle va de pair avec pauvreté linguistique. Brébœuf renforce l'idée de Sagard en termes de ce qui manque à la langue et à la culture:

Toutes les lettres labiales leur manquent; c'est volontiers la cause qu'ils ont tous les lèvres ouuertes de si mauuaise grace, & qu'à peine les entend-t'on quand ils siflent, ou qu'ils parlent bas. Comme ils n'ont presque ny vertu, ny Religion, ny science aucune, ou police, aussi n'ont-ils aucuns mots simples propres à signifier tout ce qui en est. (Thwaites 1897:116)

Cette description de la prononciation du huron a saisi l'attention de ceux qui ont travaillé avec ces textes; évidemment la prononciation est le premier niveau de contact avec une langue non-écrite. Elle est «gutturale» selon l'Encyclopédie; «à peine les entend-t'on» prétend Brébœuf; Court de Gébelin souligne la «prononciation rude & gutturale» (1777:313), et même Herder dans son Abhandlung (1770) cite le père Chaumonot qui se plaignait au sujet des Hurons de leurs «Kehlbuchstaben und ihre unaussprechlichen Accente» (557). L'Ecossais Lord Monboddo (J. Burnet) utilise librement les ouvrages de Sagard-Théodat et en fait une théorie du progrès des langues en proposant que les premières langues étaient gutturales et composées de cris. A propos des labiales du huron, Monboddo remarque que: «La Hontan says the same thing, and he adds, what indeed is a necessary consequence, that they never shut their lips in speaking; which is the case of every animal that utters only natural cries» (479-489). La langue huronne, dès que le Huron ouvre la bouche, est allors inintelligible, voire bestiale.

En ce qui concerne l'inventaire phonétique du huron, c'est-à-dire le manque de «lettres» labiales, notons que Brébœuf a essentiellement raison. De même, il précise deux phénomènes du huron que l'on reconnaît maintenant comme les caractéristiques de toutes les langues amérindiennes: 1. l'expression de possession inaliénable et 2. l'unité structurale étroite (ou «incorporante») d'un terme composé qui produit ce qu'on appelle parfois un motphrase. Mais pour Brébœuf et ses contemporains, la grammaire s'impose du dehors du langage. Il adhère alors à l'idée si séduisante que les structures

linguistiques — c'est-à-dire grammaticale (sans règles), phonétique (manque de «labiales»), et sémantique («aucuns mots simples») — reflètent le niveau de culture, et Brébœuf voit partout un vide: «ny vertu, ny Religion, ny science aucune, ou police.» L'idée d'absence l'emporte alors sur celle d'égalité par rapport au français, ou même sur celle de richesse, dans la catégorie du verbe, par exemple.

Au lieu d'examiner ces données linguistiques plus ou moins correctes, le XVIII siècle a trop facilement accepté, au contraire, l'interprétation négative de la culture et la langue huronnes et s'en est servi pour les dérationaliser. La théorie du langage des Lumières a indirectement supporté cette dérationalisation dans la mesure où elle n'avait pas encore élaboré le concept de relativité linguistique. L'idée du progrès a d'ailleurs une valeur quantitative : le degré de progrès atteint par une culture est mesurable en termes du nombre de connaissances exprimées dans la langue (le huron en a «un très petit nombre ») et du nombre de règles qui «policent » la société. Les descriptions de la vie indienne ne laissent aucun doute que les amérindiens sont moins «policés», c'est-à-dire «évolués», que les Européens. Une synthèse rapide des éléments saillants de cette vie sauvage produit un tableau composé d'anthropophagie, d'hirsutisme, de désorganisation politique, sociale et sexuelle, et de nudité. Quand on y ajoute l'inintelligibilité linguistique, on a la description du Id freudien, qui est le niveau de la personnalité sans langage. La dérationalisation est faite: les Indiens appartiennent à une race sous-humaine. L'équivalence homo loquens = homo sapiens, qui existe depuis les Grecs, exclut les Indiens du domaine humain. Face à toute évidence de l'existence des langues américaines, à des descriptions assez adéquates, et même à la reconnaissance de différentes familles de langues (Sagard-Théodat distingue correctement la famille iroquoise de l'algonquine), le XVIII^e siècle conclut tout de même que ces langues ne comptent vraiment pas.

En fin de compte, le problème est de situer les Indiens sur l'échelle «évolutionnaire» et de remanier un peu la définition de l'homme. Monboddo est généreux. Il admet l'humanité des Indiens, tant basse soit-elle. «I think the Pope, by his bull,» écrit-il, «decided the controversy well, when he gave it in favour of the humanity of the poor Americans» (347). Mais Monboddo, emporté par sa générosité, inclut aussi les orang-outans dans le domaine des humains.

Une variation de l'Indien-bête se trouve dans la double association de l'Indien à l'ancien Européen et à l'enfant. Lafitau, de sa part, annonce déjà dans le titre de ses Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps (1724) la direction de sa pensée, et il le fait en s'appuyant particulièrement sur des critères religieux. De cette façon, il réduit l'Indien à un enfant crédule, et si on le rend assez enfantin, on place l'Indien encore une fois à un état prélinguistique, indiqué par la force étymologique de infantus, le «non-parleur». L'Indien-enfant fait contraste, bien entendu,

avec l'Européen, c'est-à-dire l'adulte qui possède le pouvoir de parler. Cette attitude, contrastant l'enfant-indien à l'adulte européen, est très répandue et dure jusqu'à la fin du XIX^c siècle.

Quant à la littérature de voyages et le thème du bon sauvage, il faut remarquer que l'Ingénu et Adario parlent une autre langue que leur langue maternelle, et avec raison: le huron est inintelligible et sans connaissances. Le fait que tous les deux s'expriment admirablement en français non seulement prouve leur intelligence, mais suggère aussi une sorte de transparence culturelle, ou au moins, le déni d'une barrière linguistique. Voilà en quoi consiste la deuxième stratégie de la dérationalisation des langues amérindiennes au XVIII^e siècle: le refus de considérer la moindre possibilité de relativité linguistique. On n'a pas l'impression que pour Adario et l'Ingénu parler français indique l'effort de passer d'une langue et culture à une autre. On ressent plutôt le passage d'un silence individuel à un monde de dialogues. Une étude récente observe que l'on rencontre dans la littérature de voyages surtout des exemples de «sauvages» dialoguant avec des «civilisés»; même lorsque le sauvage est présenté dans son habitat naturel, c'est à un «civilisé» qu'il s'adresse (Pomeau 66). Les «sauvages» ne parlent pas entre eux. Ainsi, valorisant le silence de son promeneur solitaire idéal, Rousseau adopte une position identique, mais pour des raisons tout à fait différentes. «Les sauvages d'Amérique», prétend-il dans son Essai sur l'origine des langues, «ne parlent presque jamais hors de chez eux; chacun garde le silence dans sa cabane, il parle par signes à sa famille; et ces signes sont peu fréquens» (91). Par conséquent, les deux faces de la deuxième stratégie de dérationalisation des langues américaines éliminent en fait le besoin de ces langues; dans le cas voltairien la langue maternelle est supprimée sans difficultés linguistiques et remplacée par le français, indiquant que le sauvage est «bon» quand il garde la noblesse et la bonté de l'état de nature et assimile la langue raisonnable et raisonneuse de l'adulte civilisé; et quant à la solution rousseauiste la dignité est acquise au prix du silence.

Nahuatl, la lingua franca de la Nouvelle Espagne

Le nahuatl, la langue des grands Aztèques, a eu un sort plus heureux que le huron et nous donne un aperçu de toute l'ouverture des langues amérindiennes à la grammaire comparée et à la grammaire universelle.

Sans aucun doute, la civilisation que Cortés a trouvée en 1519 était riche en culture matérielle et connaissances scientifiques et a saisi l'admiration et l'imagination des Européens, comme l'atteste l'article «Mexico, ville de» dans l'*Encyclopédie*. Néanmoins, certaines coutumes, notamment le sacrifice humain des Aztèques et, encore une fois, le cannibalisme des Indiens dans d'autres territoires explorés par les Espagnols, ont soulevé le problème de l'humanité des Indiens dans le monde hispanophone, et dans le reste de

l'Europe. La question a été décidée en faveur des Indiens en 1537 par la bulle papale, Sublima Deus, à laquelle Monboddo se réfère ci-dessus. Les conséquences religieuses et politiques mises à part, l'officialisation de l'humanité de ces Indiens mésoaméricains a engendré la grande controverse de leur origine, une controverse dominée par les savants espagnols au XVI^e et au XVII^e siècles. A cet égard, on a proposé toute sorte d'origines concevables. Parmi ces théories se trouve celle des Tribus Perdues d'Israël qui s'appuie sur des «ressemblances» religieuses et un vocabulaire comparé de l'hébreu, des langues européennes et de l'aztèque, tel le mot nahuatl teo-tl qui veut dire «dieu». Mais cette origine, si désirable soit-elle, a finalement fourni un autre moyen de dénigrement des Indiens en les transformant en «ruines» ou en race dégénérée. Dans «la querelle du Nouveau-Monde», Kant, par exemple, s'est rangé du côté de ceux qui croient à l'infériorité de tous les aspects du Nouveau Monde (Buffon, Cornélius de Pauw). En effet, dans son Von den verschiedenen Racen der Menschen (1775), le philosophe allemand résume aussi les deux catégories de théories d'origine : les Américains sont «eine noch nicht völlig eingeartete (oder halb ausgeartete) hunnische Race» (Gerbi: 330). Ou bien les Indiens n'étaient pas encore développés, tels les Hurons, ou bien ils étaient des êtres dégénérés d'un passé illustre, tels les Aztèques provenant d'une des tribus perdues d'Israël. Leurs langues sont, respectivement, des tous premiers rudiments ou des lambeaux d'un tissu autrefois beau.

Le Jésuite Francisco Clavigero (1721-1787) était parmi les premiers à réfuter la thèse de l'infériorité de l'Amérique (Gerbi: 194) et à évaluer le nahuatl sans avoir recours au modèle latin. Etant lui-même né au Mexique, il a intimement vécu la culture et la langue mexicaines; il les a vues de l'intérieur. Cette intimité se reflète dans sa célèbre défense de la culture aztèque, Storia antica del Messico (1780), qu'il a écrite en Italie où il s'était réfugié après l'expulsion des Jésuites du Mexique en 1767. Sa perspective linguistique se forme aussi de cette «intériorité» et se manifeste dans un manuscrit, Reglas de la lengua mexicana, qui a été récemment découvert. Influencé bien sûr par la terminologie de la tradition latine, Clavigero a tout de même laissé le nahuatl parler «pour soi-même». Il en résulte que l'on voit ici l'émergence du concept humboldtien de innere Sprachform qui trouvera son expression radicale plus tard dans l'hypothèse de la relativité linguistique de Sapir-Whorf, qui s'oppose, elle, parfois et à tort à la grammaire universelle.

Le titre de Clavigero annonce que le nahuatl est une langue réglée, et la grammaire qui suit décrit une langue de morphologie très régulière. Le plus grand problème technique — qui est le même pour les descriptions de toutes les langues «exotiques» avant le XIX siècle — reste celui de la transcription phonétique. Mais le nahuatl n'a jamais été considéré comme inintelligible, même par le premier des nahuatlatos Andres de Olmos dans sa grammaire

de la langue mexicaine composée en 1547. Deux cents ans plus tard, Clavigero reproduit plus ou moins les mêmes inconsistances d'orthographe que n'importe quel autre missionnaire, mais il fait scrupuleusement attention au saltillo («coup de glotte»), un phonème caractéristique du nahuatl, qui est ignoré dans d'autres manuscrits classiques.

Les Reglas de la lengua mexicana se présentent selon une méthode éminemment simple mais très difficile à appliquer à l'époque: les règles suivent les catégories grammaticalement significatives en nahuatl et pas en latin, et c'est là que se situe l'originalité de Clavigero. Il se peut que cette présentation originale dérive du but de l'ouvrage qui est d'écrire un précis grammatical pour les débutants de la langue, ou elle dérive encore du fait que le nahuatl est une langue premièrement suffisante qui s'adapte facilement à une telle exposition. Quoi qu'il en soit, Clavigero ne commence pas ses Reglas avec une liste de «lettres qui manquent» au nahuatl, comme le fait Olmos: «Y las letras que les faltan son las siguientes b, d, f, g, r, s, v consonante» (197); et il n'organise pas son précis autour des huit parties du discours en latin, ce que l'on trouve encore une fois chez Olmos: «En esta lengua se hallan todas las partes de la oracion como en la lengua latina, conuiene a saber nombre, prnombre, verbo, participio, preposicion, aduerbio, ynterjection y conjunction» (13).

Quand Olmos juxtapose le nahuatl au schéma préconçu du latin, il est forcé évidemment de chercher des équivalents conformes au modèle. Si une forme manque au nahuatl, Olmos doit, ou bien expliquer l'absence de cette forme, ou bien trouver une traduction du sens de la forme latine. Olmos rend compte, par exemple, du futur parfait en disant que ce temps verbal est l'équivalent du prétérit (81). Il ne dit pas que ce temps n'existe pas, et il n'envisage pas un autre moyen de présenter les particularités du complexe verbal du nahuatl. Quant à l'absence du comparatif et du superlatif, Olmos se contente des traductions qui n'ont pas de valeur formelle en nahuatl: «Qualli, bueno; Oc achi ynic qualli, major; Tlapanauya inic qualli, muy major» (65).

Clavigero, par contre, évite toutes les explications basées sur le modèle latin, mais il ne se tient pas compte explicitement de ses prédécesseurs. Il groupe ses chapitres autour de suffixes dérivationnels différents, tels -tl, -tli, -li, -lizti, -ni, -on, -ca, -yotl, -otl, etc., c'est-à-dire qu'il se fonde directement sur la forme nahuatl au lieu de traduire le sens des formes latines, ce qui est, après tout, l'essence des explications structuralistes des langues amérindiennes faites pendant la première moitié du xx siècle. Dans la partie centrale de la grammaire, Clavigero traite les verbes par catégories sémantiques (par exemple: verbes compulsifs, applicatifs, révérenciels, itératifs, etc.), mais il faut attendre encore cent cinquante ans avant d'avoir des déclarations claires et précises au sujet de la structure particulière du nahuatl et des autres langues de la famille uto-aztèque. Sapir (1917) et Whorf (1935)

étaient les premiers à ébaucher la structure du nahuatl: CVCV + terminaison, où la racine CVCV identifie une classe d'événements — c'est-à-dire qu'elle a une qualité verbale, ce que Clavigero a soupçonné dans son groupement des verbes par catégorie sémantique — et non pas une classe de choses; et ils étaient les premiers à rapprocher ce type de structure au sémitique et au bantou.

Note sur les Tables Polyglottes

Le déclin de la priorité du modèle latin et l'avenement de la grande ère du comparatisme indo-européen ont poussé les linguistes d'orientation amérindienne à s'adresser à une importante question méthodologique et théorique qui se pose même aujourd'hui: en ce qui concerne la classification des langues, on se dispute l'importance relative des ressenblances lexicales par rapport aux ressemblances grammaticales. Avant le XIX siècle, la classification des langues amérindiennes, c'est-à-dire le programme de la recherche d'une langue originelle, parente de toutes les langues de l'Europe, de l'Asie et de l'Amérique, se basait exclusivement sur une comparaison de vocabulaires. Par exemple, Court de Gébelin à Paris et Benjamin Smith Barton à Philadelphie avaient établi des tables polyglottes qui étaient censées prouver la filiation des langues euro-asiatiques aux amérindiennes; et si leurs efforts ont été ridiculisés au cours des deux derniers siècles ou, plus souvent, simplement ignorés, les travaux aujourd'hui d'un universaliste linguiste, comme Joseph Greenberg, démontrent que Court et Barton étaient sur la bonne piste. Il leur manquait tout simplement : 1) l'énorme base de données qu'exige la comparaison de langues dans une vaste étendue géographique, 2) des principes scientifiques de correspondances phonétiques, et 3) des méthodes de datation des migrations des peuples.

Selon Greenberg, la meilleure façon de déterminer une relation génétique parmi des langues est une comparaison lexicale. Les comparaisons grammaticales, quoique satisfaisantes du point de vue psychologique, ont moins de valeur, étant donné que les formes irrégulières, sur lesquelles une relation souvent s'établit, sont toujours sujettes au nivellement analogique. Donc la méthode de Barton s'avère des plus solides. «The affinities of languages», dit-il, «are not be te discovered by a superficial view of them. Extensive vocabularies should be examined and compared with labor and patience... It is by such comparisons, that future inquirers may discover, that in all the vast countries of America there is but one language» (lxxiv-lxxv). Les linguistes amérindiens aujourd'hui affirment en fait cette vérité: toutes les langues amérindiennes se correspondent. Court et Barton ont tous les deux remarqué, par exemple, que le pronom de la première personne dans un grand nombre de langues amérindiennes est N, na ou ne (Court de Gébelin 1777: 315, 323, 332; Barton 1798: 96-98). Greenberg (1982) confirme que la reconstruction *ne est le pronom de la première personne dans les langues qui s'étendent de la Terre de Feu à la Terre-Neuve. Evidemment, il faut avouer que la grande partie des conjectures de Court et de Barton sont plutôt fantaisistes, mais il semble que les fausses routes attestent l'extrême difficulté du projet et non pas un mauvais programme. La postulation, aujourd'hui, d'une souche préindo-européenne, que l'on nomme l'Euro-asiatique, confirme d'ailleurs les intuitions, sinon les détails précis, des savants du XVIII siècle qui ont cherché à lier les langues de ce double continent.

Toutes abstractions philosophiques et analyses grammaticales faites, il faut enfin ajouter qu'une image concrète des langues amérindiennes se dresse indubitablement autour de Wörter und Sachen exportés par les peuples et les cultures transatlantiques, car le Nouveau Monde a contribué à son tour à la propagation d'un nouveau monde de mots et de choses. Les langues européennes, en particulier l'espagnol, abondent maintenant de termes d'origine amérindienne tirés des domaines de la flore, de la faune, des fruits, des légumes, et des coutumes. On sait maintenant que c'est au nahuatl que l'on doit des mots courants en français au XVIII siècle, des mots qui transmettent toute la saveur et l'exotisme du Nouveau Monde. En effet, grâce aux Aztèques nous nous réjouissons linguistiquement et gastronomiquement aujourd'hui de la tomate (\leftarrow tomatl), de la cacahuète (\leftarrow tlalcacahuatl), du cacao (\leftarrow cacauatl) et du chocolat (\leftarrow xocoatl).

SOURCES PRIMAIRES

ADAIR (J.), History of the American Indians, London, 1775.

BARTON (B.S.), New views on the origin and tribes and nations of America, Philadelphia, 1798; New Yok, Kraus Repr., 1976.

BURNET (J.), Lord MONBODDO, Of the origin and progress of language, Edinburgh, 1774; New York, Garland Fascimile Publ., 1970.

CHAUMONOT (P.J.M.), Grammaire de la langue huronne, 164?, dans J.K. WILKIE, «Grammar of the Huron language», Trans. of the liter. and hist. Society of Quebec, 2, 1831, pp. 94-198.

CLAVIGERO, (F.X.), Reglas de la lengua mexicana, éd. A.J.O. Anderson d'après le ms. Mezzofanti XXII-10, Bibl. dell'Archiginnasio, Bologne, 1767-1787? Salt Lake City, Univ. of Utah Press, 1973.

COURT DE GEBELIN, (A.) «Essai sur les rapports des mots entre les langues du Nouveau Monde et celles de l'Ancien», dans Recherches historiques sur le Nouveau Monde, éd. J.B. Schérer, Paris, 1777, pp. 302-45.

ID., Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne, Paris, 1773-82, 9 vol. Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers, Paris, Briasson, 1751-65.

- HERDER (J.G.), Ueber den Ursprung der Sprache, dans Herders Werke, éd. H. Kurz, Leipzig et Vienne, 1770, t. IV, pp. 549-644.
- LAFITAU (J.F.), Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps, Paris, 1724.
- LAHONTAN (L.A.), Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé, 1703; éd. G. Chinard, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1931.
- MAUBERT DE GOUVEST (J.H.), Les lettres iroquoises, 1752; éd. E. Balmas, Paris, Nizet, 1971.
- OLMOS (A.), Arte para aprender la lengua mexicana, 1547; éd. R. Siméon, Paris, Imprimerie Nationale, 1875.
- PAUW (C. de), Recherches philosophiques sur les Américains, Berlin, 1770.
- ROUSSEAU (J.J.), Essai sur l'origine des langues, 1781; éd. C. Porset, Bordeaux, Ducros, 1968.
- SAGARD-THEODAT (G.), Le grand voyage du pays des Hurons... avec un dictionnaire de la langue huronne, 1636; Paris, Tross, 1865.
- TWAITES (R.G.), Jesuit relations and allied documents, 1636; Cleveland, Burrows, 1897, t. X, pp. 117-23.
- VOLTAIRE, L'ingénu, éd. W. Jones, Genève, Droz, 1957.

SOURCES CRITIQUES

- ANDRESEN (J.), «Les langues amérindiennes et la linguistique comparée», à par. dans Histoire de la linguistique amérindienne en France, éd. S. Auroux et F. Queixalos.
- ARVEILLER (R.), Contribution à l'étude des termes de voyages en français (1505-1722), Paris, d'Artrey, 1963.
- AUROUX (S.) et BOES (A.), «Court de Gébelin et le comparatisme», Histoire, épistémologie, langage, 3/2, 1981, pp. 21-67.
- BAUDET (H.), Paradise on earth: Some thoughts on European images of non-European man, trad. E. Wentholt, New Haven, Yale Univ. Press., 1965.
- FRIEDERICI (G.), Amerikanistisches Wörterbuch, Hamburg, Cram, 1947.
- GERBI (A.), The dispute of the New World: The history of a polemic, 1750-1900, 1955; trad. J. Moyle, Univ. of Pittsburgh Press, 1973.
- GREENBERG (J.), Universals of language, Berkeley, Univ. of California Press, 1962.
- ID., «What are deep historical resemblances? Some Amerind Examples», comm. prés. au Linguistics Club de l'Univ. d'Arizona, Tucson, 1982.
- GREENBLATT (S.), «Learning to curse: Aspects of linguistic colonialism in the sixteenth century», dans First images of America: The impact of the New World on the Old, éd. F. Chiappelli, Berkeley, Univ. of California Press, 1976, pp. 561-80.
- HANKE (L.), "Pope Paul III and the American Indians", Harvard theological review, 30, 1937, pp. 65-102.
- ID., Aristotle and the American Indians: A study in race prejudice in the modern world, 1959; Chicago, Bloomington, 1970.
- HANZELI (V.E.), Missionary linguistics in New France: A study of seventeenth and eighteenthcentury descriptions of American Indien languages, The Hague, Mouton, 1969.
- HUDDLESTON (L.E.), Origins of the American Indians: European concepts, 1492-1729, Latin Amer. monographs 11, Austin, 1967.
- JAENEN (C.J.), «American views of French culture in the seventeenth century», Canadian historical review, 55, 1974, pp. 261-91.
- KONIG (C.), Ueberseeische Wörter im Französischen (16.-18. Jahrhundert), Beiheft 91 à la Zeitschr. für roman. Phil., 1939.
- LAGRASSERIE, (R. de), Le nahuatl, langue des aztèques, conquérants du Mexique précolombien, Paris, Libr. orientale et américaine, 1903.

- METRAUX (A.), «Les précurseurs de l'ethnologie en France du xvi au xviii siècle», Cahiers d'histoire mondiale, 7, 1963, pp. 721-38.
- NEWMAN (S.), «Classical nahuatl», dans Handbook of Middle American Indians, t. V, éd. N. McQuown, Austin, 1967, pp. 179-201.
- POMEAU (R.), «Un 'bon sauvage' voltairien: l'Ingénu», dans Il buon selvaggio nella cultura francese ed europea del settecento, éd. E. Balmas, Florence, Olschki, 1981.
- ROBE (S.), «Wild men an Spain's brave New World», dans The wild mand within: An image in Western thought from the Renaissance to Romanticism, éd. E. Dudley et M. Novak, Univ. of Pittsburgh Press, 1972, pp. 39-53.
- ROELENS (M.), «Lahontan dans l'Encyclopédie' et ses suites», dans Recherches nouvelles sur quelques écrivains des Lumières, éd. J. Proust et al., Genève/Droz, 1972, pp. 163-92.
- SAPIR (E.), «Southern Paiute and Nahuatl: A study in Uto-Aztecan. Part II.», American anthropologist, 17, 1917, pp. 98-120, 306-28.
 - SEBEOK (T.), Native languages of the Americs, t. I: North Amer.; t. II: Central and South Amer., New York, Plenum Press, 1976.
- WHORF (B.), "The comparative linguistics of Uto-Aztecan", American anthropologist, 37, 1935, pp. 600-608.

Des glossements sans raison

par Daniel DROIXHE F.N.R.S.

L'anthropologie et la linguistique voltairiennes ont mauvaise presse, surtout depuis que Tristes tropiques ont commencé à imposer Rousseau comme père fondateur des sciences humaines (au prix, a-t-on dit, «d'une véritable O.P.A.» en direction du «maître imaginaire»). L'Essai sur les mœurs est invoqué pour caractériser un mépris brutal des peuples «sauvages», un racisme que l'on oppose à l'humanisme préromantique². On voudrait ici réexaminer la place de Voltaire dans l'économie d'ensemble de la réflexion concernant les parlers non-européens. Deux types de langues et de cultures exotiques interviennent principalement dans les Lettres d'Amabed, celui de ses contes qui résume peut-être le mieux l'attitude d'un certain rationalisme face à l'étrangeté. «Depuis la prise de Goa par les Portugais», écrit Amabed (première lettre), «il est venu quelques docteurs d'Europe à Bénarès. Il y en a un à qui j'enseigne la langue indienne, il m'apprend en récompense un jargon qui a cours dans l'Europe, et qu'on nomme l'italien». L'intérêt que Voltaire manifeste ailleurs pour le sanskrit offrait la chance d'une stimulation comparative. L'idée d'un berceau de l'Occident situé vers le Gange lui plaisait assez, comme en témoignent les Lettres chinoises, indiennes et tartares à M. Paw (1776; voir aussi l'Essai sur les mœurs, Introd., § 17). C'est du reste vers cette époque qu'il corrige le passage de la Lettre d'un Turc où est mentionné «le plus ancien livre de toute l'Asie», «qu'ils appellent le Hanscrit»: un carton de l'édition encadrée remplace celui-ci par le Veidam et lui rend son sens de «langue savante des plus anciens bracmanes »⁴. Cette possibilité comparative se verra refermée, en l'occurrence, par un polygénisme bien connu⁵, tandis que de Brosses, Dow et Beauzée font de la langue révélée par le P. Pons un modèle de construction rationnelle pratiquement extérieur à l'histoire⁶.

Si c'est la logique abusive de la critique religieuse qui, en un sens, immobilise le rationaliste sur le seuil d'importantes découvertes, en matière d'indoeuropéanisme, on pourrait dire que la légèreté avec laquelle sont traitées les langues africaines montre le souffle court, ou l'illogisme, de la critique relativiste. Rejetés en deça ou au delà de l'histoire, les deux pôles de l'exotisme linguistique semblent se répondre, et ce qui tient chacun écarté, l'empêchant d'entrer ou d'opérer dans un inventaire construit des langues du monde, paraît offrir aussi — caprice ou cohérence de l'épistémologie? — une image en partie inversée. On va se borner à l'examen de quelques conceptions intéressant le statut des cultures qu'on appelait inférieures, synthétisées par les «glossements» du continent noir.

Quand Voltaire, dans les quatrième et septième Lettres d'Amabed (1769; lettres de la seconde série), aborde la question des Hottentots, il est déjà loin de la tolérance culturelle radicale qui voulait animer Micromégas. «Je ne méprise personne», affirmait le géant de Sirius, en projetant tout de suite sur le principe l'ombre d'une échelle de pouvoir et de valeurs: «et je vous offre ma protection». Dès les Eléments de philosophie de Newton, la variété que montre la création est considérée comme exaltant de manière égale l'infinie liberté divine, ainsi que l'a rappelé M. Duchet. Egalité qui n'existe que sous le regard de Dieu, dans une perspective de magnification déiste. «L'anthropologie voltairienne est partie intégrante d'une théologie. et demeure impuissante à séparer deux discours jusque-là confondus.» En soi, la diversité s'ordonne selon une stricte hiérarchie, qui distribue comme les contrastes d'un beau tableau. «Je vois partout des différences, mais aussi partout des proportions», ajoute Micromégas, qui n'en plaide pas moins pour qu'on restitue à chaque élément du tableau sa logique interne, reflet de la Providence. «Tout vous paraît irrégulier ici», dit le voyageur à son compagnon lorsqu'ils arrivent sur la terre, «parce que tout est tiré au cordeau dans Saturne et dans Jupiter». «Mais enfin, il y a quelque apparence que ceci n'est pas fait pour rien» (chap. IV). Celui qui envisage les êtres de haut ou de trop loin, répugnant à l'effort, où serait la grandeur de Rousseau, d'une identification profonde aux autres, celui-là croit que la terre est peuplée de baleines. Ou que seuls son village, sa nation, sa civilisation valent quelque chose: voir le chapitre du Souper dans Zadig, où l'on rivalise d'antiquité entre champions de la Grèce, des Celtes, de l'Egypte et de l'Inde. L'européocentrisme est enfin visé dans ce que Lévi-Strauss désigne comme sa forme séminale. Le petit monde fermé de saint Thomas ou de Bossuet se remplit d'une hypertrophie bouffonne du roi de la création. On lit à l'Oriental Amabed «une histoire universelle du monde entier» qu'il trouve «bien étrange»: «il n'est pas dit un mot de notre antique empire, rien des immenses contrées au delà du Gange, rien de la Chine, rien de la vaste Tartarie». A la fin de *Micromégas*, le thomiste que rencontrent les voyageurs «regarda de haut en bas les deux habitants célestes; il leur soutint que leurs personnes, leurs mondes, leurs soleils, leurs étoiles, tout était fait uniquement pour l'homme».

Objet d'une attaque concentrique ayant déjà emporté quelques remparts d'autosatisfaction, le moi voltairien va pourtant réagir. La force du sentiment personnel prendra le pas sur les premiers élans critiques et limitera le large système de sympathie qui se dessinait alors. De Zadig aux Deux consolés et à Candide, ce sentiment s'est alourdi. Contre l'écrasement infini de ce qui nous entoure, dans l'univers ou dans les sociétés, l'individu ne se défendra-t-il pas au moins par «ce sourire de supériorité qui échappe quelquefois aux plus sages»? Voyant les choses de Sirius, Zadid-Micromégas s'enivre de relativisme et il se figure «les hommes tels qu'ils sont en effet, des insectes se dévorant les uns les autres sur un petit atome de boue» (La femme battue). Mais la douleur amoureuse du Babylonien redresse aussitôt cet autre sens du réel qu'est le sens vital. «Lorsque ensuite, rendu à lui-même et rentrant dans son cœur, il pensait qu'Astarté était peut-être morte pour lui, l'univers disparaissait à ses yeux, et il ne voyait dans la nature entière qu'Astarté mourante et Zadig infortuné. » Le conte des Deux consolés (1756) décrit la même expérience; on voudrait oublier ses chagrins en se comparant aux plus malheureux de l'histoire; mais on «n'en pleure pas moins». Expérience que Candide transmet par la fragilité d'une existence résistant à la conjuration de toutes les épreuves. On peut traverser un monde de feu et de sang avec pour seule lumière la misérable image d'une Cunégonde. La rage intérieure d'une chimère défie, avec la seule puissance d'un moi aussi aveugle que le reste, un déchaînement planétaire.

Appauvrie par ce raidissement du sens individuel, la reconnaissance de l'autre ne concédera pas aux cultures africaines «l'honneur d'exister», comme on disait dans Micromégas, Amabed, parvenu au Cap, n'aura pas la générosité du bon géant conversant avec les «atomes» humains et découvrant que, pour le Dieu dispensateur d'«une intelligence à des substances qui paraissent si misérables, l'infiniment petit coûte aussi peu que l'infiniment grand». «Quel beau climat que ces côtes méridionales, mais quels vilains habitants! quelles brutes! (...). Nul art n'est connu chez tous ces peuples» (septième lettre). Décidé à couper profond, Voltaire leur dénie une aptitude sur laquelle on va s'accorder volontiers: cet instinct musical dont Raynal mesure la force au point de songer à le rentabiliser'. L'Histoire des Deux Indes envisage avec attention et ouverture d'esprit les chansons des esclaves américains (livre XI, 23)*. Le civilisateur constatera qu'un de ces airs «mélancoliques», réduits à «cinq ou six mesures», «presque toujours à deux temps», «répétition continuelle des mêmes tons, les occupe, les fait travailler, ou danser pendant des heures entières». On ajoute d'ailleurs que les mélopées en question n'entraînent pas nécessairement, «pour les Blancs, l'ennui de l'uniformité que devraient causer ces répétitions ». Raynal (ou Diderot, ou Pechmeja) accorde aux Noirs le rythme, «l'oreille juste» et même le chant poétique — rousseauisme oblige — ce qui donne l'occasion d'exalter une «puissance» discrètement associée à leurs activités quotidiennes, plus prosaïques... « Dans leurs travaux, le mouvement de leurs bras ou de leurs pieds est toujours en cadence. » « La musique chez eux anime le courage, éveille l'indolence. On voit sur tous les muscles de leurs corps toujours nus l'expression de cette extrême sensibilité pour l'harmonie. » « Un penchant si vif pourrait devenir un grand mobile entre des mains habiles » : des «amusements économisés » (belle et redoutable formule) leur rendraient la vie supportable.

Voltaire n'examine pas les choses d'un œil aussi intéressé. Il ferait plutôt la sourde oreille. «Le capitaine a quelques musiciens auprès de lui: il leur a ordonné de jouer de leurs instruments, et aussitôt ces pauvres nègres se sont mis à danser avec presque autant de justesse que nos éléphants. Est-il possible qu'aimant la musique ils n'aient pas su inventer le violon, pas même la musette! Tu me diras, grand Shastasid, que l'industrie des éléphants mêmes n'a pas pu parvenir à cet effort, et qu'il faut attendre. A cela je n'ai rien à répliquer.»

Il y avait pourtant à répliquer. Il n'est pas inutile de refaire, de temps en temps, le compte de quelques occultations ethnologiques voltairiennes. Ne serait-ce, pour la forme et pour commencer, qu'en matière d'instruments de musique... On savait depuis belle lurette, en 1769, que l'Afrique n'en était pas restée au tambour. Une description classique du continent comme celle donnée par Olfert Dapper (1^{ee} éd. holl. en 1668, version française en 1686), utilisée pour certaines notices de l'Encyclopédie, énumérait les cors d'ivoire dont se servent les habitants de Loango pour former «un accord qui n'est pas désagréable», les trompettes gravées de la côte de l'Or, les clochettes dont on sait carillonner, chez ces peuples «inventifs, prévoyants et fins», et on n'oubliait pas «une espèce de guitare composée d'un bois et de six roseaux»⁹.

L'attitude voltairienne n'est évidemment pas isolée. Considéré du point de vue de l'information et de la représentation ethnographiques, ce qu'on range sous l'étiquette des «Lumières» marque parfois un sérieux recul, de même que le XVIII siècle offre une régression globale dans le domaine du comparatisme linguistique, jusqu'à William Jones, L'Encyclopédie, qui écrit que les Caffres ont sur la tête quelque chose ressemblant «à la toison d'un mouton noir remplie de crotte», illustre bien, avec les Loangos, le réductionnisme courant ". Ces habitants des environs du Gabon se mettent «autour du corps un morceau de drap, ou de peau d'animal, qui leur pend comme un tablier» (art. Loango). Le morceau de drap s'avère être, chez Dapper, une longue robe «tissue de feuilles de palmiers dont on coupe les premiers rejetons qu'on laisse sécher», puis qu'on «ramollit et rend souples avec du vin de palme en les frottant entre les mains» — robe dont il existe «quatre sortes» ". La «peau d'animal», d'autre part, se présente bien différemment.

«Tous les mâles sont tenus, en vertu d'une certaine loi, de porter sur les parties honteuses une peau de chat, privé ou sauvage, de loutre, de marmot ou de civette. De ces peaux, il y en a de mouchetées qui sont fort belles; on les nomme *enkinie* et le roi seul en porte, ou ceux à qui il en donne permission. Ce prince et ses gentilshommes s'en mettent cinq ou six cousues ensemble. Sur le milieu de ces peaux règnent des plumes de perroquet noires et blanches arrangées en forme de rose, et les extrémités sont bordées de poils d'éléphant». S'il est question, dans l'*Encyclopédie*, d'un «bonnet d'herbe», on traduira, en retournant à l'auteur hollandais (curieux personnage d'ailleurs, doté d'une solide réputation d'athéisme): «bonnet fait à l'aiguille», «avec beaucoup d'art». L'usage féminin de se peindre le corps au moyen de bois rouge est coupé, dans la vulgate rationaliste, de sa signification rituelle (menstruations), etc.

Le langage n'est pas mieux traité. Même caricaturale, la désinvolture qu'affichent les *Lettres d'Amabed* est en partie celle du siècle et contraste à nouveau avec les acquis linguistiques de l'âge antérieur, laissés en friche. La manière dont Voltaire expédie le parler des Hottentots, cas limite, résume une appréciation plus générale des langues africaines. «Plus je réfléchis sur la couleur de ces peuples, sur le glossement dont ils se servent pour se faire entendre au lieu d'un langage articulé, sur leur figure, sur le tablier de leurs dames, plus je suis convaincu que cette race ne peut avoir la même origine que nous.»

Le jeu de mots sur glôssa et gloussement est typique d'une anthropologie qui, d'un côté, défend la spécificité humaine et universelle du langage, tout en favorisant l'idée d'une diversité radicale. « Partout on a trouvé des idiomes formés», soutient Voltaire dans l'Essai sur les mœurs, quand il s'agit d'opposer à Rousseau l'évidence d'un homme naturellement sociable et armé pour la vie collective ". «C'est encore un instinct des hommes de marquer leurs besoins par des articulations.» Si ces dernières sont apparues sous la forme de cris accompagnés de gestes, le premier langage, «imparfait et barbare », exprime la destination de l'espèce à se réaliser dans la communauté, en même temps qu'il manifeste la supériorité de ceux qui, «doués d'un talent singulier», l'ont perfectionné de manière décisive. Comme le donne à penser M. Duchet, l'essentiel de l'anthropologie voltairienne est dans cette inégalité de fait entièrement suspendue à la marche du temps, qui l'accomplit, comme il pourrait la réduire, à partir d'une identité posée en principe. « Nous datons notre philosophie », écrit Amabed au grand brame de Maduré, « de cent quinze mille six cent cinquante-deux ans: en vérité, sauf le respect que je te dois, je pense que nous nous trompons; il me semble qu'il faut bien plus de temps pour être arrivés au point où nous sommes. Mettons seulement vingt mille ans pour inventer un langage tolérable, autant pour écrire par le moyen d'un alphabet, autant pour la métallurgie, autant pour la charrue et la navette, autant pour la navigation...». Les Hottentots se présentent à nous, aujourd'hui, doués de «peu ou point d'intelligence». «Un temps viendra, sans doute, où les animaux sauront bien cultiver la terre, l'embellir par des maisons et des jardins, et connaître la route des astres. Il faut du temps pour tout.»

Les additions de 1761 à l'Essai sur les mœurs éclairent ce terme de glossement, ainsi que l'a noté F. Deloffre l'2. La caractérisation venait en l'occurrence de Pierre Kolb(e) et de sa Description du cap de Bonne-Espérance (1^{re} éd. allem. en 1719, version française abrégée en 1741), où l'on évoquait, à propos des langues à clics, le «bruit confus que font des coqs d'Inde en colère qui se battent » ou les «cris d'une pie ». Ajoutons que d'après Helvétius (De l'esprit, Discours I, ch. 1, note c), le navigateur William Dampier emploie des termes analogues, à la fin du siècle précédent, et décrit des peuples n'ayant «d'autres langue qu'un gloussement semblable à celui du coq d'Inde ». L'article Hottentots de l'Encyclopédie, qui sépare ceux-ci de la race noire proprement dite, à la suite de Buffon, reprendra exactement l'image, par la plume de Jaucourt.

En ce qu'ils diffèrent des autres Noirs, les Cafres apportent un chaînon linguistique manquant, entre l'homme et l'animal. Le glossement suggère l'inscription dans une genèse: ce que Voltaire va précisément condamner quand il attaque le roman des généalogies, au nom d'une «linguistique newtonienne » (A. Joly). L'article Langues des Questions sur l'Encyclopédie, peu de temps après les Lettres d'Amabed, se plaindra de la désinvolture avec laquelle on reconstruit les enfances du langage et des langues. On voudrait que les mots papa et maman soient naturels. On voudrait en tout cas que ce couple de sons essentiels constitue, même avec permutation, un des noyaux dont le Président de Brosses cherche l'universalité dans la phonostylistique. Mais la réalité résiste. Passe encore que les bébés des monts Krapac, pour désigner leur père, disent dada ou bibi. Toute unité est rompue avec les Chinois, qui disent fou, et les Indiens du Canada, où l'on s'égare iusqu'à prononcer tantôt aystan, tantôt notoui. Une information fragmentaire encourage la vaine spéculation. Des Mithridates plus complets, des glossaires avérés, des enquêtes sur le terrain s'imposent donc. Voltaire mentionne le japonais, le tartare, «le jargon du Kamtschatka et de la baie de Hudson». Il n'y a pas de raison pour qu'on néglige des langues qui sont tout autant domaines inconnus, comme «celles du Sénégal et du Thibet». Sans doute vaut-il mieux «cultiver un art utile à Paris, à Lyon et à Bordeaux, que d'étudier sérieusement l'histoire des Huns et des Ours», et des autres «animaux» barbares que sont «les Lapons, les Samovèdes, les habitants du Kamtschatka, les Cafres, les Hottentots» (art. Homme des mêmes Questions). Le «mondain» prend la pose. Mais le promeneur critique demande que des observateurs «daignent voyager dans ces pays pour nous instruire », pour qu'on cesse de disserter «sur la langue de pays où l'on n'a point été».

Le vœu n'engage pas trop. Le rêve se précise et se chiffre dans le second *Discours* de Rousseau, quand on imagine un philosophe muni de vingt mille écus, «un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac ou des hommes de cette trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant, comme ils savent faire, la Turquie, l'Egypte, la Barbarie, l'empire de Maroc, la Guinée, le pays des Cafres, l'intérieur de l'Afrique et ses côtes orientales, les Malabares», etc. (passage cité par Lévi-Strauss).

On pouvait en effet, au XVIII siècle, d'un point de vue linguistique, avoir l'impression que le continent noir était presque terre vierge. Turgot, qui s'intéresse beaucoup aux langues exotiques, n'a dans sa vaste bibliothèque, à côté de plusieurs ouvrages sur le «malabare», le chinois, le caraïbe ou le galibi, qu'un seul livre offrant un spécimen de parler africain: le Gentis Angollae fidei mysteriis du P. Antonio de Coucto (1642, langue kimbuundu du royaume de Congo; remaniement d'une œuvre du P. Pacconio, ce catéchisme fut imprimé à la Propagande de la Foi en 1661)¹³. Les franciscains de l'Angola rééditeront encore le vieux manuel en 1784. Entre-temps, l'étude des parlers africains a subi, au moins pendant les deux premières générations du XVIII siècle, une relative éclipse notamment due au contexte missionnaire. Celle-ci, sous l'angle de la longue durée, paraît se situer au creux d'une vague plus profonde, dans un retrait qui est notoire. Dès la fin de la Renaissance, «le contact intellectuel et culturel entre l'Afrique et l'Europe se distend» et pour que se renoue «le dialogue amorcé au XIV siècle, il faudra attendre les voyages du XIX » (J. Meyer) . Dans le domaine des langues bantoues, on atteint un sommet avec les Regulae quaedam pro difficillimi Congensium idiomatis faciliore captu ad grammaticae normam redactae de 1659, ouvrage qu'on attribue d'ordinaire au P. Brusciotto de Vetralla, bien que d'autres, comme le P. de Teruel, aient pu y mettre la main 5. De nombreux travaux avaient auparavant frayé la voie: les historiens de l'africanisme mentionnent ici Pigafetta, le jésuite Cardozo (1624 pour le kikoongo, 1629 pour le kimbuundu), de Coucto, le vocabulaire kikoongo de Roboredo et van Gheel (1645-51), etc. L'hiatus qui se produit ensuite est frappant. Jusqu'à la fin du XVII siècle, on compte des « arts de langue » pour la Cafrérie ou l'Angola (par exemple celui du P. Dias en 1697). Mais, ajoute l'historien de cette littérature, le P. van Bulck, «lorsqu'en 1766, des missionnaires français vinrent essayer de relever la mission du Loango-Kakongo, ils semblent se mettre à l'œuvre comme si rien encore n'avait été fait ». «C'est bien ce qui ressort de la lecture du chapitre sur la langue du royaume de Kakongo dans le récit de l'abbé Proyart (Paris, 1776)». Il précise qu'ils rassemblèrent rapidement d'importants matériaux linguistiques, lexique et grammaire. «Malheureusement, à leur départ, en 1776, les manuscrits n'avaient pas encore été publiés... et ils reposent encore dans les Archives de la Propagande et dans la Grenville Library du British Museum ». L'étude des langues d'Afrique du Sud est réamorcée avec Spaarmann (1776) et Marsden (1778):

nous ne sommes plus loin de la fondation du comparatisme bantou par Lichtenstein (1808).

La ligne d'évolution que fournissent les langues éburnéo-dahoméennes, de la côte des Esclaves à la côte d'Ivoire, n'est pas très différente: s'il y a là une banalité en partie dictée par la conjoncture générale, elle vaut encore d'être détaillée, quand on prend l'habitude de tout voir à travers la notion de progrès scientifique continu.

En partant de l'est, on rencontre d'abord la figure familière du P. Labat, évangélisateur «éclairé» qui nous informe sur la langue fon du Dahomey (Voyage du chevalier Des Marchais, 1730). Le texte qui sert à illustrer l'idiome des «Nègres de Juda» est caractéristique. Plus de traduction du Notre-Père ou d'articles de la foi, mais des phrases relatives au négoce et à la santé, des noms de parties du corps, d'aliments et d'animaux. Si l'on suit la côte vers l'ouest, on trouve le mina puis l'éwé, qui se partagent notamment le Togo, à l'extrême sud. Selon Paul Hair (celui qui connaît le mieux, aujourd'hui, l'historiographie ancienne des parlers d'Afrique occidentale), ce doit être la seconde de ces langues, plutôt que le mina, qu'enregistre un opuscule imprimé en 1658 — un des rares ouvrages antérieurs à 1800 qui soit essentiellement consacré à un parler de la côte de Guinée: la Doctrina christina y explicacion de sus misterios en nuestro idioma español y en lengua arda h. Les capucins castillans qu'avait envoyés Philippe IV ont déformé, bien sûr, ce qu'ils entendaient, quand ils ne l'ont pas défiguré. Labouret et Rivet ne manquaient pas pour autant de souligner l'intérêt de ce type de document, surtout lorsqu'il touche à des problèmes d'anthropologie linguistique: par exemple dans la discussion concernant le mot Lisa, utilisé pour désigner le Christ.

Les parlers du Ghana manifestent à nouveau, de façon exemplaire, la continuité massive qui traverse le XVII siècle, soutenue par l'activité commerciale et missionnaire, et qui s'étiole à l'âge suivant. Dès 1480, Eustache de La Fosse avait composé un vocabulaire de la langue d'Elmina plusieurs fois commenté par la critique moderne. On y a reconnu un spécimen des parlers akan ou twi, langue des prestigieux Ashanti dont l'empire rayonne au XVIIIsiècle¹⁷. Les informations relatives à l'akan se multiplient avec De Marees en 1602 (Beschryvinge van Gout Koninckrijck van Gunea), le Thesaurus polyglottus de Megiser l'année suivante, ouvrage qu'on a pris l'habitude de présenter comme dominé ou stérilisé par la thèse de l'hébreu langue-mère, Müller en 1673 (Die africanische Landschaft Fetu) 18. Si la relation de Barbot, un autre classique, paraît en 1732, on sait que les matériaux de son livre remontent aux environs de 1680 et que la révocation de l'Edit de Nantes privera la France d'une première édition en langue originale, puisque l'ouvrage sort en version anglaise." Les mots akan qu'il contient n'iront pas stimuler la furieuse imagination comparative d'un Le Brigant ou d'un Court de Gébelin. C'est toujours ça d'évité.".

On n'attendra pas que la grammaire philosophique, dans l'ensemble, fasse avancer la véritable connaissance des parlers sauvages. Le néo-cratylisme de ceux qu'on vient de citer ne trouve son compte qu'à bon marché. Notons donc pour le principe que le progrès du savoir linguistique, même s'il s'agit seulement d'inventaire, est alors maintenu à flots en dehors de ces eaux de plaisance, pour ce qui est des langues de Guinée. Le Danois Protten donne en 1764 une courte grammaire, avec catéchisme luthérien, du fanti et du gan, langues du Ghana (respectivement: vers l'ouest et dans la région d'Acra). En 1777, Oldendorp fournit des spécimens de 24 parlers d'Afrique occidentale dans sa Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den Caraibischen Inseln, que l'on a pu considérer comme l'ancêtre de la Polyglotta Africana de Koelle²¹.

On conviendra pourtant que la France, dans le dernier quart du siècle, révise sérieusement sa géographie mentale. Comme l'a montré C. Biondi, le Ziméo de Saint-Lambert (1769), l'An 2240 de Mercier (1770) ou les Lettres africaines de Butini (1771) travaillent, après Montesquieu, à imposer par la critique de la traite une nouvelle image du Noir. Ce sera surtout l'Histoire des Deux Indes qui va peser, même si «on y trouve encore des jugements vieillis et désobligeants». Dans les limites énoncées plus haut, on peut en effet considérer que, vue d'une certaine hauteur, «l'idée-guide de l'ouvrage, qui se précise au cours des différentes éditions, est la volonté de fonder la connaissance des pays et des peuples extra-européens et leurs rapports avec l'Europe sur un principe d'égale dignité et de respect réciproque ». Remettant les attitudes en contexte, G. Leclerc parle dans le même sens de «l'anticolonialisme des Lumières »22. «La compatibilité des 'idées économiques' entre nations ne rend nullement nécessaire l'établissement de la domination et encore moins le remplacement des institutions indigènes par des institutions européennes qui ne sont pas toutes éclairées ». Et Leclerc de rappeler les exhortations de Raynal-Diderot: «Fuyez, malheureux Hottentots, les bêtes féroces sont moins redoutables que les monstres sous l'empire desquels vous allez tomber...». Il reste que l'« empire ethnocidaire » est déjà là. déjà sensible dans la manière dont on prépare, conceptuellement, le crédo du redressement par la civilisation du travail, de Voltaire à Robertson.

Dans son Voyage de Guinée, l'Allemand Isert (qui informe aussi sur le gan d'Accra) confirme le rôle de l'Histoire des Deux Indes en invoquant le philosophisme pour justifier l'enquête ethnographique (1788-90); éd. fr. en 1793). «Quelqu'un de mes lecteurs dira peut-être d'un ton ironique: que prétend donc cet écrivain en nous racontant les usages et les sottises de nations sauvages et barbares? Je lui répondrai avec Raynal que tout historien devrait se faire une loi sacrée de nous conserver les mœurs et les coutumes des peuples sauvages. Encore un siècle, et cette nation n'existera plus, ou elle aura éprouvé un changement total. Qu'ont été les Péruviens, les Mexicains, ou d'autres nations de cette célèbre partie du monde? Et que sont-ils

aujourd'hui? Pour connaître l'histoire des peuples sauvages, il est plus nécessaire de conserver leurs usages, puisqu'ils ne peuvent les préserver eux-mêmes de l'oubli, n'ayant pas la faculté d'écrire. Je m'estimerai heureux si j'ai bien développé quelques-uns des traits qui caractérisent les Nègres, nation de l'Afrique qui mérite notre attention» (préface de l'édition française).

Si la fin des Lumières montre une reconquête rationnelle des langues africaines, on se demandera pour terminer jusqu'à quel point l'ethnolinguistique du temps ne participe pas, d'un côté, à un mouvement général de l'anthropologie, et par ailleurs au modèle d'élaboration d'une linguistique historique, positiviste, où on note une avancée très marquée jusqu'au dernier quart du XVII siècle, suivie de ce qu'il faut bien appeler un détour. Il est clair en effet que les théories et outils comparatifs dégagés par la Renaissance — dans une prolifération désordonnée qui leur sera fatale — demeurèrent inexploités ou furent rejetés dans l'ombre pendant une bonne partie de l'époque rationaliste. Celle-ci, dira-t-on, avait d'autres ambitions. On constatera simplement que la volonté de dépasser l'entassement philologique aurait pu être beaucoup plus féconde. L'Académie des Inscriptions était en droit de réclamer plus de «philosophie» des collectes laborieuses de La Curne de Sainte-Palaye. Mais quand Turgot, Diderot et d'autres formulent ou ébauchent des principes orientés vers une sémantique générale, une phonétique historique française, une conception de l'évolution syntaxique mettant l'accent sur les «rapports» (au lieu d'être dominée par l'«ordre naturel»), on n'aperçoit pas qu'on se soit fort engagé dans ces voies. Le travail généalogique des Bullet, Beauzée ou La Ravalière, sans parler de Gébelin, piètre paradigme, font souvent regretter celui de l'époque précédente. Fantaisie pour fantaisie, on préfèrera le «Scythisme» provocateur qui se développe de Becanus à Boxhorn, avec ses promesses d'indo-européen.

En termes de linguistique appliquée aux nations extra-européennes, on n'écrirait pas qu'«au XVIII siècle, le voyage devient moins littéraire et plus scientifique; le voyageur commence à observer et à chercher le pourquoi des choses» (M. Gilli). L'«immense projet anthropologique des Lumières »²³ serait-il sans commune mesure avec les aventures de la description²⁴? Vico, Rousseau, De Pauw, Hamann imposent un type de «regard éloigné» ou construisent des grilles de compréhension qui en appellent indiscutablement à notre modernité, semblant disqualifier d'avance la «spécialisation scientiste». Encore une fois, le terreau de ces essais n'est pas exactement ce qu'on entend d'ordinaire par philosophisme, en tant que mouvement critique et libéral, héritier de Descartes et de Locke.

G. Leclerc a marqué (sur une base documentaire qui demanderait à être élargie, il est vrai) quelques limites d'une anthropologie éclairée: interprétation des curiosités culturelles par la «fourberie des prêtres», c'est-à-dire psychologisme et «artificialisme», privilège de la déduction intuitive dont

l'expérience sur le terrain ne constituerait que le doublet, évaluation des différences, qui n'en sont pas vraiment, par rapport à un bon sens universel plus ou moins perverti, «comme possibilité immédiate de la Raison abandonnée aux passions » 26. C'est au fond contre cette forme primaire d'appropriation que s'élève le «souci expérimentaliste, voire positiviste qui caractérise l'approche voltairienne de l'anthropologie» (C. Porset). Le côté anarchisant de ses vues sur l'humanité a au moins le mérite d'encourager une meilleure connaissance d'autrui par cette tolérance qui prétend laisser les choses soi-disant négligeables être ce qu'elles sont; il arrive aussi que l'indifférence protège les droits de chacun. Son «fixisme représente alors un principe d'ordre, indispensable pour que l'on pût concevoir le transformisme, et le polygénisme qui en découle est principe d'intelligibilité ». Le Traité de métaphysique voulait qu'on étudie l'homme en se mettant «d'abord hors de sa sphère et hors d'intérêt», en se défaisant «surtout des préjugés de philosophie ». Se regarder comme étranger, tenir la raison distincte de ses prétentions, de ses débordements: quand le premier Voltaire refuse le contentement de l'identification à soi, c'est un peu au meilleur Rousseau qu'il ressemble.

NOTES

- ¹ J. COPANS, «Lévi-Strauss face à Rousseau», dans *Le sauvage à la mode*, éd. J.-L. Amselle (Paris: Le Sycomore, 1979), pp. 29-94.
- ² E. MÜLLER-BOCHAT, «Afrika und Herders 'Stimmen der Völker' aus komparatischer Sicht», dans *Négritude et germanité* (Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1983), pp. 83-94.
- ' Romans et contes, éd. F. Deloffre et J. Van den Heuvel (Pléiade, 1979), p. 478.
- 4 Ibid., p. 804.
- ⁵ M. DÜCHET, Anthropologie et histoire au siècle des Lumières (1971); C. PORSET, «L'anthropologie linguistique de Voltaire», comm. prés. à l'Intern. Conf. on the history of the language sc., Lille, 1981.
- * V. l'art. Samskret de l'Encyclopédie méthodique (Grammaire et littérature, III, 1786). Ces préliminaires à la « découverte » du sanskrit sont encore rarement cités; cfr M. MAYRHOFER, Sanskrit und die Sprachen Alteuropas: Zwei Jahrhunderte des Widerspiels von Entdeckungen und Irrtümern (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).
- ⁷ V. égal., par ex., la relation de Forster: M. GILLI, «L'anthropologie au service de l'humanisme», dans *Négritude et germanité*, p. 98.
- * Ed. de 1781; d'après le choix proposé par Y. Benot dans la coll. «La découverte» (Paris: Maspéro, 1981), pp. 179 sv.

- Amsterdam, Waesberge, Boom & van Someren, 1686, pp. 294-95, 302 et 331. Cf. G. THIL-MANS, «Le Sénégal dans l'œuvre d'O. Dapper ». Bull. de l'1.F.A.N., 33, B/3, 1971, pp. 508-63, qui note que la trad. française «s'écarte plus que l'anglaise du texte original»; P.E.H. HAIR, «Barbot, Dapper, Davity: A critique of sources on Sierra Leone and Cape Mount», History in Africa, I, 1974, pp. 25-54.
- " Cf. C. BIONDI, Mon frère, tu es mon esclave! Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese (Pisa: Libreria Goliardica, 1973); «L'image du noir dans la littérature française du XVIII siècle», Studies on Voltaire, 192, 1980, pp. 1175-81.
- " Cf. Duchet, pp. 245-46 et 251-52.
- ¹² Ed. Pléiade, p. 1135.
- ¹¹ T. TSUDA, Catalogue de la bibliothèque de Turgot (Tokyo: Univ. Hitotsubashi, 1974), pp. 669-71. Turgot se documente principalement sur les parlers du Nouveau Monde (poconchi. caraïbe, mexicain, etc.); la langue de l'«île de Cythère» avait aussi des attraits — avant Bougainville? V. ses papiers de jeunesse aux Archives de Lantheuil, caisson 27. Pour le «tamoul ou malabare», il a les ouvrages de Ziegenbalg (1716), Beschi (1738), Peanius (1772). Dans le cas du caraïbe et du galibi, c'est le xvii siècle qui apporte l'essentiel de l'information: Breton (1665-67), d'une part; de l'autre, Boyer du Petit-Puy (1654), Pelleprat (1655), Biet (1664), que relaie La Salle de l'Etang en 1763. Sur l'historiographie du bantou, cf. G. van BULCK, Les recherches linguistiques au Congo belge, Mém. de l'Inst. roy. colonial belge (Bruxelles: van Campenhout, 1948), pp. 12-17.
- " Les Européens et les autres, de Cortés à Washington (Paris: Colin, 1975), pp. 310-11.
- 16 Cf. C.-M. DOKE, «Early Bantu Literature: The age of Brusciotto», Bantu Studies, 9, 1935, pp. 87-113.
- 1º H. LABOURET et P. RIVET, Le royaume d'Arda et son évangélisation au xvii siècle (Mém. de l'Inst. d'ethnologie de l'Univ. de Paris, 1929), qui reproduit le texte; P. HAIR, «Ethnolinguistic continuity on the Guinea Coast », Journal of African history, 8/2, 1967, pp. 247-68; «An ethnolinguistic inventory of the lower Guinea Coast before 1700: Part II.», African language review, 8, 1969, pp. 224-56; "The contribution of early linguistic material to the history of West Africa », dans Language and history in Africa, ed. D. Dalby (New York: Africana Publ. Corp., 1970), pp. 50-63. Tous les travaux anciens touchant de près ou de loin à cette famille de langues ne sont pas encore bien connus. Des manuscrits restent à analyser: ainsi, la grammaire ouolof composée par Adanson vers 1750, dont l'autographe était présenté à l'exposition «Voyages et découvertes» du Muséum d'Histoire naturelle, en 1981.
- P. HAIR, «A note on de La Fosse's 'Mina' vocabulary of 1479-80», Journal of West African languages, 3, 1966, pp. 55-57; avec D. DALBY, «A further note on the Mina vocabulary of 1479-80», ibid., 5, 1968, pp. 129-32.
- * Comme l'indique Hair, le lexique de Müller ne renvoie pas, malgré le titre, au fétou d'aujourd'hui, contrairement à ce qui est dit dans Les langues du monde (dir. Meillet et Cohen, 1952, II, p. 820).
- ¹⁴ Outre l'art. de Hair cité à la note 9, d'autres études récentes (par Hair, à nouveau, G. Debien, M. Delafosse et G. Thilmans) seraient à mentionner: on trouvera leurs références dans R. LAW, «J. Barbot as a source for the Slave Coat of West Africa», History in Africa, 9, 1982, pp. 155-73.
- ³¹ Cf. S. AUROUX et A. BOES, «Court de Gébelin et le comparatisme», Histoire, épistémologie, langage, 3, 1981, pp. 21-67.
- ²¹ P. HAIR, "The languages of Western Africa c. 1770: A note and a query", Bull. of the Soc. for African Church history, 1, 1963, pp. 17-20.
- " «Les Lumières, préanthropologie et précolonialisme », dans Anthropologie et colonialisme : Essai sur l'histoire de l'africanisme (Paris: Fayard, 1972), pp. 217-42.
- * B. RUPP-EISENREICH, Introd. au vol. collectif Histoire de l'anthropologie: XVI-XIX siècles (Paris: Klincksieck, 1984), p. 16.
- 24 Sur cette question, cf. R.-H. ROBINS, «Theory-orientation versus data-orientation: A recurrent theme in linguistics», Historiographia linguistica, 1, 1974, pp. 11-26.

³⁸ P.-P. GOSSIAUX, «Séquences de l'histoire dans l'anthropologie des Lumières: Problèmes et mythes», dans *Histoire de l'anthropologie*, pp. 67-85; D. DROIXHE, «Le cercle et le gland: Linguistique et anthropologie chez Hamann», *Studies on Voltaire*, 192, 1980, pp. 1246-56.

³⁸ D'où projection de thèmes préoccupant l'observateur: Leclerc pense que la «dérision du chef colonisé, opposé à l'authenticité de la vraie société hottentote», serait «plus profondément celle du chef en général, du pouvoir politique et religieux» (p. 226). Sur la place qu'occupe, chez un Démeunier (*L'Esprit des usages et coutumes des différents peuples*, 1776), cette question du chef, cf. E.-H. LEMAY, «Le monde extra-européen dans la formation de deux révolutionnaires», dans *Histoire de l'anthropologie*, pp. 120-21.

3. VOYAGES ET RENCONTRES

Voyageurs européens aux Mascareignes et en Afrique du Sud

par Ahmad GUNNY Université de Liverpool

Les Mascareignes se composent de l'île Maurice (anciennement Ile de France), de la Réunion (anciennement Bourbon ou Mascarin) et de l'île Rodrigues dans la partie sud de l'Océan Indien. Elles prennent leur nom de Don Pedro Mascarenhas, le navigateur portugais qui visita l'île Maurice entre 1500 et 1530. Leur faune et leur flore ainsi que leur importance stratégique devaient attirer l'attention des Européens par la suite, mais surtout au XVIII^e siècle, époque où l'anthropologie balbutiante fait son apparition. Toutefois, ce n'est pas vers ce groupe d'îles que se dirigeraient normalement les voyageurs européens à la découverte de l'autre. Il n'y a aucune preuve que les Mascareignes aient abrité des populations indigènes avant l'arrivée des Européens. La confusion existe certes quant aux origines des premiers habitants de Bourbon chez un voyageur comme Pierre Sonnera'. Celui-ci admire les Bourbonnais qui menaient une vie simple, intimement mêlée à l'état de nature: placés sous un climat serein exempt de maladies, ils s'adonnaient à la culture du café, du blé et de l'indigo. Les Européens, ajoute Sonnerat, n'avaient pas encore étendu la sphère de leurs plaisirs ni les limites de leurs désirs dans cette partie du monde qu'ils occupèrent bientôt avec leurs esclaves. Séduit par cette vie quasi rousseauiste, Sonnerat donne l'impression que les premiers habitants de Bourbon étaient des indigènes. Il n'en est rien.

Plus plausible paraît l'explication d'un certain Durot² qui visita Bourbon au début du siècle. Prenant note du teint varié des habitants, dont les femmes étaient «noires, mulatresses, ensuite creolles», il fait ressortir qu'ils tiraient leurs origines des Français qu'on avait envoyés pour peupler l'île.

Pour Durot le mot «Creolles» n'impliquait rien de mal formé ou d'anormal, car hommes et femmes avaient l'air gracieux, le teint légèrement brun, mais les hommes marchaient pieds nus à cause de la chaleur. D'après Jean de La Roque', au contraire, c'étaient les femmes, au teint clair comme des Françaises et habillées comme elles, que l'on voyait pieds nus. D'autre part, il est probable que certains des habitants de la Réunion descendaient des corsaires qui infestaient les côtes de l'Afrique et qui s'établirent d'abord à Fort Dauphin au sud de Madagascar avant que les Français ne l'eussent colonisé⁴. Quant à l'île Maurice, il est certain que c'était une île déserte avant l'arrivée des colons portugais, hollandais et français. L'île Rodrigues n'était pas habitée aux XVIII^e siècle.

Bien que les Mascareignes n'eussent pas de populations indigènes, le voyageur européen avait l'occasion de rencontrer des hommes qui n'étaient pas de la race blanche et que l'on y avait introduits dans la première partie du siècle. Parmi ceux-ci se trouvaient quelques Indiens. A l'île Maurice, par exemple, Mahé de Labourdonnais, gouverneur des Iles de France et de Bourbon (1735-1746), se servit des Indiens de Pondichéry's. Lorsqu'ils arrivèrent en 1736, les Indiens refusèrent de travailler dans les champs, mais s'installèrent à Port Louis et travaillèrent comme artisans. En 1740 vinrent d'autres Indiens de Pondichéry: on les employait comme coursiers. Quelques-uns étaient des matelots que Labourdonnais transporta à Port Louis et qu'il fit travailler dans le port. Il y avait aussi des forçats du Bengale dont on fit des domestiques en raison de leur docilité. Ces Indiens devinrent chrétiens et s'établirent à Maurice. Ce sont eux ou leurs descendants que décrit Bernardin de Saint Pierre dans son Voyage à l'Isle de France (1773).

Ce qui paraît étonnant, c'est que Bernardin ait cru bon de mettre dans la même catégorie Indiens et Nègres sous la rubrique «Des Noirs». La couleur de la peau des gens qu'il observait a dû être un critère déterminant dans cette classification. Il trouve ces Indiens très doux, mais d'un teint plus foncé que les Malgaches qui, d'après lui, sont de vrais Nègres, bien que leurs traits soient aussi réguliers que ceux des Européens et qu'ils n'aient pas les cheveux bouclés. Bernardin constate qu'ils sont employés comme «pions» — espèce de domestique qui fait le travail des coursiers européens sauf qu'il fait ses commissions «fort gravement». D'évidence, il aime les Indiens du Malabar, car il souhaite que ceux qui pouvaient cultiver les champs fussent plus nombreux dans l'île. Le vœu de Bernardin fut exaucé dans les années 1830 lorsque des laboureurs indiens vinrent d'autres parties de l'Inde, mais particulièrement du Bihar, pour travailler dans les plantations sucrières de Maurice, après que les esclaves noirs eurent refusé de travailler pour leurs anciens maîtres.

Bien entendu, la majorité des peuples que l'on rencontra au sud de l'Océan Indien au XVIII^s siècle étaient non pas des Indiens, mais des Noirs

et des métis de Madagascar, des Mascareignes, et des côtes de l'Afrique du Sud. Pour ce qui est des Mascareignes, on pourrait même maintenir que rendre compte des impressions des voyageurs européens se ramène, dans une certaine mesure, à rendre compte de l'esclavage dans cette région. Commençons par La Roque, qui fut impressionné par la facilité avec laquelle les jeunes esclaves marchaient pieds nus sur des distances considérables le long des sentiers et des montagnes de Bourbon (p. 191). On apprend de lui que les esclaves faisaient tout le travail à la fois à la campagne et que les habitants (les colons) travaillaient rarement (p. 195). La Roque savait qu'ils venaient de Madagascar, qu'ils avaient essayé de s'enfuir de Bourbon dans de petits bateaux et que quelques-uns y étaient parvenus tandis que d'autres avaient péri. Cela avait encouragé la Compagnie des Indes à interdire l'achat des esclaves de Madagascar. La Roque n'éprouve aucune sympathie pour les esclaves, car il les trouve des plus méchants au monde. Il vit quatre d'entre eux en chaînes, accusés d'avoir ourdi un complot contre le gouverneur, les officiels et les principaux habitants.

L'impression qu'eurent les voyageurs des activités économiques des esclaves fut qu'elles étaient plus variées à l'Île de France. A Pamplemousses, Villebague et la Nouvelle Découverte, Labourdonnais fit extraire des minerais de fer par des esclaves. Plus tard dans le siècle, dans son *Voyage autour du monde* (1771), Bougainville exprime son admiration pour les forges établies à Maurice: un grand nombre de Nègres (quelque neuf cents) y étaient employés. Les Nègres avait fourni un bataillon de deux cents hommes et ils suscitèrent l'enthousiasme de Bougainville grâce à l'esprit de corps et le sens de l'honneur qui prévalurent parmi eux (p. 378). Il paraît que les esclaves étaient très chatouilleux sur le choix de leurs camarades et qu'ils refusaient d'admettre dans leurs rangs ceux qui avaient commis la moindre friponnerie.

En général, cependant, les voyageurs font une litanie pathétique à propos des esclaves à l'Île Maurice. Tout comme les esclaves hollandais avaient échappé à leurs maîtres, les esclaves qu'introduisirent les Français firent de même. Ainsi, l'abbé de la Caille⁷ s'émeut devant le spectacle des esclaves qu'on brûlait et dont on coupait le tendon quand ils étaient reconnus coupables de trahison. Il s'indigne, car on poursuivait les fugitifs comme des animaux, on installait des pièges pour les capturer vivants et l'on tirait sur ceux qu'on ne pouvait atteindre. On n'épargnait pas les hommes et les femmes qui s'étaient jointes à eux dans leur retraite. On retenait celles-ci contre leur gré; La Caille sauva l'une d'entre elles, paraît-il. Et l'abbé de conclure, sur une note ironique, que la pratique de chasser les Nègres fugitifs comme des animaux sauvages n'avait rien qui pût choquer les sentiments des Européens (p. 222-225)!

Afin de mieux faire sentir les mauvais traitements subis par les Nègres à l'île Maurice, dans la section «Des Noirs» du Voyage à l'Isle de France,

Bernardin de Saint Pierre trace un portrait idéalisé du «Nègre» (qu'achètera *l'habitant* mauricien pour à peine cinquante écus) vivant chez lui à Madagascar. Il n'a pas le nez aussi plat et le teint aussi noir que l'esclave de Guinée. D'après Bernardin, les Noirs sont doués, intelligents, sensibles à l'honneur et à la gratitude: ils sont plus affectés par le déshonneur familial que par l'insulte personnelle. Ils se distinguent dans les arts et métiers, ils ont des sagaies bien travaillées, quoiqu'ils emploient seulement des enclumes de pierre et des marteaux. Leurs pagnes, tissés par leurs femmes, sont très fins et bien teints: ils les portent avec grâce. Ils sont très hospitaliers, partageant leur nourriture avec n'importe quel voyageur noir qui frappe à leur porte (pp. 190-191).

Le contraste dans la situation de ces mêmes Noirs n'est que plus frappant quand ils débarquent à l'Île de France, car ils ne portent qu'un bout de toile autour de leur corps. Les hommes sont séparés des femmes auxquelles s'accrochent leurs enfants, terrifiés. Frères, sœurs, amis et amants sont séparés. L'imagination déréglée de Bernardin aidant, les Noirs frémissent à l'idée que les Blancs les mangeront, faisant du vin rouge avec leur sang et de la poudre de canon avec leurs os! (p. 192). Une journée typique dans la vie des esclaves commence à l'aube quand on les appelle au travail avec trois coups de fouet. Ils vont tous aux plantations avec leurs pioches, labourant presque nus sous un soleil de feu. Pour nourriture ils mangent du maïs écrasé cuit dans de l'eau ou des racines de manioc. Pour la moindre négligence, ils ont les mains et les pieds liés à une échelle et ils reçoivent entre cinquante et deux cents coups de fouet sur leurs épaules nues. Chaque coup enlève un morceau de peau et le malheureux taché de sang est délié: on lui donne un collier de fer à porter autour du cou et on le ramène au travail. Certains d'entre eux mettent plus d'un mois avant de pouvoir s'asseoir.

Il est évident qu'à l'Île de France, on ne fait pas grand cas du Code Noir* qui est censé alléger les souffrances des Nègres. Bernardin prétend même avoir vu une fois un vieil esclave qui n'était que peau et os déchirer la chair d'un cheval mort pour la manger: c'était comme si un squelette mangeait un autre squelette! Lorsque des gens venant d'Europe paraissent consternés, les habitants leur répondent qu'ils ne connaissent pas les Noirs, lesquels sont gourmands, paresseux et dont les femmes préféreraient avorter plutôt que de donner naissance à des enfants! Selon Bernardin, les Nègres sont nés gais, mais après quelque temps passé en esclavage, ils deviennent mélancoliques. Quand ils ne peuvent plus supporter leur sort, quelques-uns se pendent, d'autres s'empoisonnent, d'autres encore, comme ceux de Bourbon, tentent de retourner à Madagascar dans leurs bateaux frêles et se font souvent prendre. Dans un post-scriptum à cette Section, l'auteur, tout à fait à la manière de Voltaire dans Candide, se demande si le café et le sucre sont essentiels au bonheur de l'Europe et il rappelle aux Européennes, pleurant aux tragédies, qu'elles oublient que ce qui contribue à leurs plaisirs — le coton, le chocolat et le rouge à lèvres — est rempli des larmes et teint de sang des hommes. L'attaque de Bernardin ne saurait être plus violente.

Dans ses Voyages, restés inédits comme ceux de Durot, Maximilien Wiklinksy paraît d'abord se séparer de Bernardin en privilégiant le travail des esclaves. Il fait ressortir que le gouverneur général de l'Île de France a un nombre suffisant de Noirs appartenant au roi de France pour ses besoins personnels (p. 78). Au Réduit, résidence officielle du gouverneur, au moins soixante esclaves, paraît-il, s'occupent de sa table. Mais l'accent est mis de nouveau sur leur mauvais traitement. Wiklinsky évoque la région montagneuse du Morne Brabant (au sud de l'île) où se réfugient les esclaves qui échappent à leur maître. Ceux-ci cultivent des plantes vivrières, élèvent des cabanes et se choisissent des chefs. On leur donne la chasse, mais l'endroit est si escarpé qu'il est difficile de les déloger. C'est pourquoi, ajoute Wiklinsky, le gouvernement mit sur pied une compagnie d'esclaves «libres» pour les capturer. Trois catégories d'esclaves retiennent l'attention de Wiklinsky: ceux du Bengale, ceux du Mozambique et ceux de Madagascar (p. 117). Notre voyageur se trompe dans le premier cas, puisque ces hommes plus «spirituels» originaires du Bengale, employés comme domestiques et artisans, étaient plutôt des Indiens. Selon Wiklinsky, les esclaves les plus mal traités étaient ceux qui appartenaient aux aventuriers venus aux colonies pour faire leur fortune. Témoin des exécutions sanguinaires, il constate qu'il n'est pas rare, en revanche, de rencontrer des Noirs qui empoisonnent leur maître ou qui commettent toutes espèces de crimes quand ils sont au désespoir (pp. 118-119). A le lire, on a l'impression que les propriétaires d'esclaves de Bourbon montraient plus d'humanité que ceux de l'Île de France (p. 105).

Par ailleurs, on doit reconnaître que l'esclavage ne constituait pas pour les Européens le seul élément d'intérêt de cette partie du monde. Du point de vue militaire, les puissances européennes ne pouvaient juger de l'importance des Mascareignes sans en même temps tenir compte de celle du Cap de Bonne Espérance. Anglais et Français reconnurent la valeur stratégique du Cap et après quelque hésitation au début, les Anglais finirent par donner plus d'importance au Cap qu'à l'Île de France". Si des territoires voisins de l'Océan Indien étaient liés de façon indissoluble dans l'esprit des autorités militaires, ils étaient également liés dans celui des voyageurs. Mais ceux-ci les envisageaient plutôt sous l'angle anthropologique. Il était manifeste que ceux qui voulaient entrevoir des tribus indigènes devaient s'aventurer au delà des Mascareignes. Après tout, la plupart de ces pays lointains étaient unis d'une façon ou d'une autre par une histoire et une géographie plus ou moins identiques. Effectivement, les voyageurs incluaient souvent le Sud de l'Afrique et tout particulièrement le Cap de Bonne Espérance et Madagascar dans leurs périples. Circonstance des plus heureuses, car cela les mettait en

contact direct avec quelques-unes des populations qui paraissaient indigènes aux plus étendues de ces contrées.

L'Anglais Thomas Herbert fut l'un des premiers voyageurs à faire un séjour au Cap, à Madagascar et à Maurice en 1626. Il en publia un compte rendu en 1634¹². Ce sont l'apparence physique et les coutumes des Hottentots du Cap qui frappent le plus Herbert: les têtes longues, les cheveux crépus, noirs et bouclés, qui avaient l'apparence de la laine. Hommes et femmes se mutilaient affreusement la peau de diverses façons; ils s'ornaient le front, le nez, les joues, les mains, le ventre, les cuisses et les jambes (p. 115). Herbert semble apprécier la politesse de ces peuples bien élevés qui se saluaient le matin quand ils descendaient des montagnes, ornés de boyaux crus de chats ou de lions, lesquels servaient non seulement de chaînes et de colliers, mais aussi de petit déjeuner¹³! D'après le voyageur, ils émettaient des sons comme des singes et leur prononciation ressemblait à celle des Irlandais¹⁴! Ils mangeaient n'importe quel animal mort et même de la chair humaine: si celle-ci leur faisait défaut, ils enlevaient des chrétiens de leur tombeau! Bien que ces sauvages fussent perfides, Herbert s'imagine qu'ils avaient plus d'estime pour les Anglais que pour les Portugais ou les Flamands. Il note la pratique de la circoncision parmi les femmes et constate que les hommes, de peur d'engendrer trop d'enfants, se faisaient enlever un testicule plutôt que de se faire circoncire.

L'enlèvement d'un testicule et les raisons de cette pratique chez les Hottentots semblent passionner nombre de voyageurs. Ainsi, François Leguat¹⁵ explique pourquoi les femmes déchirent le testicule droit de leurs nouveauxnés mâles et le mangent. Apparemment, cet acte rend les enfants plus agiles et leur permet de mieux chasser. Après avoir mutilé le corps de leurs pauvres enfants, ces mères horribles leur font boire de l'eau salée et mettent du tabac dans leur bouche, avec l'espoir que ces deux usages joints à la castration rendront leurs enfants si forts et agiles qu'ils pourront attraper les cerfs¹⁶! Tout autre est l'explication de Charpentier de Cossigny¹⁷ qui écrit à la fin du siècle. Il prétend qu'une femme qui a mis au monde trois au quatre mâles et qui voudrait avoir une fille décide, avec son mari, d'écraser le testicule du premier fils dont elle accouchera. Le jour de la naissance, on écrase le testicule gauche — mais jamais le testicule droit — entre deux pierres lisses: les Hottentots, paraît-il, croient que seul le testicule gauche est nécessaire à la procréation.

Comme Herbert, Leguat s'intéresse aux traits physiques et aux mœurs des Hottentots. Mais à la différence de l'Anglais, il éprouve peu de sympathie pour eux: il les trouve si laids qu'il se demande si on peut appeler hommes de tels animaux. De taille moyenne ¹⁸, ces «espèces d'hommes» ont le nez plat, les yeux ronds, la bouche et les oreilles larges, le front étroit et la barbe petite. Ils ne sont pas nés bronzés ¹⁹, mais ils se barbouillent soigneusement de suif et de graisse afin d'être aussi noirs que possible. Ils étendent leur dos au soleil, pensant qu'ils s'embellissent ainsi. Pourtant, cette pratique

les rend si puants, surtout dans la chaleur, qu'on ne saurait les approcher sans avoir la nausée. Leguat s'étonne que ces vilaines créatures qui vivent comme des cochons croient devoir s'orner ainsi. Il les voyait souvent danser et battre les mains en regardant la lune : il s'imaginait qu'il s'agissait là d'une espèce de culte²¹ ou peut-être était-ce tout simplement une démonstration de joie pour célébrer la lumière répandue par la lune? Si les détails de physionomie ou de coutumes des Hottentots piquent la curiosité de Leguat, il n'en reste pas au pittoresque. D'autres aspects de l'anthropologie des Hottentots comme leur économie politique et leurs institutions l'intéressent aussi bien. Leguat nous apprend qu'ils vont en groupe et vivent dans des trous ou dans de petites huttes et que leur seule activité est d'élever des troupeaux de bétail. Cependant, ils n'égorgent pas d'animaux eux-mêmes: ils ne consomment que la chair de ceux qui sont sur le point de mourir d'une maladie²². Ils sont très paresseux et préféreraient mourir de faim plutôt que de travailler, se satisfaisant de ce que produit la nature. Ainsi, ils mangent une racine au goût de marron, du poisson et de la viande crus.

Quelque barbares que soient les Hottentots, Leguat admet qu'ils respectent l'institution du mariage et qu'ils punissent sévèrement l'adultère. Les Hottentots des environs du Cap sont monogames, bien que la pluralité des épouses leur soit permise. Pendant leurs réjouissances, les femmes dansent séparément des hommes: en général, elles ne se mêlent pas aux hommes dans la société hottentote. Leguat est amené, à l'occasion, à voir les Hottentots d'un autre œil. Bien qu'il ne mette pas en relief leur exploitation par les particuliers et la Compagnie hollandaise des Indes Orientales, sa manière de rendre compte de leurs relations avec eux ne laisse aucun doute à ce sujet: pour un peu de tabac, pour un morceau de pain ou d'eau-de-vie, les Hottentots font la moisson et toutes espèces de travaux pour les Européens du Cap et ils donnent à la Compagnie des bœufs et des moutons que celle-ci revend avec un énorme profit²³. Leguat apprécie l'adresse avec laquelle les Hottentots guérissent des morsures venimeuses: ils écrasent des herbes, les appliquent à la partie infectée et, comme en témoignent les malades qui ont été au Cap, ils obtiennent de meilleurs résultats que les médecins européens²⁴. Ce qui impressionna le plus Leguat, c'était la façon dont ils s'entraidaient et partageaient ce qu'ils avaient: leur esprit communautaire ne le cédait en rien à celui des Chinois. Pareils à l'homme à l'état de nature, ils vivaient en parfaite harmonie, dormant comme des troupeaux de bétail et satisfaisant à leurs besoins comme eux.

Si Leguat tente d'équilibrer ses réactions, par contre, l'abbé Roubaud montre peut-être l'attitude la plus hostile envers les Hottentots (iv, 750-755). Roubaud les trouve très malpropres, car ils mangeraient les repas les plus dégoûtants, du cuir provenant de vieux souliers et même de la vermine. L'abbé a été frappé par leurs coutumes barbares qui les encouragent à tuer leurs enfants, du moins leurs filles, qu'ils ne veulent pas élever. Si une

étaient si basses qu'un enfant de douze ans ne pouvait y pénétrer sans se courber. Les maisons n'avaient pas de cheminées et leurs toits étaient couverts d'une espèce de paille qui résistait à la pluie pendant une douzaine d'années. Les Malgaches n'avaient comme meubles que des paniers où ils mettaient leurs vêtements, qu'hommes et femmes portaient lâchement autour de leur corps en une pièce unique ²⁶. Les moins prospères parmi eux se contentaient d'écorces d'arbre à la hauteur du genou: ils n'avaient pas, à vrai dire, de lits, mais ils se servaient de nattes sur le plancher ²⁷. Il s'agit donc pour Dellon d'une culture peu développée.

Une vue d'ensemble plus positive du peuple malgache se dégage de l'ouvrage de l'abbé Roubaud. Celui-ci montre son estime pour la tribu du pays de Gallemboulou, où habitent des gens très doux et très laborieux. Les diverses tribus avaient une culture plus riche: leurs arts et métiers, par exemple, comprenaient la poterie, la menuiserie, la fabrication des cordes, la joaillerie, le tissage et d'autres métiers typiques des Africains. Les charpentiers malgaches se servaient de la règle et du rabot; les forgerons fabriquaient des couteaux, des fourchettes, des rasoirs et des pinces. Roubaud admire leur belle poterie et remarque qu'ils pêchaient avec des filets, des paniers, des lignes et des harpons. A son avis, la duplicité des Malgaches et d'autres vices qu'ils avaient étaient peut-être dus à l'influence européenne et il rejette l'idée qu'ils étaient tous cruels.

Que les Français aient corrompu le peuple malgache pour le meurtre et le vol de grand chemin paraît également probable à Sonnerat. Avant de connaître les Français, les Malgaches auraient vécu dans cette ignorance heureuse du crime ou de la vertu qui caractérisait l'innocence des premiers âges. Ils ne tardèrent pas à suivre l'exemple d'une nation qu'ils croyaient venir du soleil pour leur donner des lois et ils se firent subjuguer par ces enfants solaires, les Français. Sonnerat se demande quand ses compatriotes s'habitueront à traiter les peuples à peau noire comme des humains. Cela ne l'empêche pas d'évoquer la cruauté des habitants de la côte ouest de Madagascar, moins fréquentée que la côte est qui était mieux connue des Français.

A Sonnerat on est redevable d'une classification des peuples de Madagascar en trois races distinctes: 1. la population «autochtone» — très noire, avec des cheveux courts et crépus; 2. les Malambous qui vivaient à l'intérieur: ils étaient bronzés, avaient les cheveux longs et ils étaient d'origine malaise; et 3. ceux qui habitaient près de Fort Dauphin et de quelques ports de la côte ouest — les descendants des Arabes. Faisan écho à Wiklinsky, Sonnerat rappelle la prétendue existence d'une communauté de nains blancs à l'intérieur. On peut certes contester les principes anthropologiques de Sonnerat, car on ne connaît pas à Madagascar de population vraiment indigène. Somme toute, le peuple malgache est un mélange de Négro-Africains et d'Indonésiens.

Sonnerat attire l'attention sur la croyance religieuse de la population «autochtone» malgache qui, à proprement parler, n'a aucune religion, bien qu'elle reconnaisse deux esprits. I'un du bien et l'autre du mal. Elle n'élève aucun temple à celui-là, mais elle lui offre des sacrifices. Elle réserve aussi pour celui-ci une partie des victimes immolées. La métempsychose lui est inconnue: pourtant, elle croit que certaines âmes passent à travers le corps des animaux ou passent dans des plantes. Ainsi, à la Baie d'Antongil au nord-est, les «indigènes» adorent un arbre qu'ils croient provenir des cendres d'un chef bénévole. Comme d'autres tribus sauvages, les Malgaches tiennent les éclipses pour des signes de malheur, mais ils se consolent à l'idée que ces malheurs n'affecteront que la haute société. A la naissance de leurs enfants, ils prennent des augures: si ceux-ci ne sont pas favorables, ils abandonnent leurs enfants à la merci des bêtes sauvages dans la forêt. D'après Sonnerat, on rencontrerait même des espèces de «convulsionnaires» parmi eux, car ils passent des heures dans une transe. Quand ils en sortent, ils racontent des histoires fantaisistes qui leur traversent l'esprit.

La manière dont s'y prennent les Malgaches pour connaître la vérité a fait forte impression sur Sonnerat qui évoque trois épreuves: 1. celle par l'eau; 2. celle par le feu et 3. celle par le tanguin, un poison très puissant. Il a sans doute raison de privilégier la troisième épreuve qui, d'un point de vue sociologique, offre le plus d'intérêt. Seuls les propriétaires d'esclaves et de bestiaux passent par elle. D'ordinaire, quand un chef perd un de ses parents, il organise un cabar, c'est-à-dire une rencontre de chefs de villages et de districts. Il accuse en leur présence telle personne, dont il convoite les biens, d'avoir empoisonné son parent et il insiste pour que l'accusé avale du tanguin. Si celui-ci meurt, on le déclare coupable et ses parents deviennent les esclaves du chef auquel vont toutes ses richesses. Cependant, le chef rend la liberté à ses parents, car il ne s'intéresse qu'au bétail. Cela explique pourquoi les Malgaches sont contraints de cacher leurs richesses s'ils veulent éviter d'être opprimés par les chefs.

La classification que propose Sonnerat de la population de Madagascar est remise en question par l'abbé Rochon. Madagascar étant si près de la côte de l'Afrique, il est naturel, déclare l'abbé, qu'on associe sa population à ce continent. Pourtant, toutes les races qu'on y trouve apparaissent si mêlées qu'il est difficile de séparer les divers groupes. Rochon s'évertue quand même à établir une division des «indigènes Noirs» en quatre groupes. Il trouve les Malgaches de la province d'Anossy, au sud, vifs, gais, sensibles, intelligents et capables. Il accorde une attention particulière aux femmes malgaches, qui l'ont frappé par leur beauté, leur taille effilée, leur peau délicate et leurs dents blanches. On reconnaît les femmes mariées à leur chevelure nouée en forme de guirlande au bout, tandis que les femmes célibataires laissent tomber la leur sur les épaules. Quel que soit leur âge, les femmes malgaches paraissent heureuses et de bonne humeur: leur naturel

vif plaît particulièrement aux Européens. Tandis que les hommes sont à la guerre, les femmes ne cessent de chanter et de danser pendant le jour et même la nuit, car elles s'imaginent que leur danse raffermit leur mari. Aussitôt qu'une femme constate une détérioration dans sa santé à la suite de ses relations avec des Européens, elle disparaît de ces joyeuses assemblées pour se faire soigner par *l'ombiasse* ou le médecin du village. Rochon pense que cette pratique empêche la propagation des maladies vénériennes dans la grande île dans la même proportion qu'en Europe. Le traitement consiste à mâcher et à avaler une certaine feuille et à se faire entourer d'un feu.

De l'avis de Rochon, donc, les Malgaches paraissent plus capables que les Européens de se guérir d'une maladie que ceux-ci ont introduite chez eux (p. 37). Par contre, il flétrit la conduite des Malgaches parce qu'ils se fient au jugement du médecin de village qui les persuade de laisser leurs nouveau-nés si on pense qu'ils sont nés sous une mauvaise étoile. Moins superstitieux, quelques parents font enlever leurs enfants des forêts par des fidèles serviteurs.

Il paraît que les Européens qui se dirigeaient vers les Mascareignes et la partie sud de l'Afrique au XVIII siècle avaient une opinion plutôt équilibrée sur les gens de couleur qu'ils rencontraient dans cette partie du monde, sauf peut-être dans le cas des Hottentots. A l'occasion, les voyageurs européens exagéraient quelque peu le traitement des escalves dans un pays comme l'Îles Maurice: ce fut sans doute dans le but de choquer la conscience de leurs lecteurs en Europe. L'on doit faire ressortir ici qu'à travers les siècles — et même de nos jours — les Européens vivant en Europe ont tendance à se montrer plus libéraux que ceux qui sont établis dans les colonies d'outremer. Loin de la métropole, ceux-ci perdent le sens de la mesure. Il est probable que les esclaves n'étaient pas plus mal traités à l'Île Maurice que dans d'autres colonies où il y avait des esclaves, bien que le voyage par la mer leur fût pénible (comme il devait l'être plus tard pour les Indiens qui s'y rendaient) et que plusieurs d'entre eux mourussent avant de l'avoir atteinte. Il n'y a pas de doute que des familles furent démembrées, emmenées dans des régions différentes et qu'elles trouvaient dans la forêt un lieu naturel de rencontre.

Dans d'autres pays du sud de l'Afrique, notamment au Cap de Bonne Espérance où ne sévissait pas l'esclavage, les voyageurs européens avaient plus de chance d'étudier les tribus autochtones ou qui leur paraissaient telles à Madagascar, car il n'est pas certain que toutes les populations de Madagascar n'y soient pas venues par immigration. Dans leurs réactions envers ces peuples, ils se laissaient influencer en premier lieu par les caractères physiques des Hottentots et des peuples malgaches. Ils ne négligeaient pas le pittoresque de leurs vêtements, de leurs coutumes et de leur religion; ils s'intéressaient aussi à leurs occupations et en fin de compte à leur exploitation économique par les colons européens. On ne saurait conclure que tous

les voyageurs étaient nécessairement imbus de préjugé racial. Car comment expliquer alors le fait que le même Roubaud, qui décrit les Hottentots en des termes si négatifs, soit plus tendre envers le peuple malgache qu'il défend contre la perversion européenne: Sparrman pense même que beaucoup parmi les Hottentots s'appauvrirent surtout après l'invasion de leur pays par les chrétiens. Rochon croit également que si les Malgaches sont parfois perfides, les Européens y sont pour quelque chose: ils ont mal payé l'hospitalité malgache. A la différence de Sparrman ou Rochon, la plupart des voyageurs s'accordent pour mettre en relief des traits communs liant Malgaches et Hottentots: leur simplicité foncière, leur innocence et leur amoralisme qui rappellent ceux de l'homme à l'état de nature de Rousseau dans le Discours sur l'inégalité.

NOTES

- ¹ P. SONNERAT, Voyages aux Indes Orientales et à la Chine... depuis 1774 jusqu'en 1781, Paris, 1782, ii, p. 88.
- ² DUROT, La Journal du voyage des Indes Orientales sur le vaisseau du roi L'Agréable, commandé par le Baron de Sallière en 1704, Bibliothèque Caregie, Curepipe, Ils Maurice, ms. 916.9, p. 209.
- ¹ JEAN DE LA ROQUE, Voyage de l'Arabie Heureuse par l'océan oriental, Paris, 1715, p. 194. ² Voir Les Voyages de Maximilien Wiklinsky, Bibliothèque Carnegie, Curepipe, ms. 916.9,
- Voir P.J. BARNWELL et A. TOUSSAINT, A Short History of Mauritius Londres, 1949, p. 53.
- . Voyage à l'Isle de France, à l'Isle de Bourbon, au Cap de Bonne Espérance. Amsterdam, 1773, I, pp. 188-189.
- La Caille visita l'île Maurice en 1754 après son séjour au Cap de Bonne Espérance en 1751. Son Journal historique du Voyage fait au Cap de Bonne Espérance fut publié à Paris en 1763, après sa mort. Il contient de nombreuses notes critiques réfutant des mythes propagés par Peter Kolb dont l'ouvrage, publié en allemand en 1719, fut traduit en anglais sous le titre The Present State of the Cape of Good Hope, Londres, 1731, et en français sous le titre Description du Cap, tirée des mémoires de P. Kolb, Amesterdam, 1742.
- * Colbert promulgua ces lois particulières, en 1685, à l'intention de toutes les colonies françaises où il y avait des esclaves. Les hommes esclaves étaient punis par le gouverneur et les femmes par leur mari. Les esclaves étaient exemptés du travail le dimanche.
- * Après avoir fait remarquer que les esclaves travaillent avec nonchalance à l'Île de France, Sonnerat reconnaît qu'il existait quelques bons maîtres. Mais il souligne que d'autres tyrannisent leurs esclaves avec une cruauté révoltante. Après une journée de travail, on les force à chercher leur nourriture dans les forêts (op. cit., p. 82).

- Wiklinsky a raison. Car en 1736 et 1737, Labourdonnais dit des policiers des meilleurs esclaves: on les envoya à la poursuite des fugitifs et ils attrapèrent plusieurs d'entre eux. Voir Barnwell et Toussaint, op. cit., p. 53.
- "Voir Public Record Office, Londres, Adm. 1/15 et mon article «L'Île Maurice et la France dans la deuxième moitié du siècle », xviir siècle, 13, 1981, pp. 314-315.
- ¹² A Relation et some years travaile, begunne anno 1626 into Afrique and the greater Asia, Londres, 1634.
- "A. Sparrman, membre de l'Académie des Sciences à Stockholm, est plus précis dans sa description des ornements hottentots. Il affirme que ce qui paraît comme des entrailles à tout le monde est plutôt une espèce de bague en cuir épais que portent les gens des deux sexes autour des bras et des jambes. Voir son ouvrage traduit par Le Tourneur sous le titre de Voyage au Cap de Bonne Espérance et autour du monde avec le capitaine Cook et principalement dans le pays des Hottentots et des Caffres, Paris, 1787, I, pp. 204-205.
- "Bernardin de Saint Pierre pense qu'ils ont une langue très drôle du fait que chaque mot qu'ils prononcent est précédé d'un bruit et qu'on a l'impression qu'ils disent toujours «chocchoq», op. cit., ii. p. 70.
- " Voyages et Aventures, Londres, 1708, II, pp. 156-157.
- * D'après l'abbé P.J.A. Roubaud, on fait des «demi-eunuques» des enfants à l'âge de neuf ou dix ans afin qu'ils ne puissent pas, plus tard, engendrer des jumeaux régulièrement. Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique, Paris, 1770-1775, iv, p. 756.
- Voyage à Canton, par Gorée, le Cap et les Isles de France et de la Réunion, Paris, 1799, p. 23.
- ¹⁸ En mesurant un Hottentot de vingt-cinq ans, La Caille le trouva haut de six pieds sept pouces. *Op. cit.*, p. 143.
- Sparrman voit la couleur de leur peau jaunâtre comme celle d'un Européen qui aurait la jaunisse, leurs mains et leurs pieds petits comparés au reste de leur corps : ils n'ont pas la lèvre aussi épaisse que le Nègre de Mozambique. *Op. cit.*, I, pp. 192-193.
- ** Cette pratique des Hottentots et la puanteur qui en résulte sont confirmées par maints voyageurs, même ceux qui sont bien disposés à leur égard. Voir, par exemple, Sparrman, op. cit., I, p. 196.
- ³¹ Idée reprise par P. Kolb et réfutée par Roubaud qui fait ressortir que plusieurs nations d'Afrique, de Madagascar et même d'Asie dansent en pleine lune sans pour cela l'adorer. Voir ROUBAUD, op. cit., iv, p. 756.
- ²² Même constatation par Bernardin de Saint Pierre, *op. cit.*, II, p. 70. L'abbé de La Caille fait remarquer que malgré l'abondance de la viande et du poisson frais au Cap, les Hottentots ne mangent que du poisson fumé ou salé avec du pain trempé dans de l'eau. *Journal historique*, p. 278.
- ⁵ Cf. BERNARDIN DE SAINT PIERRE, op. cit., II, p. 70. Pour un peu d'eau-de-vie, les Hottentots feraient n'importe quoi, Sparrman déclare avoir vu près de la rivière Bott un esclave qui se saoula avec de l'eau-de-vie dans laquelle il avait mis un crapaud! Op. cit., I, p. 189.
- D'après Sparrman, le remède serait le venin lui-même qu'on avalait. Il soutient que cette propriété des serpents était connue en Afrique de temps immémorial. *Op. cit.*, I, p. 188.
- Voyage aux Indes Orientales, à Madagascar et aux Mascareignes, Amsterdam, 1699, pp. 28-31.
- Sonnerat décrit les vêtement du Malgache moyen comme un simple pagne fait de feuilles de raphia (espèce de palmier), long de trois aunes, tandis que les chefs portaient des vêtements de coton ou de soie. Les femmes portaient un vêtement bleu qui ressemblait à un jupon et à une espèce de corsage qui ne couvrait le sein qu'à demi. op. cit., II, p. 58.
- Sonnerat constate que les Malgaches se servaient de feuilles de banane comme plats et serviettes, que leurs maisons étaient construite de feuilles de *ravenala* (espèce de bananier) et de bambou. Les maisons des chefs n'étaient pas plus sophistiquées: la seule différence était qu'au devant d'elles se trouvaient des cornes de bœufs qu'on avait immolés pendant les fêtes. *op. cit.*, 11, pp. 58-59.
- > Voyage à Madagascar et aux Indes Orientales, Paris, 1791, pp. 29-34.

L'Europe Occidentale découvre la Russie: Les voyageurs étrangers pendant le règne de Catherine II

par Daniel L. SCHLAFLY, Jr.
Saint Louis University

Conscient de la supériorité de ses valeurs et de sa culture, le siècle des lumières est également soucieux d'en percevoir le reflet dans le monde naturel, dans les sociétés traditionnelles d'Europe occidentale, ainsi que dans les lointaines contrées de l'extérieur. Alors que les sentiers battus du «Grand Tour»¹ attirent la majorité des voyageurs, certains préfèrent se lancer à la découverte de la Russie de Catherine II, dont la variété, l'éclat et la croissante complexité ne peuvent être ignorées². C'est dans ce contexte qu'un auteur français souligne alors «le rôle important que ce Empire joue sur la scène du monde »³. Bien que la Russie ait été depuis longtemps décrite par des voyageurs européens⁴, les considérables efforts de Pierre le Grand, tant pour imiter les modèles occidentaux que pour porter à l'étranger l'écho de ses réussites, ont plus que jamais attiré l'attention des Européens et inspiré des chroniques dont le texte de Voltaire constitue l'exemple le plus connus.

Comme l'illustre la réalisation de la célèbre statue de Pierre le Grand par le sculpteur Falconet, Catherine se donne pour règle d'imiter son prédécesseur — surtout lorsqu'il s'agit de représenter avec éclat l'empire et sa souveraine. Sous son règne, la curiosité des voyageurs est éveillée par le nombre grandissant de diplomates russes toujours plus raffinés, ainsi que par la présence d'étudiants et de touristes tels A.N. Radichtchev, les frères Vorontsov, la princesse Dachkov et MM. Karamzine⁶. Les Russes lisent aussi beaucoup les plus célèbres récits de voyages, comme ceux de Mungo Park et du Capitaine Cook⁷. D'autre part, les voyageurs étrangers découvrent que les Russes parlent fort bien leur langue et connaissent suffisamment les

usages et les coutumes d'Europe occidentale pour offrir à leurs visiteurs certaines des commodités auxquelles ceux-ci étaient habitués. C'est ainsi que Casanova a pu prendre part à autant de bals et réceptions et mener autant d'intrigues amoureuses à Saint-Pétersbourg qu'à Londres, Paris ou Venise*.

Nombreuses sont les raisons pouvant expliquer la présence de voyageurs dans la Russie de Catherine. Certains d'entre eux sont diplomates; ainsi Sir George Macartney et James Harris pour l'Angleterre, le Chevalier de Corberon et le Baron de Breteuil pour la France et le Comte de Stedingk pour la Suède. D'autres, comme Thesby de Belcourt ou le Comte de Benyowsky sont prisonniers de guerre. D'autres encore s'y rendent en mission scientifique ou politique. Tel est le cas de l'astronome Chappe d'Auteroche, du chef de file de l'indépendance sud-américaine. Francisco de Miranda, ou encore de Bernardin de Saint-Pierre. Certains ont mis leurs compétences au service de la couronne, comme le sculpteur Etienne-Maurice Falconet, le juriste Charles Villers ou l'Ecossais John Rogerson qui devient médecin personnel de Catherine. D'autres sont attirés en Russie par la seule admiration qu'ils éprouvent à l'égard de l'impératrice, comme par exemple, Melchior Grimm. Denis Diderot ou le Prince de Ligne. Enfin. des voyageurs de plus en plus nombreux se rendent en Russie par simple intérêt touristique. Parmi ces derniers, on peut citer Fortia de Piles, Elizabeth Craven et certains précepteurs accompagnés de leurs jeunes élèves, comme William Richardson et William Coxe.

En dépit de cette diversité, relative aux milieux sociaux dont sont issus les voyageurs, à leur formation intellectuelle, à la durée de leur séjour, à leur connaissance de la langue, de l'histoire et des coutumes de la Russie, certaines caractéristiques communes émergent de leurs récits: tout d'abord, ils insistent tous sur la suprématie de la civilisation occidentale, qu'ils opposent à l'héritage pré-Petrin dont, vers la fin du XVIII° siècle, ils observent encore les effets. Selon eux, la Russie reste ce «rude and barbarous kingdom» décrit par les Anglais au temps d'Ivan le Terrible°. Cette attitude condescendante à l'égard de l'histoire russe se résume dans le jugement de John Williams selon qui «the Russian history is full of confusion discorder and fable till the year 1380» ". Pour lui, Ivan le Terrible était «the greatest tyran and barbarian» ".

Par contre, la plupart des voyageurs qui visitent la Russie au début du siècle ou sous le règne de Catherine, comme John Perry, sont en admiration devant l'héritage de Pierre le Grand. Joseph Marshall, par exemple, souligne que «all his ideas, all his plans had something so great and comprehensive in them, such a power of foreseeing future events, and such ability in providing for them»¹². Certains cependant, comme Coxe, estiment que Pierre le Grand a voulu réaliser des transformations trop considérables pour une si courte période ou encore ¹³, comme Macartney, que l'empereur s'est

trop attaché à l'imitation des modèles occidentaux 14. Ainsi, John Williams s'interroge sur l'ampleur des réalisations que Pierre le Grand aurait pu accomplir «if he had been educated in a civilized country» 15. Cette réflexion résume l'opinion commune selon laquelle Pierre le Grand a été limité par la densité du «barbarisme» russe.

Si l'on excepte des écrivains qui, comme Harris, dénoncent la «vanity» le l'impératrice, les Européens, avec Diderot, Grimm et le Prince de Ligne, sont fascinés par l'intelligence et le charme de la souveraine, ainsi que par son dévouement à la cause des arts, de la culture et des réformes politiques. C'est dans cet esprit qu'en 1774, au terme de son ouvrage en Russie, Diderot écrit que «l'histoire, qui ne nous offre dans le passé aucune femme aussi surprenante que Catherine, n'offrira à nos neveux l'exemple d'aucune souveraine plus heureuse qu'elle» 17. Après un long entretien avec Catherine, Miranda décrit dans les colonnes de son journal «her goodness of heart, humanity, intelligence, and noble sentiments » 18. Quant à Elizabeth Craven, elle affirme que «The Empress does all she can to invite politeness, science and comforts from other countries » 19. Catherine est aussi fréquemment mentionnée que Pierre le Grand dans les commentaires de Marshall qui assure que l'impératrice «has thrown the spirit of that monarch into all the departments of state » 20.

Cette attitude de respect à l'égard des réalisations de Pierre le Grand et de Catherine entraîne un nouveau mouvement d'admiration pour la nation russe tout entière. L'historien Pierre-Charles Levesque assure ainsi que les Russes sont «bien éloignés de cet état de barbarie qu'on se plaît à leur reprocher»²¹. Mais il y a des sceptiques, tels Williams ou Richardson qui doutent que les admirables projets de réformes légales construits par l'impératrice puissent jamais se réaliser²².

Les opinions relatives à la noblesse russe sont encore plus divisées. Le peintre Elizabeth Vigée Lebrun fait l'éloge de l'élégance et de l'hospitalité russes²³, mais d'autres, comme Andrew Swinton, déplorent que la vie des nobles soit «an idle show and magnificence »²⁴. De même, Fortia de Piles critique sévèrement leur amour immodéré pour le luxe²⁵. Les coutumes de la noblesse apparaissent comme une imitation trop servile des modèles occidentaux.

Quant au peuple, si sa résistance et sa patience sont mentionnées, on estime cependant que, sous la férule de son maître, il reste plongé dans la barbarie. Richardson affirme ainsi que «from the hour of their birth they are in the power of the rapacious chief who may sell, scourge or employ them in labour he pleases » ²⁷. Une autre raison primordiale permet de rendre compte de l'état d'avilissement qui caractérise le peuple: c'est la religion, dans laquelle les observateurs ne voient qu'ignorance et superstition. Cette opinion fait d'ailleurs écho à l'image péjorative de l'Eglise orthodoxe russe

que l'on trouve dans les premiers récits de voyages. Casanova lui-même assure que «the Russian is in general the most superstitious of all Chrisitans [...] and the clergy, themselves ignorant, are delighted to keep them in ignorance »²⁸. Pour John Parkinson, l'inévitable conséquence de cette situation réside dans ce fait que la «morality [...] is wholly out of the question »²⁹. Ainsi, les voyageurs du temps de Catherine reproduisent les accusations d'alcoolisme, de malhonnêteté et de manque d'initiative, déjà formulées par leurs prédécesseurs. Critique surprême, cette conclusion de Frédéric Masson, partagée par beaucoup de ses collègues: «On peut dire du Russe que son gouvernement l'avilit, que sa religion le déprave et que sa prétendue civilisation l'a corrompu » 4°. Cette dernière condamnation, qui fait penser à Rousseau, correspond très précisément à l'idée générale selon laquelle seule la civilisation occidentale pourrait être de nature à améliorer la condition des Russes.

La majorité des voyageurs s'intéressent fort peu aux peuplades non russes de l'Empire. Au mieux, certains de leurs représentants, tels ceux qui bordent la Mer Noire, sont-ils considérés comme de simples curiosités exotiques ainsi en va-t-il dans la description d'Elizabeth Craven. Mais le plus souvent, ils ne sont évoqués que pour souligner leur appartenance au monde de la barbarie. Thesby de Belcourt ressent cependant une certaine sympathie à l'égard de leur destin, marqué par la tutelle de la Russie: «Les Russes ont exercé sur eux [les Tartares] toutes les barbaries imaginables»³¹. Mais on lit surtout des commentaires analogues à celui de Swinton — «the Fin has a simple look » " — ou celui de Williams qui affirme que les Tartares «neglect agriculture but support themselves by hunting and robbery » 1. Pour sa part, Parkinson fait écho à la hiérarchie générale des valeurs selon laquelle l'Europe occidentale constitue le modèle suivi par les Russes d'abord et ensuite par les non Russes. C'est pourquoi il vante l'ordre et la paix de la colonie des Frères Moraves à Sarepta, qu'il estime supérieurs à leurs voisins russes et kalmouks 4.

Ainsi, au temps de Catherine, les voyageurs voient surtout la Russie comme «autre» ou, si l'on veut, «barbare». Mais ils se flattent aussi que les initiatives européennes, c'est-à-dire «civilisées», de l'impératrice pourront développer davantage l'implantation du système de valeurs et de la culture européenne, inaugurée par Pierre le Grand. Alors que les opinions diffèrent sur la question de formes de gouvernement, de progrès réel et d'utilisation du territoire et des peuples, la confiance en la supériorité de la civilisation européenne reste inébranlable. Comme les voyageurs européens qui les ont précédés et comme, pour la plupart, ceux qui vont les suivre, les voyageurs du temps de Catherine, ont la certitude que la Russie ne peut mieux faire que suivre l'exemple de l'Ouest.

NOTES

- 1 Voir W.E. MEAD, The Grand Tour in the Eighteenth Century, Boston, 1914.
- ² Comte FORTIA DE PILES, Voyage de deux Français dans le nord de l'Europe, t. III, Paris, 1796, p. V.
- Voir l'excellente perspective récente d'I. de MADARIAGA, Russia in the Age of Catherine the Great, New Haven, 1981.
- ⁴ Pour les premiers voyageurs, voir Fr. von ADELUNG, Kritische-literarische Übersicht der Reisenden in Russland bis 1700, deren Berichte bekannt sind, St. Petersbourg, 1846; pour les voyageurs britanniques, voir surtout M.S. ANDERSON, Britain's Discovery of Russia. Londres, 1958 et pour les voyageurs français du XVIII siècle, voir D. von MOHRENSCHILDT, Russia in the Intellectual Life of Eighteenth-Century France, New York, 1936.
- ⁵ Pour le temps de Pierre le Grand, voir D. L. SCHLAFLY, «The Popular Image of the West at the Time of Peter the Great», thèse de maîtrise, n.p., Colombia University, 1965.
- * Pour une bonne étude récente de ce phénomène, voir A.G. CROSS, By the Banks of the Thames: Russia in Eighteenth Century Britain, Newtonville, Massachusetts, 1980.
- voir, par exemple S. MINTSLOV, Obzor zapisok, dnevnikov, vospominaii, pisem i puteshesvii otnosiashchiksia k istorii Rossii i napechatennykh na russkom iazyke, 3 vol. Novgorod, 1911 et V. S. SOPIKOV, Opyt rossiiskoi bibliografii, 5 vol., St. Petersbourg, 1904-06.
- La description de son ouvrage en Russie se trouve dans Giacomo CASANOVA, History of My Life, New York, 1970, t. x, pp. 83-158.
- * Voir l'excellente somme éditée par L. E. BERRY et R. O. CRUMMEY, Rude and Barbarous Kingdom: Russia in the Accounts of Sixteenth Century English Voyagers, Madison, 1968.
- " J. WILLIAMS, The Rise, Progress and Present State of the Northern Governments, viz. The United Provinces, Dentnark, Sweden, Russia and Poland, London, 1777, t. II, p. 27. " Ibid., p. 45.
- ¹² J. MARSHALL, Travels through Germany, Russia, and Poland in the Years 1769 and 1770, New York, 1971, p. 119.
- ¹³ W. COXE, Travels in Poland, Russia, Sweden and Denmark, London, 1803, t. II, p.
- ¹⁴ J. BARROW, ed., Some Account of the Public Life and a Selection from the Unpublishe Writings of the Earl of Macartney, London, 1807, t. 1, p. 53.
- 15 WILLIAMS, op. cit., p. 204.
- ¹⁶ P. PUTNAM, ed., Seven Britons in Imperial Russia, 1698-1812, Princeton, 1952, p. 2.
- " M. TOURNEUX, Diderot et Catherine II, Paris, 1899, p. 473.
- ¹⁵ W. ROBERTSON, The Life of Miranda, New York, 1969, t. I, p. 73.
- * E. CRAVEN, A Journey through the Crimea to Constantinople in a series of letters from the Right Honourable Elizabeth Lady Craven to His Serene Highness The Margrave of Brandenburg Anspach and Bareith, Dublin, 1789, p. 175.
- ³⁰ MARSHALL, *op. cit.*, pp. 11-12.
- ²¹ MOHRENSCHILDT, op. cit., p. 226.
- ²² WILLIAMS, op. cit., p. 259; W. RICHARDSON, Anecdotes of the Russian Empire in a Series of Letters Written a few years ago from St. Petersburg, London, 1784, pp. 28-32.
- ²³ MOHRENSCHILDT, op. cit., p. 96.
- ²⁴ A. SWINTON, Travels into Norway, Denmark and Russia in the Years 1788, 1790 and 1791, London, 1792, p. 324.
- FORTIA DE PILES, op. cit., t. III, p. 116.
- ²⁶ Voir, par exemple, CRAVEN, op. cit., p. 188.
- 7 RICHARDSON, op. cit., p. 240.
- * CASANOVA, op. cit., p. 130.
- J. PARKINSON, A Tour of Russia, Siberia and the Crimea, 1792-1794, London 1971, p.
- * F. MASSON, Mémoires secrets sur la Russie, Paris, 1800, t. II, p. 47.

182 L'HOMME DES LUMIERES ET LA DECOUVERTE DE L'AUTRE

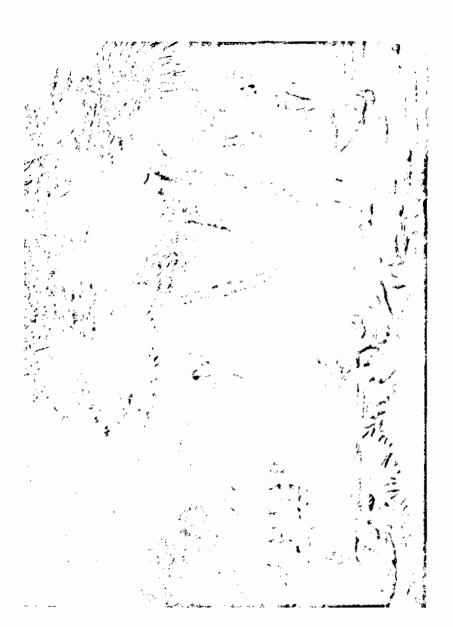
- Fr. Aug. THESBY DE BELCOURT, Relation ou Journal d'un officier français au service de la Confédération de Pologne pris par les Russes & relégué en Sibérie, Amsterdam, 1776, p. 178. SWINTON, *op. cit.*, p. 147.
- " WILLIAMS, op. cit., p. 197.
- ⁴⁴ PARKINSON, op. cit., pp. 142-44.

L'Iconographie des *Cérémonies et coutumes* de B. Picart

par Danièle PREGARDIEN

L'entreprise éditoriale qui, dès 1723, produit les neuf volumes des *Cérémonies et coutumes religieuses*¹ se nourrit du projet politique et de l'activité religieuse du temps et du lieu. Si la patiente nomenclature de tous les gestes de la piété humaine s'offre à la perspicacité de l'anthropologie culturelle et de l'ethnologie européenne, il s'agit ici de montrer comment l'ensemble de l'œuvre — organisation, texte, illustration — obéit à la polémique réformée, intégrant spontanément la structure anthropologique classique pour mieux soutenir son propos. Le continent africain, que la tradition classique définit dans une pure antithèse à l'Europe et dont la seule intersection possible avec les coutumes blanches est dans l'ordre de l'envers à l'endroit, sera l'étalon de cette analyse².

Si le principe de la compilation intéresse l'éditeur par les qualités intrinsèques qui assurent son succès, soit: synthèse et collation de textes épars, inédits ou non traduits, les *Cérémonies et coutumes* s'insèrent en ce début du XVIII^e siècle dans le corpus d'un matériel d'information largement fourni en relations, descriptions, compilations de voyages. Surtout, de vastes collections avaient déjà permis à un public de curieux et d'érudits philosophes ou religieux d'acquérir une vision globale de ce monde qui, depuis la fin du XVI^e siècle, bouleversait les paramètres du savoir européen. On se rappelle les taxonomies dressées par l'épistémè classique pour répertorier ces nouveaux territoires et ces peuples inconnus, pour dresser un archétype du monde en accord avec une compréhension occidentale entée sur une culture biblique et antique: correspondance macrocosme/microcosme, hiérarchisation religieuse des peuples, théorie des climats, malédiction de Cham et de



B. Picart, Coutumes des peuples idolâtres Tome II in Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde.

sa descendance, mais aussi croyance au Royame éthiopien du Prêtre Jean, royaume chrétien et donc base possible d'une reconquista catholique. Ces taxonomies se lisaient à travers les collections de voyages, elles les ordonnaient; elles ordonneront jusqu'à la conception des *Cérémonies*.

L'édition comprend huit tomes en neuf volumes. Le plan initial de l'éditeur distribuait l'examen des différentes religions en T.1 Juifs et chrétiens catholiques, T.2 Catholiques, T.3 Cérémonies des grecs et protestants, T.4 Anglicans, quaquers, anabaptistes. Ensuite venait un volume dévolu aux mahométans, incluant supplément et corrections. Mais une requête des souscripteurs modifie ce programme. On réclamait les volumes consacrés aux peuples idolâtres et cette exigence est significative de l'intérêt et de la curiosité aiguë pour les formes les plus éloignées, en somme, les plus étranges, de l'autre. Dès lors, en 1723, paraissent les tomes 1 et 2, décrivant les cérémonies juives et chrétiennes; en 1728, les deux volumes des coutumes des peuples idolâtres des Indes occidentales et orientales. L'édition reprend ensuite le cours prévu '.

Emanation d'un milieu protestant hollandais auquel appartient Jean-Frédéric Bernard, libraire-éditeur, auteur aussi, rédacteur des Cérémonies avec d'autres tels que Bruzen de la Martinière⁴, l'ouvrage dépasse son rôle d'information réel et attesté. Il est perçu — et se veut implicitement tel — comme une entreprise de dénigrement du solide appareil de la religion catholique même s'il ne se désigne pas ainsi. L'attaque est diffuse, fondée sur le nivellement d'une religion à l'autre par le biais des rites et cérémonies. Le procédé n'est pas neuf qui s'appuie sur une mise en scène critique des religions de toute la terre dans le dessein d'en contrer une seule. De Montaigne et Charron à La Mothe le Vayer, tout un courant philosophique proposait au raisonnement les questions nées du comparatisme des religions. Le parallélisme provoquait l'étonnement et l'ironie, déstabilisait. Ce réservoir que forment les Cérémonies et coutumes religieuses sera d'ailleurs largement utilisé par la philosophie matérialiste et anticléricale.

Toutefois, cette figure d'association métaphorique est soutenue ici par l'interprétation calviniste de la foi et son refus de toute manifestation extérieure. La préface au tome 1 exprime l'adhésion des auteurs à ce principe. Conséquence de la faute originelle, la prière est nécessaire parce qu'elle est demande de miséricorde. Mais les rapports de l'homme à son Dieu ne vont cesser de se dénaturer, et à la simple mais universelle relation d'échange — l'homme debout au sein d'une nature donnée par un Dieu bon — va se substituer un ensemble de gestes et de grimaces. Ces rites vont s'élaborer en une architecture de plus en plus complexe tandis que le lieu de la prière va se déplacer de la nature à la cité qui suscite le temple et toute la hiérarchie des prêtres. Opacité de la parole divine dès lors interprétée, et traduite, et trahie par des intermédiaires faillibles ou... intéressés. Toute l'aventure des

Cérémonies dénonce la main-mise théocratique sur un peuple ignorant. Le mystère des rites entraîne les comportements superstitieux nés de la crainte et de la docilité de la crédulité.

A Paris, les érudits catholiques s'émeuvent. Et pour mieux circonscrire l'influence de la publication hollandaise en brouillant les cartes de l'édition, les abbés Banier et Lemascrier en sortent une nouvelle qui corrige et métamorphose, selon le mot de Bernard, le texte hollandais. Elle s'accroît aussi de nouvelles dissertations'. La réponse du libraire d'Amsterdam est immédiate. Il imprime en 1743 un complément au tome 7. Il juge utile de maintenir les écrits de ses deux contradicteurs parisiens, entre autres une Dissertation des principes des Américains sur leur origine et celle du monde inspirée des Mœurs des Sauvages du père Laffitau, et la Relation de la Côte d'Or du chevalier Desmarchais. Surtout, dans un «avis au lecteur», il condamne sévèrement la démarche des auteurs de l'édition de Paris. Banier et Lemascrier avaient voulu «mettre de l'ordre», éviter des redites. Bernard les renvoie à son plan, paru en 1721. Il souligne la neutralité de son œuvre. Ne s'agit-il pas d'une retranscription? Parmi ses sources, des auteurs catholiques: Pescara, le jésuite Bonanni, Cassalius, des œuvres autorisées: le Cérémonial romain, le Pontifical, etc... Mais il avoue «avoir parlé un peu hardiment contre cet esprit séducteur qui après avoir mis le cœur humain sous le joug de la superstition, ne lui donne que la liberté de s'amuser à cet éclat, qu'on appelle usage religieux, sans laisser approcher des devoirs que la religion exige»⁶. La même année, 1743, un tome 8, en fait neuvième volume, complète l'édition d'Amsterdam. Tous les usages de la vie civile, dans lesquels se trouvent chez tous les peuples du monde un rapport indirect à la religion, s'y trouvent rassemblés. Entre autres, le volume contient des dissertations sur la fête des fous, la satire chez les anciens, les mascarades de carnaval. Résolution qui, du culte d'un Dieu au culte d'un roi, aboutit à l'adoration simiesque du fou'.

Œuvre de propagande, les *Cérémonies* doivent une part de leur succès aux nombreuses gravures (plus de 255) qui l'éclairent et accroissent son intérêt documentaire. La plupart sont de la main de Bernard Picart ou réalisées dans son atelier. Considéré aujourd'hui comme un maître remarquable de la gravure hollandaise de ce premier tiers de siècle, il était apprécié de ses contemporains pour sa grande maîtrise de l'eau forte*. Lorsque paraît en 1723 le premier volume des *Cérémonies*, il y a plus de dix ans qu'il vit à Amsterdam. D'origine française et catholique, la lecture, lors d'un premier séjour en Hollande, de la *Réponse à la perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur L'Eucharistie* de Jean Claude l'avait fortement impressionné. Cette réponse aux affirmations d'Arnaud et Nicole le marquera suffisamment pour qu'en 1710, il quitte définitivement la France. Des impératifs financiers confortent sa décision. On sait qu'en cette fin de règne la librairie hollandaise prospère des brimades dont souffre le cercle des éditeurs français. En 1711,

Bernard Picart exerce la profession de dessinateur-graveur et vendeur d'estampes à Amsterdam et on peut supposer qu'il fait partie du cercle des amitiés de J.-F. Bernard. Et si son talent est reconnu, l'important travail des *Cérémonies et coutumes* lui acquerra la popularité.

L'éditeur est maître de son projet, cependant il pouvait attendre de son maître-graveur plus qu'une simple soumission technique. Ce que l'éditeur suggère, le graveur l'interprète. Cette indépendance face à son corpus ressort nettement dans le choix des motifs à graver. Son souci est celui de vérité et de clarté. Picart respecte le dogme de la religion qu'il a adoptée. L'image est récusée qui n'est pas exacte retranscription du réel. Elle ne peut être que témoignage. C'est lui conférer une vocation d'enseignement. De ce souci d'exactitude, la biographie jointe par sa veuve à l'édition posthume des Impostures innocentes témoigne. Si les figures illustrant les cérémonies catholiques n'ont pu être réalisées par l'auteur même d'après nature, il les a corrigées. Il a dessiné, entièrement d'après nature, les planches des religions juives et réformées. Quant aux planches des volumes sur les idolâtres, elles ont été réalisées d'après des estampes «reconnues pour exactes (...)» ou d'après les descriptions, donc le discours même du récit. Cette fidélité à la reproduction de la réalité se résout sans difficultés pour les religions proches dans l'espace. La source est immédiate. Il en va différemment pour les peuples lointains. Dès lors se pose, pour Picart, le choix de l'«estampe exacte» digne de confiance.

L'ensemble du corpus qui sert de base à la part africaine des Cérémonies et coutumes compile la collection des Petits voyages des De Bry, celle de Purchas, les récits de Villault de Bellefond, Dapper, Cavazzi, Loyer, Kolbe, etc. Il n'explique pas le choix singulier et limitatif des 19 planches qui rendent le visage du continent noir, à travers la Guinée et la terre des Caffres. Deux peuples qui, selon la hiérarchie classique, approchaient le plus sûrement du monde sauvage absolu. Certainement la parution toute proche — 1719 à Nuremberg — de la relation du père Kolbe sur les habitants du Cap de Bonne Espérance, offre au graveur un matériau précieux qu'il mit sur le champ à profit¹⁰. Il puisera les thèmes iconographiques de la Guinée dans l'éventail des fonds de la collection des De Bry, fonds où nombre d'artistes s'étaient alimentés et qui inspireront encore plus d'une œuvre au cours de ce siècle en dépit des quelques 100 ans qui s'appesantissent sur leur actualité. Justement, ces fonds De Bry lui fournissaient toute une documentation sur d'autres peuples africains. Le Congo, par exemple, pouvait inspirer une iconographie riche et originale, mais ces planches livraient l'image de peuples harmonieux et policés. Caffres et Guinéens constituent eux les exemples extrêmes des peuples sauvages à religion. Les Caffres d'ailleurs passèrent longtemps pour le type même de l'ethnie frontière: sans foi, sans loi, sans roi. Les auteurs des Cérémonies et coutumes reconnaissent pleinement le statut religieux de ces sauvages mais aussi toutes les manifes-

tations de leur vie civile, cérémonies de naissance, de circoncision, de mariage, de deuil.

Ce sont ces actes rituels que Picart figure, rejoignant alors le projet polémique de Bernard et de ses collaborateurs. L'interprétation visuelle du geste cérémoniel restitue dans l'équation geminée des attitudes, la hiérarchie de l'officiant aux pratiquants, le principe de l'offrande, tout le decorum et l'appareil du culte. Les similitudes des rituels de lustration rapprochent de façon troublante l'eau bénite des catholiques du bol où les Guinéens consacrent l'eau par un serpent ". Dans ce cas précis, la valeur emblématique du serpent comme figure du diable ne peut échapper à un lecteur contemporain de l'œuvre. Mais Picart ira plus loin en reprenant à Kolbe, pour une totale dérision, deux séquences où le liquide lustral est constitué par l'urine du prêtre 12. Langage implicite de la comparaison dont le caractère étrange de l'image cautionne la vraisemblance.

Le graveur, avons-nous dit, interprète librement le matériel graphique à sa disposition. La reprise des planches des Petits voyages ne se fait pas toujours littéralement. Une découpe est opérée qui isole les différents rites pour une meilleure démonstration au détriment de la sémantique unitaire de l'œuvre originale 13. Sa signification emblématique, tributaire d'une esthétique platonisante est manifestement perdue. Il s'agit d'éviter une charge polysémique de l'image. C'est répondre encore à un souci de vérité ethnographique qui se retrouve dans le discours écrit. Même préoccupation très «encyclopédique » dans la représentation isolée d'instruments de musique, coffres, artefacts 14.

Le paysage, plus que chez De Bry, devient le lieu d'une mise en scène où la figure humaine apparaît dans des proportions classiques et une disposition picturale — figure humaine isolée dans un paysage support qu'elle n'ordonne plus. Il en est de même de la position des personnages qui évoquent davantage des modèles académiques 15.

Discours de l'image et discours du texte développent une critique tacite à travers le rapprochement ironique de la gestuelle du rite. Le discours écrit maintient de plus une critique ouverte du geste colonisateur fondée sur un bon sens à la Montaigne 16.

NOTES

- ¹ Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, représentées par des figures dessinées par B. Picart, avec des explications historiques, etc... publiées à Amsterdam sous les auspices de J.-F. Bernard, 1723-1743. 8 tomes en 9 volumes in folio.
- ² Voir sur ce sujet la synthèse très complète proposée par P.-P. GOSSIAUX dans son «Image des religions noires dans la littérature occidentale classique (1530-1730)». Revue universitaire du Burundi, vol. I, n° 1-2, 1972, pp. 9-43, pp. 83-103; vol. I, n° 3-4, 1973, pp. 219-244.
- L'ordre initial de numérotation est cependant maintenu. Aussi les deux volumes consacrés aux peuples idolâtres constituent-ils respectivement un tome I et un tome II. L'édition poursuit ensuite le plan normal de publication: en 1733 paraît le tome V en fait marqué tome III Cérémonies des Grecs et des Protestants, en 1736 le tome VI marqué tome IV Anglicans, Quaquers, Anabaptistes, etc. Simultanément sont publiés en 1733 et 36 les deux volumes des Superstitions anciennes et modernes et préjugés vulgaires qui ont induits les peuples à des usages contraires à la religion. Enfin en 1737 sort le volume exposant la religion des Mahométans.
- L'ouvrage compile notamment l'œuvre d'écrivains autorisés: Abbadie, Boulainvilliers, Reland, Simon, etc.
- Le titre exact de cette édition est *Histoire générale des cérémonies, mœurs et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, représentée en 243 figures dessinées par B. Picart, avec des explications par les abbés Banier et Le Mascrier. P., 1741, 7 volumes in folio. La plupart des figures sont celles de l'édition de Hollande; quelques-unes ont été gravées à Paris, entre autres par Duflos.
- * Avis au lecteur, tome septième, deuxième partie des Cérémonies et coutumes, Amsterdam, 1743. Il s'agit en fait du huitième volume de la collection.
- ⁷ Ce volume n'existe pas dans l'édition de Paris. Brunet signale une édition en quatre volumes des *Cérémonies* par Poncelin de la Roche-Thilac chez Laporte à Paris en 1783. Nous avons pu consulter à Liège cette édition; notre exemplaire mentionnait 1789 comme date de parution. Cette publication beaucoup plus subversive dans sa critique franche de toute l'architecture cérémonielle de l'Eglise et des religions à cultes est aussi plus incomplète.
- Une édition en 13 volumes sort à Paris en 1810. Considérablement augmentée, on y retrouve les mêmes figures reprises à nouveau dans une réimpression fortement modifiée de l'Histoire des religions, des mœurs et coutumes religieuses, Paris, 1819, 6 volumes in-4".
- * Bernard Picart, fils d'Etienne Picart dit Le Romain a vécu entre 1673 et 1733. Riche des rencontres de graveurs approuvés, des Maîtres; Benoît Audran, ami de son père, Charles Lebrun lié aux Audran et que Picart put connaître à l'Académie, Sébastien Leclerc, son professeur d'architecture et perspective en 1689, Roger de Piles, etc., Bernard Picart acquiert un burin ferme, un sens de la composition qu'on lui loue. Auteur prolixe parfois trop soumis au goût du temps, il entreprendra, sorte de distraction mais aussi désir de défendre son adresse et sa profession, la gravure d'œuvres illustres dont l'anonymat permettait l'attribution aux peintres mêmes. Il battait ainsi en brèche l'axiome qui voulait que seuls les peintres puissent respecter dans la gravure l'esprit de l'original.
- Ces planches seront réunies après sa mort sous le titre *Impostures innocentes*. Amsterdam, 1734. Le recueil comprend en outre une biographie établie par sa veuve et un catalogue des œuvres du graveur.
- * Exactitude de l'observation que prouve sans doute la longue patience du graveur. Sa veuve assure que «pour la seule cérémonie de la Pâque (Pâque juive ici), il a été obligé de solliciter pendant plus de 4 ans (...) et cette planche, qui est sans contredit une des plus curieuses, serait restée en arrière si M. d'Acosta, Résident de Portugal à Amsterdam, n'eut bien voulu l'admettre à cette cérémonie (...). Les synagogues, les meubles, les habillemens, les cabanes, etc., tout a été fait d'après nature et comme il ne s'était encore rien fait dans ce gout-là, Juifs et Chrétiens, tout le monde en a été charmé ». Impostures innocentes. Vie de Bernard Picari, dessinateur et graveur.
- " Voyage au Cap de Bonne-Espérance, Nuremberg, 1719, 3 volumes in-fol., fig., cartes et plan.

- Fig. 3 «Cérémonie des peuples de Guinée pour la circoncision d'un enfant» in Dissertation sur les cérémonies religieuses des peuples de l'Afrique, tome II des Coutumes des peuples idolâtres.
- ¹⁷ Fig. 14 «Initiation des jeunes gens reçus au rang des hommes» et fig. 19 «Mariage des Cafres» in *Dissertation sur les cérémonies religieuses des peuples de l'Afrique*, tome II des Coutumes des peuples idolàtres.
- ¹³ Soit pour exemple la segmentation en 4 figures de la planche V «Praesentatio variationis ceremoniarum ad religionem ipsorum pertinentium» extraite des *Indiae Orientalis* pars VI Francfort, W. Richter, 1604, de J.T et J.I. De Bry, afin d'éviter la dispersion des scènes en un plan trop vaste.

Picart l'organise en: «Cérémonie religieuse des peuples de Guinée à l'honneur de leur divinité, Autre cérémonie pour demander de la pluie, Cérémonie des peuples de Guinée pour la circoncision d'un enfant, Leur commémoration des morts». Fig. 1 à 4 des Dissertations sur les cérémonies religieuses des peuples de l'Afrique, tome II des Coutumes des peuples idolâtres. La mise en page des 4 séquences dans l'encadrement de la planche et l'intitulé offrent une lisibilité immédiate. Le graveur d'ailleurs n'omet aucun des signes présents dans le modèle initial et même les maintient dans leur disposition première. Crainte d'un choix qui, face au

- " Fig. 15 « Instruments de musique dont les Cafres jouent » et fig. 16 « Instruments de musique dont leurs femmes jouent » in *Dissertation sur les cérémonies religieuses des peuples de l'Afrique*, tome II de *Coutumes des peuples idolàtres*.
- Pour une analyse de la pensée qui investit et dirige l'œuvre gravé des De Bry, voir l'article à paraître de M. P.-P. GOSSIAUX: «Hiérarchie du monde sauvage et Eschatologie protestante selon l'iconographie des 'Grands voyages' de De Bry » in Protestantisme aux Frontières, Actes du Colloque de Verviers, 1982, Aubel, P.-M. Gason, 1984.
- "Perspicacité du regard éloigné et malicieux qui juge l'action missionnaire de Villault de Bellefond (*Relation des Côtes d'Afrique*, I) détruisant des fétiches pour les remplacer par des croix: «Il faut croire que ce zèle fut secondé par l'instruction sans quoi les Noirs pouvaient ajouter la profanation à l'idolâtrerie et prendre les croix pour des fétiches plus redoutables que les anciennes».

Dissertation sur les cérémonies religieuses des peuples de l'Afrique, p. 9.

seul témoin autorisé, relèverait de l'arbitraire.

L'Afrique des philosophes: lieu mythique, terre d'hommes ou entrepôt de marchandises?

Carminella BIONDI Università degli studi di Parma

Je dois avant tout préciser que je ne parlerai ici que de l'attitude des philosophes français à l'égard de l'Afrique noire, l'histoire des rapports avec l'Afrique du Nord et du Nord-Est étant tout à fait différente.

Un ouvrage qui résume, à mon avis, les connaissances des Européens et leur attitude à l'égard de l'Afrique dans la première moitié du XVIII siècle est la *Nouvelle relation de l'Afrique occidentale* (1728) du Père Jean-Baptiste Labat. Celui-ci n'a jamais été en Afrique, il a donc dû composer son ouvrage en utilisant les relations d'autres voyageurs. Il a surtout exploité le *Journal* d'André Brüe, qui avait été directeur de la Compagnie du Sénégal à la fin du XVII siècle.

Il suffit d'observer la façon dont la matière est disposée et les sujets traités pour se rendre compte de l'esprit qui anime cet ouvrage de compilation. Le premier volume s'ouvre sur une histoire des rapports des Européens avec l'Afrique qui comprend une description extrêmement détaillé des nombreuses et toujours peu solides compagnies de commerce africain. On voit alors tout de suite quelles sont les lignes directrices de l'ouvrage: l'Afrique est insérée dans un réseau d'intérêts européens qui en conditionnent lourdement l'image.

Entre l'écrivain et l'objet dont il parle est ainsi placé un miroir déformant qui fausse la description des lieux et des gens. Il en résulte un renversement de valeurs et donc une description négative de tout ce qui est anthropologiquement positif ou neutre, mais économiquement négatif, et vice-versa. En somme, tout est rapporté à l'Europe, à sa civilisation, à ses intérêts et regardé à travers ce filtre.

De ce point de vue la *Nouvelle relation* du Père Labat peut être considérée comme le prototype de la littérature sur l'Afrique dans la première moitié du XVIII siècle. Il est évident que l'Afrique n'intéresse que dans la mesure où l'on peut en tirer des bénéfices, donc qu'elle intéresse uniquement en tant que continent à exploiter.

Cette impression est confirmée par l'un des textes-clé de l'époque, Les lettres persanes de Montesquieu. La lettre CXVIII, consacrée à l'Afrique, nous semble très éclairante sous cet aspect. En effet toute la dernière partie ne traite que des esclaves noirs en Amérique, tandis que la description de l'Afrique est vite expédiée dans le morceau suivant:

Nous n'avons plus rien à dire de l'Asie et de l'Europe; passons à l'Afrique. On ne peut guère parler que de ses côtes, parce qu'on ne connaît pas l'intérieur.

Celles de Barbarie, où la religion mahométane est établie, ne sont plus si peuplées qu'elles étaient du temps des Romains, par les raisons que je t'ai déjà dites. Quant aux côtes de Guinée, elles doivent être furieusement dégarnies depuis deux cents ans que les petits rois ou chefs des villages vendent leurs sujets aux princes de l'Europe, pour les porter dans leurs colonies en Amérique'.

C'est tout. Cette brève description synthétise très bien une triste réalité historique: si l'on en excepte le Nord, l'Afrique, en grande partie inconnue, n'est que la terre du commerce négrier.

Vers la moitié du XVIII siècle deux grands événements littéraires sont toutefois à l'origine d'un lent changement de sensibilité et donc d'attitude à l'égard de l'Afrique.

Le premier de ces événements est la publication de l'Histoire générale des voyages, traduite de l'anglais de Prévost à partir de 1746⁴. Apparemment le type de compilation (toute proportion gardée) ne semble pas très différent de celui qui avait été expérimenté par le Père Labat dans sa Nouvelle relation de l'Afrique occidentale, mais les résultats, eux, sont différents. En effet, l'image de l'Afrique et des peuples africains qui émerge de l'Histoire des voyages, tout en étant conditionnée, elle aussi, par une optique eurocentrique, ne tombe jamais au niveau d'une vulgaire évaluation marchande du continent. Dans l'ensemble, il s'agit plutôt de l'histoire captivante d'un monde peu connu qui mérite l'attention de l'Europe, abstraction faite des avantages économiques qu'on peut en tirer.

L'autre événement littéraire de ces années qui a contribué à susciter un débat autour du problème de l'esclavage, et donc des peuples africains est la publication de *L'esprit des lois* de Montesquieu's. Cet ouvrage a favorisé la recherche et la diffusion de renseignements sur les rapports entre l'Europe et l'Afrique en amorçant ainsi un progressif changement d'attitude à l'égard de cette dernière.

Il s'agit toutefois d'un procès très lent ainsi qu'en témoigne le caractère arriéré des textes consacrés à l'Afrique dans l'Encyclopédie, qui peuvent

être considérés comme le reflet des médiocres connaissances sur l'Afrique qu'avaient les gens de lettres vers la moitié du XVIII^s siècle et surtout comme le reflet de leur manque d'intérêt. Bien sûr, on condamne la traite de l'esclavage des noirs, mais tous les articles consacrés aux pays et peuples africains sont remarquables par leur négligence, leurs préjugés et, enfin, par leur caractère impudemment utilitaire. L'article Afrique, inséré dans le premier volume (1751), résume de façon exemplaire l'attitude de l'Encyclopédie à l'égard du continent. Voilà à peu près tout ce qu'on peut lire, après les coordonnées géographiques:

On ne commerce guere que sur les côtes de l'Afrique; le dedans de cette partie du monde n'est pas encore assez connu, & les Européens n'on guere commencé ce commerce que vers le milieu du XIV siècle. Il y en a peu depuis les royaumes de Maroc & de Fés jusqu'aux environs du Cap-vert. Les établissemens sont vers ce Cap & entre la rivière de Sénégal & de Serrelionne (...) Le cap de Corse est le principal établissement des Anglois: on trafique peu à Asdres. On tire de Benin & d'Angole beaucoup de Nègres. On ne fait rien dans la Cafrerie. Les Portugais sont établis à Sofala, à Mozambique, à Madagascar. Ils font aussi tout le commerce de Mélinde. Nous suivrons les branches de ces commerces sous les différens articles CAP-VERT, SENEGAL, & c.

Et le Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers tient sa promesse: on parlera beaucoup de commerce dans les différents articles particuliers qui suivront cette notice générale. Quelques-uns d'entre eux sont même remarquables par leur brutalité:

... la traite des esclaves est leur [des Portugais] plus important commerce. Les meilleurs nègres sont de san Salvador et de Sondy. Le pays produit du morfil, de la cire et de la civette: on y porte des étoffes d'or, d'argent de velour*...

L'Afrique de l'*Encyclopédie* est donc essentiellement un marché européen et parmi les objets d'échange on cite indifféremment ivoire, cire et hommes, en dissertant même sur la qualité de la marchandise.

Cette attitude surprenante est confirmée par l'article *Nègre* dont une large partie est consacrée au commerce des esclaves, à leurs qualités en vue de leur emploi dans les colonies américaines, et au *Code noir*, en somme, à tout ce qui fait de l'Africain un simple rouage du système économique européen.

Même les rares renseignements d'ordre historique ou anthropologique sont d'un niveau très bas et dénoncent un manque total d'intérêt de la part des encyclopédistes et donc de Diderot. Il faut en conclure qu'il s'agissait d'un sujet qu'ils considéraient comme marginal par rapport au débat philosophique.

Le médiocre intérêt des philosophes à l'égard de l'Afrique autour des années 50 est confirmé par une analyse attentive de l'Essai sur l'esprit et les mœurs des nations de Voltaire. Parmi les 197 chapitres qui composent l'ouvrage, cinq seulement sont entièrement consacrés à l'Afrique, mais il s'agit

surtout de l'Afrique du Nord et du Nord-Est, c'est-à-dire de cette partie du continent dont l'histoire a toujours été mêlée à celle de l'Europe. Les renseignements sur l'Afrique sub-saharienne ou Afrique noire sont presque entièrement contenus dans le chapitre CXLI, qui traite des Découvertes des Portugais, et dans le chapitre CXLIII qui a pour titre: De l'Indie en deçà et delà le Gange. Des espèces d'hommes différentes et de leurs costumes, dont l'objet est l'histoire des découvertes qui ont offert aux marchands de nouvelles sources de richesse et aux philosophes l'occasion de connaître «un nouvel univers en morale et en physique »⁷.

Mais l'attitude de Voltaire dans ces mêmes chapitres dénonce les graves limites du «regard» philosophique. Il affirme en effet que les Noirs font une race à part, que leur intelligence est inférieure à celle du Blanc, en arrivant même à l'hypothèse d'une chaîne des êtres où le Noir serait placé à mi-chemin entre le Blanc et le singe*.

Si l'Afrique de Voltaire n'est pas un entrepôt de marchandises, elle n'est pas, non plus, une terre d'hommes à part entière. Avec le temps Voltaire atténue en partie la rudesse de son langage, mais sa conception des peuples africains reste inchangée .

Les limites de l'Encyclopédie dans le domaine géographique seront dénoncées plus tard dans l'Avertissement au premier volume des Suppléments (1776) où paraît un nouvel article sur l'Afrique, beaucoup plus long et soigné que le précédent et, surtout, beaucoup plus explicite dans la condamnation du commerce négrier. Au cours du quart de siècle qui sépare la première de la seconde description de l'Afrique, il s'est donc produit un changement d'attitude, grâce auquel on reconnaît dignité de pays à un continent qui avait été considéré par les encyclopédistes de 1751, sans qu'ils en aient peut-être conscience, comme un entrepôt de marchandises qu'on pouvait expédier en quelques lignes.

En effet autour des années '70 le panorama de la littérature concernant l'Afrique à changé: dans Les saisons et dans Ziméo (1769) Saint-Lambert condamne la traite et l'esclavage et fait l'éloge de la bonté et du courage des hommes noirs, Louis-Sébatien Mercier, dans l'An 2440 (1770), fait du héros noir qui brise les chaînes de son peuple, le guide de toute l'humanité vers un futur de justice et de paix. De leur côté les physiocrates dénoncent la non-rentabilité du travail servile et quelques fonctionnaires coloniaux, tels que Pierre Poivre et Bernardin de Saint-Pierre, soulignent non seulement l'injustice mais aussi les dangers d'un rapport fondé sur l'exploitation.

Les années '70 sont aussi celles de l'Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes, coordonnée par l'abbé Raynal, qui a bénéficié de façon de plus en plus massive, au cours des diverses éditions, de la collaboration de Diderot, si bien que Michèle Duchet a pu définir cet ouvrage de compilation comme «un prolongement des

méthodes et de l'esprit encyclopédistes » II s'agit d'un texte-clé qui peut nous aider à cueillir le changement d'attitude des hommes de lettres français à l'égard de l'Afrique. Ce qu'on remarque tout de suite c'est une plus grande disponibilité, surtout de la part de Diderot qui, une vingtaine d'années plus tôt, avait laissé passer dans l'*Encyclopédie* des articles indignes d'un dictionnaire «philosophique».

Comme l'a si bien noté Roger Mercier, «l'Histoire philosophique de l'abbé Raynal a été la révélation de l'Afrique au public français sur le plan des idées »¹¹. Même s'il y a encore dans cet ouvrage bon mombre de pages où l'on traite du commerce négrier en estimant les avantages et les pertes, ce qui comporte l'évaluation d'un homme en tant que marchandise, il y a aussi, toujours présente, une nette condamnation de ce commerce et des injustices européennes à l'égard des peuples africains. En outre, l'idée-guide de l'Histoire philosophique est la volonté d'établir entre les différents peuples des rapports corrects, fondés sur la connaissance réciproque. Pour cela on y souligne la nécessité d'élaborer de nouvelles méthodes de recherche, historique ou géographique, qui soient à même de fournir des éléments que personne n'a encore apportés — du moins de façon systématique ¹².

Ce projet de recherche globale trouve son fondement dans la conviction que le but de toute recherche doit être la défense de l'homme et de son bonheur: «on trouvera peut-être que nous revenons sans cesse sur la conservation de l'homme. Mais quel est l'objet qui doive occuper plus sérieusement. Est-ce l'or et l'argent? Est-ce la pierre précieuse?»

Puisqu'il s'agit d'un ouvrage de compilation on trouve dans l'Histoire philosophique des informations et même des attitudes contradictoires, mais la précise volonté qui l'anime est celle de fonder la connaissance des pays et des peuples extra-européens et leurs rapports avec l'Europe, sur un principe d'égale dignité. La présentation de l'Afrique, sans parvenir à se débarrasser entièrement d'une série de stéréotypes périmés, bénéficie de cette orientation générale.

C'est au cours de ces mêmes années que la critique à la traite et à l'esclavage des noirs devient de plus en plus nette et généralisée en imposant une révision des jugements portés habituellement sur les peuples africains, leurs modes de vie, leur civilisation.

L'apport d'un nouveau-type de voyageur-savant qui se déplace dans le but précis de connaître et de comprendre ce qui est divers a contribué beaucoup, de son côté, à accélérer cette révision. Exemplaire de ce point de vue est, à mon avis, la relation d'un voyage fait dans le pays des Hottentos par François Levaillant: Voyage dans l'intérieur de l'Afrique par le Cap de Bonne-Espérance dans les années 1780... 1785 14. La vie de l'autre, du divers, regardée sans préjugés n'apparaît plus absurde et inexplicable : la différence ne justifie pas l'incompréhension et le mépris.

L'humanité et la sympathie de Levaillant pour un peuple au milieu duquel il a vécu quelques années, accomplissent le miracle de transformer, quelquefois, cette partie du monde dans un mythique Eden. C'est l'un des rares cas où le vent d'un mythe positif effleure les terres africaines.

Au cours du XVIII^c siècle l'Afrique s'est sans doute transformée de terre de marché en terre d'hommes, mais les préjugés n'ont pas été tous vaincus. Aussi peut-on lire, encore en 1838, dans un ouvrage de géographie pour la jeunesse des appréciations très désobligeantes sur les Africains qui conjuguent, au dire du compilateur «les deux extrêmes les plus hideux qui puissent se voir dans les choses humaines, savoir l'homme qui adore un fétiche grossier et qui vend ses frères au colon européen» Tandis que la présentation des Hottentots, que Levaillant avait si favorablement jugés, se termine par cette affirmation bien surprenante dans un ouvrage de géographie: «J'aurais envie de suspendre ici toute communication sur cette race immonde» ^{In}.

Le temps pour la reconnaissance de l'Afrique et de l'homme noir marche au ralenti. Le XVIII^e siècle a toutefois fait de grands efforts pour accélérer cette marche.

NOTES

¹ Cf. W.B. COHEN, French Encounter with Africans. White Reponse to Blacks, 1530-1880, Bloomington et Londres, Indiana Press, 1980, p. 18.

² Montesquieu, Les leures persanes, éd. P. Vernière, Paris, Garnier, 1960, p. 249.

⁵ Cf. Carminella Biondi, Ces esclaves sont des hommes. Lotta abolizionista e letteratura negrofila nellea Francia del Settecento, préface de C. Rosso, Pise, La Goliardica, 1979.

⁴ Pour tous les problèmes concernant l'*Histoire générale des voyages*, cf. Michèle DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971, nouvelle éd., Flammarion, 1978.

^{&#}x27; Sur ce débat cf. mon ouvrage déjà cité (troisième partie).

^{*} Extrait de l'article *Congo*. L'article *Angola* n'est pas moins significatif de ce point de vue. Il ne s'agit en effet que d'une rapide évaluation commerciale du pays: «... sa côte fournit aux Européens les meilleurs Negres: les Portugais sont puissans dans le continent; & ils en tirent un si grand nombre d'habitans qu'on est étonné qu'ils n'ayent pas dépeuplé le pays. Ils donnent en échange pour les negres des draps, des plumes, des dentelles, des vins, des eaux-de-vie, des épiceries, des quincailleries, du sucre, des hameçons, des épingles, des aiguilles, etc. ».

VOLTAIRE, Essai sur les mœurs, éd. R. Pomeau, Paris, Garnier, 1963, II, p. 318.

- * On lit à propos des Albinos: «ils sont au-dessous des nègres pour la force du corps et l'entendement, et la nature les a peut-être placés après les nègres et les Hottentots, au-dessus des signes, comme un des degrés qui descendent de l'homme à l'animal» (*ibidem*, p. 319).
- * Cf., par exemple, l'Introduction de l'Essai ajoutée plus tard.
- ¹⁰ M. DUCHET, Diderot et l'Histoire des Deux Indes ou l'écriture fragmentaire, Paris, Nizet, 1978, p. 10.
- ¹¹ R. MERCIER, L'Afrique noire dans la littérature française. Les premières images (xvir et xviir siècles), Dakar, Publications de la Faculté des Lettres, 1962, p. 148.
- ¹² Histoire philosophique, éd. de Genève de 1780 en 10 vol., VI, pp. 73-74.
- ¹³ Ibidem, p. 132.
- 14 Paris, Le Roy, 1790.
- "Portefeuille du jeune amateur de la nature, de l'histoire, de l'art, ou description méthodique des sites et des monuments les plus remarquables dans les cinq parties du monde; par A. Mazure. Afrique, Paris, Lehuby, 1838, p. 3.
- ¹⁶ Ibidem, p. 32.

Mandéens et Sabéens dans la pensée nouvelle

par Michel BASTIAENSEN
Université Libre de Bruxelles

1. On entend par «mandéens» un groupe religieux et ethnique, dispersé en de minuscules communautés établies vers l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate, en Irak et en Iran, notamment dans les environs marécageux de Bassora et d'Ahvāz. Ils pratiquent des rites minutieux et compliqués, centrés sur le baptême fréquent dans les eaux courantes, et possèdent des livres sacrés rédigés en un dialecte araméen particulier. L'origine et l'histoire du mandéisme, qui intègre des éléments gnostiques, manichéens, baptistes palestiniens, judéo-chrétiens, voire assyro-babyloniens, constituent aujourd'hui encore un réel problème!

Abstraction faite de quelques maigres informations antérieures, c'est dans le premiers tiers du XVII° siècle que les Européens entrent en contact avec ces étranges mandéens, auxquels ils donnent le plus souvent le nom fallacieux de «chrétiens de saint Jean», par référence à un personnage de leurs livres sacrés, appelé Iuhana ou Iahia, qui baptisait dans le Jourdain; on se souvenait, en même temps, de deux passages des *Actes des Apôtres*, où il est question de disciples qui n'avaient jamais connu que le baptême de Jean. Des missionnaires, surtout des augustins et des carmes déchaux, et des voyageurs comme Gerolamo Vecchietti, Pietro della Valle, La-Boullaye-le-Gouz, Jean Thévenot, Tavernier, Chardin, Kämpfer, etc., leur consacrent des parties plus ou moins étendues de leurs relations, qui passeront bientôt dans des compilations géographiques ou religieuses, souvent rééditées et traduites (cf. Melchisédech Thévenot, Dapper, Jovet, Bernard).

Ce que les informateurs ne manquent à peu près jamais de signaler, c'est que les mandéens sont désignés par leurs voisins musulmans sous le nom de subba («soubbas»), c'est-à-dire «sabéens», par allusion aux mystérieux sābī'ūn, mentionnés trois fois dans le Coran comme une des religions tolérées. Or c'était là un nom que l'Europe savante de l'époque n'ignorait pas: le sabéisme était en effet la religion païenne des ancêtres chaldéens d'Abraham, à en croire Moïse Maïmonide(m. en 1204), dont le Guides des Egarés était accessible en latin dès 1520². Selon lui, les préceptes de la loi mosaïque avaient systématiquement été conçus pour contrer ceux des sabéens et susciter chez le peuple élu une horreur viscérale de l'idolâtrie; dès lors, s'il en est certains qui semblent peu conformes à la raison, ils se justifient par cette valeur oppositionnelle. Ces thèses devaient être reprises et développées au XVII° siècle par John Spencer.

Par ailleurs, au fur et à mesure qu'ils découvraient les littératures musulmanes, les savants européens pouvaient étoffer leurs informations concernant ces sabéens, qui rendaient un culte très spiritualisé aux corps célestes et à des simulacres qui en étaient les substituts, qui croyaient en des entités médiatrices entre l'homme et la divinité suprême et prétendaient remonter à la plus haute antiquité. On apprenait aussi, par la même occasion, que ces astrolâtres évolués avaient vécu libres et tranquilles sous la domination musulmane, autour de leur capitale religieuse et culturelle, la ville de Ḥarrān en Mésopotamie, pépinière de savants sabéens écrivant en arabe. Quant au nom du sabéisme, il est alors le plus volontiers rattaché à l'hébreu ṣaba', «armée», de ṣaba' haššamayim, «armée du ciel», c'est-à-dire les planètes et les étoiles adorées par ses adeptes.

Le XVIII^e et le XVIII^e siècle furent assez prodigues en spéculations plus ou moins sérieuses sur ces énigmatiques sabéens, ainsi que sur les mandéens modernes et les rapports possibles entre eux. Pendant toute cette période, dans l'esprit de ceux qui s'en occupent, ces deux groupes religieux entretiendront des relations réciproques ambiguës, allant de l'identification pure et simple ou de la filiation (cf. Abraham Ecchelensis, Marracci, Herbelot, Prideaux 2, Vansleb, Ricault, Chardin, etc.) jusqu'à la négation de toute espèce de lien (cf. Huet, Spencer, Le Moyne, Hyde, Simon, Fabricius, Ange de saint Joseph 2, etc.). Toujours est-il que le discours érudit ne les dissocie guère à cette époque.

2. Ces préliminaires une fois posés, nous n'avons en aucune manière l'intention de récrire l'histoire des études mandéennes et sabéennes en Europe: l'essentiel a été dit à ce sujet par Chwolsohn d'un côté, par Pallis de l'autre. Notre propos est plutôt d'examiner l'impact éventuel de ce genre de considérations — quelle que soit leur valeur scientifique — sur les idées du XVIII siècle. En d'autres termes, de même qu'il y a eu un Persan, un Chinois, un hindou, un guèbre, un Scythe «philosophes », paradigmes, porteparole ou repoussoirs exotiques d'idées et de conceptions nouvelles, un rôle analogue n'a-t-il jamais été dévolu au sabéen ou au mandéen? N'ont-ils pas

eu une place, fût-elle modeste et accessoire, au sein de cet «Orient philosophique» si souvent exploité au siècle des Lumières?

Poser la question, c'est déjà y répondre, du moins en partie. Nous savons fort bien qu'il n'y a pas eu d'équivalent sabéen ou mandéen de Rica, de Zadig, de Rasselas ou du vieillard de la *Chaumière indienne*. Mais, à côté de la fiction romanesque, il est sans doute d'autres voies par lesquelles les sabéens-mandéens ont pu atteindre le grand public cultivé.

A en juger par ce qui se publiait alors, les sabéens et les mandéens ne sont pas absents des préoccupations intellectuelles du XVIII^e siècle. En ce qui concerne les mandéens modernes, Pallis enregistre plus de 120 titres entre 1701 et 1800 (contre 33 entre 1652 et 1700), allant de la fugitive allusion à la monographie indépendante. Le décompte est moins facile à faire pour les sabéens harrāniens, mais il suffit de consulter Chwolsohn pour se convaincre que les ouvrages ne manquent pas à leur propos. Plus révélatrices encore que les chiffres nous apparaissent les mises à jour au sujet des mandéens que certains auteurs se sentent obligés d'insérer dans les rééditions de leurs œuvres: ainsi Mosheim, Michaelis, Herder et plusieurs autres³.

C'est au XVIII^c siècle aussi que paraissent plusieurs compilations, travaux d'ensemble et états de la question, d'une portée scientifique très inégale. On citera, en particulier, les dissertations de Bernard, d'Assemani et de Barkey; Fourmont y consacre lui aussi un mémoire, fort confus à vrai dire, ce qui ne l'empêchera pas de passer presque tel quel dans l'*Encyclopédie*. A partir des années 1770-1780, on voit apparaître, à côté des élucubrations d'un baron de Bock, les recherches de Walch et de Norberg, qui inaugurent une période nouvelle dans ces études et vont permettre les grands travaux de traduction et d'interprétation du XIX^c siècle.

Outre ces travaux d'ensemble, on trouve des références aux sabéens et/ou mandéens disséminées dans de nombreux autres écrits, non spécifiquement consacrés à la question. S'il s'agit souvent d'ouvrages d'érudition pure, certains autres, rédigés en langue vulgaire ou bientôt traduits ou résumés, pouvaient rencontrer un écho plus vaste dans le public cultivé, bien au delà des cénacles savants. Il nous semble dès lors utile de dégager les principales tendances de cette érudition sabéenne-mandéenne.

Il y a tout d'abord ce que l'on pourrait appeler le «filon persan», qui met le sabéisme-mandéisme en relation avec l'Iran ancien et avec Zoroastre. Ces idées, formulées dès 1700 par Thomas Hyde, jouiront d'une faveur assez grande: reprises par Renaudot et Prideaux 2, elle seront encore exploitées par Fourcher, par Kleuker (le traducteur d'Anquetil-Duperron), par Bock et par Herder, dans des amalgames audacieux où règne le chaos le plus total.

Les choses ne sont guère plus claires dans une autre tendance, celle qui fait appel à la religion arabe d'avant l'Islam. Certains, comme Boulainvil-

liers, Sale et Pastoret, assimilent celle-ci au sabéisme, «adoration des corps célestes». Selon d'autres, comme Gibbon, ce culte fut importé en Arabie par des réfugiés venus de Chaldée, subit plusieurs influences philosophiques et religieuses et finit par survivre sous la forme du mandéisme. Malgré tout, l'élégante prose de l'historien anglais a quelque peine à masquer la confusion de ses idées (cf. pp. 459-460).

C'est en partant de ce «filon arabe antéislamique» que Jacob Brucker s'en prendra à deux préjugés favorables dont jouissait la religion sabéenne, à savoir la haute antiquité et le statut d'une philosophie. Il réfute l'existence d'une véritable philosophie arabe avant l'Islam, en montrant qu'aucune source fiable ne prouve l'antiquité du sabéisme, amas de superstitions grossières sans aucun caractère philosophique; il n'a rien de commun non plus avec le mandéisme, culte syncrétique judéo-chrétien (cf. 2: I, 217). Ce faisant, Brucker est amené à bouleverser pas mal d'idées reçues; il perpétue ainsi l'attitude critique adoptée, un demi-siècle plus tôt, par Le Clerc vis-à-vis de Stanley.

D'autres érudits, qui font souvent preuve d'une louable fidélité aux documents, s'efforcent de rattacher le mandéisme moderne soit au manichéisme, soit au gnosticisme. Les deux hypothèses sont déjà formulées, avec prudence, par Richard Simon. La première est suivie par Le Quien, Longuerue, Picques, Veyssière de la Croze et, avec certaines réserves, par Chardin et Beausobre. Quant au «filon gnostique», étayé par le sens même du mot manda, calque du grec γνῶσις⁴, il trouve ses défenseurs en Peringer, Wolf et surtout Barkey.

Il existe également alors un «filon hémérobaptiste», qui fait dériver le mandéisme d'une secte samaritaine ou juive du début de notre ère, qui passait pour pratiquer le baptême quotidien'. Le rapprochement est opéré dès 1697 par Herbelot et sera considérablement développé par Mosheim. Celui-ci pense pouvoir élucider du même coup l'appellation «disciples de saint Jean»: le Iuhana/Jean des mandéens ne serait pas le baptiste de l'Evangile, mais un homonyme, celui précisément que les *Pseudo-Clémentines* (III, 23) désignent comme le fondateur de la secte hémérobaptiste. Des idées analogues seront exprimées par Paciaudi, à ceci près que, déniant toute authenticité aux *Pseudo-Clémentines*, il considère les hémérobaptistes et les mandéens comme de très anciens hérétiques chrétiens. On notera qu'aujourd'hui encore, de nombreux spécialistes vont chercher les origines du mandéisme dans les mouvements baptistes palestiniens contemporains de la naissance du christianisme (cf. Lidzbarski, Lagrange, Rudolph, Schmitt, etc.).

Enfin, il ne manque pas de penseurs pour rattacher les mandéens aux deux Jean de la Bible, le Baptiste et l'Evangéliste. La première interprétation, qui remonte au début du XVII^s siècle, sera reprise, entre autres, par

Chardin et Fourmont et, plus tard, par Michaelis et Overbeck. Celui-ci établit une équation totate entre les mandéens, les sabéens du Coran et les hémérobaptistes, qui ne sont autres que les μαθήται τοῦ Ἰωάνυου du Nouveau Testament. Une dizaine d'années plus tôt, la même filiation avec Jean-Baptiste avait été affirmée par Herder (1: 407-408), mais d'une manière bien moins rigoureuse.

On en arrive ainsi aux éventuels rapports avec l'autre Jean, l'Evangéliste qui accorde une importance particulière à la figure du Baptiste. A cet état de choses. Michaelis, Herder et Overbeck croient maintenant pouvoir apporter une explication plus satisfaisante que les précédentes: Jean l'Evangéliste se serait adressé spécifiquement aux disciples du Baptiste — ancêtres des mandéens et héritiers idéologiques des anciens sabéens — afin de leur démontrer la supériorité de Jésus de Nazareth par rapport à son précurseur. De là, entre l'Evangéliste et ses destinataires supposés, une indispensable communauté de concepts, de tournures d'esprit et de phrase, de substrat culturel, désignée par Herder (2: ibid.) comme la «langue de Jean». De leur côté, Michaelis et Overbeck pensent découvrir dans les textes mandéens traduits par Norberg les correspondants exacts des mots-clés du quatrième Evangile, dont la lecture se trouve ainsi grandement facilitée (Overbeck, 154-155; 164-166; Michaelis 2: XVII, 60). Au demeurant, malgré toutes les fautes de méthode à ce stade, ce filon des recherches mandéennes sera repris au XX° siècle, tout en donnant lieu à d'âpres polémiques (cf. Reitzenstein, Schaeder, Bultmann, Omodeo, etc.).

En marge de ces courants, certains auteurs continuent imperturbablement leurs rêveries théoriques, comme si aucun progrès n'avait été réalisé entretemps. Pour eux, le sabéisme, rapproché ou non du mandéisme, reste en gros ce qu'il était déjà pour un Stanley, un Hottinger ou un Maîmonide: une astrolâtrie plongeant ses racines dans un passé immémorial et atteignant les sommets d'un savoir mystérieux. C'est ainsi que le verront Boulanger édité par d'Holbach, Court de Gébelin, Volney, Dupuis, Ouseley, Landseer et bien d'autres.

3. Quoi qu'il en soit, le grand public cultivé pouvait aussi prendre connaissance de ces différentes informations et interprétations à travers les dictionnaires et encyclopédies. Pour ce qui est des articles sur les sabéens et les mandéens, ces ouvrages sont largement tributaires les uns des autres et ne se font pas faute de s'adapter, de s'abréger ou de se copier mutuellement. On peut dire que tous remontent à au moins une des trois sources suivantes : le Supplément (1689) au Dictionnaire de Moréri, refondu en 1692 dans l'édition de Jean Le Clerc; la Bibliothèque Orientale d'Herbelot (1697); et la deuxième édition (1721) du Dictionnaire de Trévoux.

De là dérivent, avec des contaminations diverses et d'éventuels compléments empruntés surtout aux relations de voyage, les principaux articles des

dictionnaires de Hübner l'aîné, de Chambers, de Zedler, de Pivati, d'Origny, ainsi que de Dom Calmet, lequel inspirera à son tour ceux de La Martinière et de Morénas. Tandis que le dictionnaire des religions de Lacroix ne fait que démarquer Bernard et Prideaux 2, un place à part revient, vers la fin du siècle, à celui de Wahl, qui intègre aux sources «classiques», auteurs musulmans et voyageurs européens, les recherches et théories récentes de Norberg, d'Overbeck et de Herder.

Quant aux cinq articles qui traitent du sujet dans l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert, ils sont d'origine variée: on y trouve le mémoire de Fourmont, transcrit avec quelques rationalisations par Jaucourt (XIV, 459-460), un chapitre de Brucker paraphrasé par Diderot (I, 566-569), ainsi que des fragments du Chambers et du Trévoux retravaillés par l'abbé Mallet (III, 379) et par un collaborateur anonyme (XIV, 453-454; cf. aussi XVII, 686). Les informations qu'ils transmettent sont classiques et ne tiennent aucun compte des idées nouvelles de Mosheim ou de Michaelis. Il en va de même pour les articles de l'Encyclopédie méthodique de Panckouke et Agasse, les intentions de leur auteur, l'abbé N.S. Bergier, étant aussi apologétiques et polémiques.

4. En ce qui concerne l'exploitation des mandéens/sabéens comme thème de la littérature d'idées au XVIII^s siècle, les faits confirment ce que l'on soupçonnait: leur place y est bien modeste, difficilement comparable à celle des autres Orientaux qui peuplent tant d'œuvres à cette époque. Ils ne sont pourtant pas tout à fait absents et méritent que l'on s'arrête quelques instants à eux.

D'une manière générale, les relations établies entre ces deux groupes religieux varient selon la thèse défendue par les auteurs: telle la chauve-souris de la fable, les mandéens apparaîtront tantôt comme tout à fait distincts des sabéens harrāniens, tantôt comme leurs descendants directs, espèces de fossiles vivants, vestiges dégénérés mais tangibles d'une sagesse prestigieuse et immémoriale. Tout dépend de leur utilisation tactique au service d'une idée: tant pis pour l'exactitude des faits!

Ainsi, un premier point qui retient l'attention est la prodigieuse antiquité attribuée au sabéisme. La plupart des auteurs ne suivent pas la démarche démystifiante de Leclerc et de Brucker, et sont convaincus d'avoir affaire à une des plus anciennes religions du monde, antérieure en tous cas au judéochristianisme (cf. Herder 2: 454; Encyclopédie méthodique, III/2: 393). Coïncidant avec les débuts de l'humanité civilisée, le sabéisme jouit en général d'un préjugé favorable: on le considère volontiers comme «une religion pure dans son origine, saine dans sa morale» (Court de Gébelin, VIII, 3), malgré son caractère astrolâtrique et idolâtrique. Mais, sur ce point, on est tout disposé à lui trouver des excuses: la régularité mathématique des mouvements planétaires représentait une découverte tellement extraordinaire

qu'il ne faut pas s'étonner si des «hommes charnels et grossiers» ont éprouvé l'invincible besoin d'«addresser leurs premiers vœux à ces corps brillans et lumineux» (Banier, *loc. cit.*; cf. Herder 2: 461, 462). Bien plus, beaucoup s'ingénient à démontrer que cette prétendue idolâtrie était, en réalité, un culte monothéiste à travers un symbolisme planétaire (Banier, *loc. cit.*; Bernard, V, 4-6; Volney; Court de Gébelin, VIII, 3; Herder 2: 462-463; Boulanger, 194; Voltaire 2: 242-243; etc.). L'évolution vers l'idolâtrie ne serait que le résultat d'une interprétation erronée et vulgaire, qui sacralise les symboles en oubliant leur référent (Court de Gébelin, I, 180; Herder 2: 461, Boulanger, 194-195; Bernard, V, 4): un genre de déviation qui n'est en rien spécifique à la religion sabéenne.

La plupart des auteurs s'accordent ainsi à voir dans le sabéisme une étape dépassée certes, mais nécessaire dans l'histoire de l'humanité et dans le perfectionnement de ses conceptions religieuses. Cette unanimité n'exclut pas d'importantes divergences d'interprétation individuelles. Ainsi, d'un côté. l'ancienneté supposée du sabéisme permet à un Herder (2: 467) de le considérer comme le gardien privilégié d'un dépôt sacré, un document ou monument (*Urkunde*) destiné à démontrer l'authenticité des livres de Moïse, et dont la valeur probante se perpétuerait, à travers les mandéens, jusqu'à l'Evangile de Jean; mais, d'un autre côté, un Voltaire (cf. 1: II, 910, etc.) a beau jeu de trouver dans cette ancienneté même une arme capable d'amoindrir l'autorité du judéo-christianisme, phénomène somme toute assez récent à cette échelle. Par ailleurs, un penseur plus radical comme le pseudo-Fréret (III, 279) peut exploiter cette antiquité du sabéisme et sa permanence jusque dans le mandéisme moderne pour ruiner un argument favori des apologistes chrétiens, à savoir l'attachement indéfectible à la religion depuis des temps très reculés.

En revanche, à part quelques allusions chez Bernard (V, 11), Boulanger (II, 197-198, 242-243) et d'Holbach (I, 473-474, note), on recourt assez peu aux vertigineux cycles chronologiques des sabéens et des mandéens pour attaquer de front la chronologie biblique officielle. Il est vrai que ce type de contestation était déjà monopolisé depuis longtemps par la Chine, l'Egypte et la Chaldée.

Parmi ceux qui n'accordent aucun crédit à la prétendue antiquité du sabéisme, un Diderot ne manque pas de mentionner en passant l'hypothèse de Maïmonide et de Spencer pour faire ressortir l'arbitraire des prescriptions mosaïques, ce qui n'est pas sans implications pour le christianisme.

D'autre part, lorsque, sous la plume de Gibbon (pp. 461, 468-469) ou de Voltaire, le sabéisme et le mandéisme prennent place dans une énumération de différentes religions, ils contribuent, au même titre que les autres, à illustrer l'équivalence et la relativité de toutes, y compris du christianisme, tantôt dans un sens négatif, pour satiriser leur exclusivisme et leur intolé-

rance (cf. Voltaire 4: 528-529), tantôt dans un sens positif, pour démontrer la possibilité de la tolérance et de la coexistence pacifique entre plusieurs religions (cf. Voltaire 3: 34). Dans ce genre de juxtapositions significatives, aux éléments tout à fait permutables, une place particulière revient sans doute aux mandéens, appelés «chrétiens de saint Jean». Cette dénomination erronée, mais ancrée dans la tradition, permet de relativiser l'idée du christianisme, de substituer à la conception monolithique d'une religion sortie parfaite et achevée des mains de son divin fondateur, une marqueterie de sectes tout humaines issues du même fond judaïque (cf. Voltaire 2: 113, 485: passage supprimé dans l'éd. de 1771). Dès lors, si l'une de ces sectes a fini par triompher, c'est là un pur accident historique, où il n'y a aucune place pour une Providence à la Bossuet.

Sur un autre plan, tout comme n'importe quelle religion exotique, le sabéisme pouvait servir à illustrer la compatibilité d'une religion tenue pour fausse et ridicule avec une excellente morale, ce qui implique leur indépendance réciproque: une idée chère à de nombreux penseurs des Lumières. Elle se trouve déjà suggérée dès 1668 chez Ricault (pp. 325-326), dans un passage qui sera fondu dans le Moréri et le Zedler. Même insistance sur la morale recommandable des anciens sabéens chez Bernard (V, 5), qui est ainsi amené à critiquer les «mauvais chrétiens» dans une tirade que les rééditeurs parisiens des *Cérémonies et coutumes religieuses*, les abbés Banier et Le Mascrier, jugeront trop audacieuse pour être maintenue.

Un pas de plus dans cette direction, et le sabéisme entrera donc dans des comparaisons explicites ou implicites avec les religions positives modernes, ce qui est rarement à l'avantage de ces dernières. Ainsi, si le nom du sabéisme n'apparaît pas dans Zadig, c'est pourtant bien de lui qu'il s'agit: l'action se déroule en partie à Bassora, principal habitat des mandéens; Sétoc adore «l'armée céleste, c'est-à-dire le soleil, la lune et les étoiles, selon l'ancien usage de l'Arabie» (Le Bûcher); antithèse du pur déisme pratiqué par Zadig, cette religion a aussi ses prêtres fanatiques et libidineux, grands inquisiteurs des hérésies. L'allégorie est transparente et n'a pas dû tromper grand-monde.

Hors de la fiction romanesque, les rapprochements tendancieux avec certaines religions modernes sont beaucoup plus directs et pourraient se résumer dans cette interrogation oratoire: qu'est-ce qui vaut mieux, se prosterner devant les étoiles ou devant de prétendues reliques (cf. Voltaire 5: 144-145)? Ce motif revient assez souvent chez les auteurs de formation protestante, ravis de pouvoir régler leurs comptes avec le papisme. Ainsi, Bernard préfère s'abstenir d'une apologie trop chaleureuse du sabéisme, parce qu'elle risquerait de paraître «odieuse à la plupart des chrétiens, et même à ceux qui pourraient y trouver des raisons assez favorables à des pratiques superstitieuses des peuples du christianisme ». C'est l'éternelle parabole de la paille et

de la poutre: «Nous rions de ces idées fausses et bizarres, sans prendre garde à des effets tout pareils qu'elles produisent tous les jours au milieu de nous» (V, 5, 9). Un thème analogue se trouve chez Gibbon (pp. 461, 468-469); mais c'est sans doute chez Beausobre qu'il est exprimé avec le plus de vigueur. Selon lui, il est à la fois injuste et inconséquent de taxer les sabéens d'idolâtrie, car les arguments sont tout à fait réversibles, et il ne faut pas aller bien loin pour trouver des pratiques analogues au sein même du christianisme: «Nous sommes bien hardis, nous autres Occidentaux, d'accuser d'idolâtrie des sectes judaïques, chrétiennes ou payennes. Ne craignons-nous point la récrimination?» Bien plus, à examiner les choses avec impartialité, les plus idolâtres ne sont pas ceux que l'on pense: «Chez les sabéens ce sont des intelligences pures, revêtues de corps lumineux et immortels. Chez les chrétiens ce sont des hommes, qui ne furent pas tout à fait exempts de péché. Ce sont leurs images, leurs cendres et leurs ossements. Je laisse à juger lesquels ont le mieux choisi l'objet de leur culte» (II, 603, 606).

De tels rapprochements seront bien sûr ressentis comme autant de «parallèles injurieux» par l'abbé Bergier, qui consacre à la réfutation de Beausobre l'essentiel de son article «Sabaïsme» dans l'Encyclopédie méthodique. Son discours se déplace ainsi de l'information pure vers la discussion de la véritable nature de l'idolâtrie, ceci dans un climat polémique exacerbé, où certains mots-clés («erreur philosophique», «tolérance») acquièrent tout à coup une résonance significative: en 1790, de Maistre, La Harpe, Feller, Barruel ne sont plus très loin...

5. Au terme de cette enquête, on serait en droit de se sentir quelque peu déçu. Il faut se faire une raison: dans la pensée des Lumières, les sabéens et les mandéens ne font que des apparitions fugitives, images floues et difficilement saisissables. Pas de *Lettres sabéennes* ou *mandéennes*, malgré l'inventivité d'un Voltaire et la prolixité d'un Argens. Pas de *ganzibra* ou prêtre mandéen en blanc vêtement se promenant dans le Paris ou le Londres du XVIII^e siècle pour être le témoin critique des mœurs et des croyances et pour susciter l'émerveillement des badauds. Aucune commune mesure avec le succès des «grands frères» persan, turc ou chinois. Manifestement, il s'agit ici d'un tout petit recoin perdu de l'Orient philosophique. Encore méritait-il s'être examiné de près.

S'interroger sur cette relative désaffection reviendrait à argumenter ex silentio et risquerait de conduire à des conclusions aventurées. On peut néanmoins évoquer ici, par contraste, ce qui est arrivé à la figure de Zoroastre, dont la fortune fut grande au XVIII siècle. On se souviendra de l'accueil glacial rencontré par le Zend-Avesta d'Anquetil-Duperron, vilipendé par William Jones et qualifié d'«abominable fatras» par Voltaire, désappointé de ne pas y trouver un précurseur des Lumières. Or cette impression de fatras incohérent et irrationnel, on avait pu l'éprouver longtemps déjà avant

1770 à propos du sabéisme, perdu dans ses élucubrations astrologiques, que du mandéisme, que tous les informateurs s'accordent à décrire comme un ritualisme tâtillon. Ni l'un ni l'autre n'avait donné lieu à une élaboration rationalisée et moralisante comparable au *Sadder*, cher à Hyde et à Voltaire.

Cela dit, le sabéisme et le mandéisme sont quand même présents dans la pensée nouvelle, d'un manière sans doute bien discrète. Inévitablement, ils prennent place dans le discours, d'une actualité brûlante, sur la religion en général et le christianisme en particulier. Par son antiquité supposée, le sabéisme contribue, dans le sillage d'autres peuples et d'autres cultes, à faire reconsidérer certaines données bibliques et à concevoir le phénomène religieux en termes d'évolution. Sa possible survivance moderne, le mandéisme, permet de jeter un éclairage nouveau sur les origines chrétiennes, à des fins tantôt polémiques tantôt apologétiques, avec, dans ce dernier cas, des développements parfois imprévus et à double tranchant. Enfin, objet de comparaison, le sabéisme-mandéisme fait ressortir les qualités, et surtout les défauts, des religions positives modernes, avec leur dogmatisme et leur intolérance, jusqu'à devenir, éventuellement, leur achétype allégorique. Mais tout cela est peu systématique, à peine ébauché, et ne va jamais jusqu'à la typisation. On peut certes regretter que toutes les potentialités de ce thème n'aient pas été exploitées. En ce sens, c'est peut-être l'histoire d'une occasion manquée que nous avons tenté de retracer.

NOTES

La bibliographie du mandéisme est assez abondante; le manque de place ne nous permettant pas de donner beaucoup de références précises, nous nous bornerons à signaler: E.M. YAMAUCHI. «The present status of Mandaen studies», Journal of Near Eastern Studies, 25, 1966, pp. 88-96; les monographies de K. RUDOLPH dans l'Encyclopédie de la Pléiade. Histoire des religions. Paris, 1972, II, pp. 498-519; de A.M. DI NOLA dans Enciclopedia delle religioni, Firenze, 1972, IV, pp. 30-49; de H.C. PUECH in M. GORGE-R. MORTIER, Histoire générale des religions. Paris, 1945, III, pp. 67-83; et, génériquement, les ouvrages de E.S. DROWER, R. MACUCH. etc.

Dans la traduction d'Agostino Giustiniani (Paris, Josse Bade, 1520). Une version hébraïque — elle-même dérivée de l'original arabe — avait paru une quarantaine d'années plus tôt en Italie: cf. BRUNET, *Manuel* (Paris, 1862), III, 1319-1320; GRAESSE, *Trésor* (Berlin, 1922), IV, 344. Dans la version latine, le passage concernant les sabéens occupe les fol. XC r'à XCII r (= livre III, chap. XXX et XXXI).

⁵ Cf. PALLIS, pp. 85 (Richard Simon, homonyme du fondateur de la critique biblique); 95-96 (Sale, traduit par Baumgarten; Fritz); 98-99 (Mosheim); III (Herder); 112 (Rosenmüller); 114 (Michaelis); 115 (Nösselt).

- ⁴ Cette étymologie, qui remonte à Richard Simon, est encore admise de nos jours: mand. manda, cf. araméen biblique manda', hébreu madda', etc. Cf. R. MACUCH, Handbook of classical and modern Mandaic, Berlin, 1965, pp. 44, 91, etc.
- 5 Cf. EPIPHANE, Panarion, haer. XVII, in MIGNE, Patrologia Graeca, XLI, 255-258.
- * Signé G, c'est-à-dire la «marque» de l'abbé Mallet: cf. J. LOUGH, The contributors to the
- « Encyclopédie », London, 1973, pp. 13, 90-91.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIOUES

- ABRAHAM ECCHELLENSIS, Eutychius patriarcha Alexandrinus vindicatus, pars II: De origine nominis Papae, Romae, 1660, pp. 328-336.
- ANGE DE SAINT JOSEPH, [1] Pharmacopoea Persica, Lutetiae Parisiorum, 1681, 17, pp. 54-55. [2] Gazophylacium linguae Persarum, Amstelodami, 1684, pp. 227, 253-354, 359-362, 386, 392.
- ASSEMANI (Joseph Simon), *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III/2, Romae, 1728, pp. DCIX-DCXIV.
- BARNIER (Antoine), La mythologie et les fables expliquées par l'histoire, Paris, 1738.
- BARKEY (Nicolas), [1] Commentatio de scopo Evangelii, quod est secundum Ioannem, in Bibliotheca Hugana, 111/3, 1771, pp. 591-648. [2] De Sabiis, seu Christianis S. Ioannis diatribe, in Bibliotheca Hagana, IV/2, 1772, pp. 355-428.
- BEAUSOBRE (Isaac de), Histoire critique de Manichée et du manichéisme, Amsterdam, 1734-1739, 2 vol.
- BERNARD (Jean-Frédéric), Cérémonies et coutumes religieuses, III, Amsterdam, 1733, pp. 245-250, V, 1737, pp. 3-11.
- BOCK (Jean N.E. de), Essai sur l'histoire du sabéisme, in A.F. BÜSCHING, Magazin für die neue Historie und Geographie, XXI, 1787, pp. 385-432; puis dans BOCK, Œuvres complètes, I, Metz, 1788, 1-86.
- BOULAINVILLIERS (Henry de), La vie de Mahomed', Asterdam, 1731.
- BOULANGER (Nicolas-Antoine), L'Antiquité dévoilée par ses usages, in Œuvres, II, Paris, 1792. Ed. princeps: 1766.
- BRUCKER (Jacob), [1] Kurze Fragen aus der philosophischen Historie, Ulm, 1731-1736. [2] Historia critica philosophiae, Lipsiae, 1742, I, pp. 213-228.
- CALMET (Augustin), Dictionnaire historique [...] de la Bible, Paris, 1722. Rééd. de 1730: I, pp.423-424; IV, pp. 69-72.
- CHAMBERS (Ephraïm), Cyclopaedia, London, 1728.
- CHARDIN Jean, Voyages, éd. L. LANGLÈS, Paris, 1811, VI, pp. 136-152.
- CHWOLSOHN (Daniel), *Die Ssabier und der Ssabismus*, St-Petersburg, 1856; réimpr. anast., Amsterdam, 1956, I, pp. 23-90.
- COURT DE GÉBELIN (Antoine), Le monde primitif, I (1773); II (1774); V (1777); VIII (1781); nouv. éd. Paris, 1777 et ss., 9 vol.
- DAPPER (Olfert), Naukeurige beschryving an Asië (Amsterdam, 1680), 148-165. Dictionnaire universel françois et latin [= Dictionnaire du Trévoux]. 2° éd., Paris, 1721: I, 1790-1791; IV, 1410-1411; 1413.
- DUPUIS (C.F.), Origine de tous les cultes, Paris, an III, I.
- Encyclopédie de Diderot et d'Alembert (Divers lieux d'éd., 1751-1772). Pour les articles de Diderot, v. D. Diderot, Œuvres complètes, éd. J. Lough et J. Proust, V: Encyclopédie I (Paris, 1976), pp. 422-432.
- Encyclopédie méthodique-Théologie, Liège, 1789-1790: II/2, pp. 543-544; III/2, pp. 393-396.
- FABRICIUS (Johann Albert), Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti, Lipsiae, 1713, pp. 27-29.

- FOUCHER (Paul), Traité historique de la religion des Perses, in Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXV, XXVII, XXIX, XXXI, XXXIX (1755-1761), et dans Kleuker, 1/2 (1781).
- FOURMONT (Etienne), Mémoire historique sur le sabisme, ibid., vol. XII (1740), 2 partie, pp. 16-27.
- FRÉRET (attribué à Nicolas), Examen critique des apologistes de la religion chrétienne, in Œuvres, III, Paris, 1792. Pour l'attribution de cet ouvrage, cf. R. Besthorn, Textkritische Studien zum Werk Holbachs, Berlin. 1969, pp. 99-105.
- GIBBON (Edward), The history of the decline and fall of the Roman Empire, V, (1788), chap. L. Rééd. London, Bell & Doldy, 1870-1872, V.
- HERBELOT (Barthélémy d'), Bibliothèque Orientale, Paris, 1697, pp. 471-472, 577, 725-726.
- HERDER (Johann Gottfried), [1] Erläuterungen zum neuen Testament aus einer neu eröfneten morgeländischen Quelle (1775); in Werke, éd. B. Suphan, VII, Berlin, 1884. [2] Älteste Urkunde des Menschengeschlechts (1776), III; in Werke, éd. Suphan, VI, Berlin, 1883.
- HOLBACH (Thierry d'), Système de la nature, Paris. 1821; réimpr. anast.: 1966; éd. princeps: 1770.
- HÜBNER (Johann, l'ainé), Reales Staats-und Zeitungslexikon, Leipzig, 1704; rééd. 1719; pp. 874, 1561.
- HUET (Pierre Daniel), Demonstratio Evangelica², Amstelodami, 1680, pp. 107-108.
- HYDE (Thomas), Historia religionis veterum Persarum, Oxonii, 1700, pp. 521, 524.
- JOVET (Jean), Histoire des religions de tous les rovaumes du monde, Paris, 1676, rééd. de 1710, II, pp. 576-585.
- KAEMPFER (Englebert), Amoenitatum exoticarum [...] Fasciculi V, Lemgoviae, 1712, pp. 435-454.
- KLEUKER (Johann Friedrich), Zend-Avesta, Zoroasters Lebendiges Wort, Leipzig-Riga, 1783, «Anhang», 11/1.
- LA-BOULLAYE-LE-GOUZ, Voyages et observations, Paris, 1653, pp. 274-288.
- LACROIX (Jean François), Dictionnaire historique des cultes religieux, Paris, 1770, rééd. 1775-1776: I, pp. 420-423; III, pp. 427-429.
- LA MARTINIÈRE (Antoine A. BRUZEN DE), Dictionnaire de géographie, IX, La Haye-Rotterdam-Amsterdam, 1739, pp. 432-434.
- LANDSEER (John), Sabaean researches, London, 1823.
- LE MOYNE (Etienne), Variae Sacrae, Lugduni Batavorum, 1685, II, p. 685.
- LE QUIEN (Michel), Oriens Christianus, Parisiis, 1740, II, pp. 1209-1210.
- LONGUERUE (Louis DU FOUR DE), [1] Dissertationes de variis epochis et anni forma veterum Orientalium, éd. J. Wincklerus, Lipsiae, 1750, p. 64. [2] Longueruana, Berlin, 1754, p. 240.
- MARRACCI (Ludovico), Alcoranus, Patavii, 1698, p. 33.
- MICHAELIS (Johann David), [1] Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes⁴, Göttlingen, 1788. [2] Orientalische und exegestiche Bibliothek, 1771-1789.
- MORÉNAS (François), Dictionnaire historique portatif de la géographie sacrée, Paris, 1759, p. 756.
- MORÉRI (Louis), *Dictionnaire*, éd. Jean LE CLERC (1692): intègre le *Supplément* paru en 1689.
- MOSHEIM (Johann Lorenz), [1] De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum Commentarii, Helmsstadtii, 1753, pp. 43-45. [2] Institutionum historiae ecclesiasticae libri IV, Helmstadtii, 1755, p. 728; trad. franç., Maestricht, 1776, IV, pp. 269-270.
- NORBERG (Matthias), [1] De religione et lingua Sabaeroum commentatio, In Commentationes S.R. Scientiarum Gottingensis, III, 1781, pp. 139-178. [2] Codex Nasaraeus, Liber Adami appellatus, Londini Gothorum, 1815-1816, 2 vol.
- ORIGNY (Abraham d'), Dictionnaire des origines, Paris, 1777, 1, pp. 220-221; VI, pp. 57.
- OUSELEY (William), *Travels*, London, 1823, 1, 111, pp. 409-414.
- OVERBECK (Johann Georg), Neue Versuche über das Evangelium des Johannes, Gera, 1784.

- PACIAUDI (Paolo Maria), De cultu S. Ioannis Baptistae antiquitates Christianae, Romae, 1755, 4, pp. 65-67.
- PALLIS (Svend Aage), Essay on Mandaean bibliography, 1560-1930, London-Copenhagen, 1933.
- PASTORET (Claude-Emmanuel), Zoroastre, Confucius et Mahomet, Paris, 1787.
- PERINGER (Gustav), Dissertatio de Zabiis, Upsala, 1691.
- PICQUES (Louis), [1] Lettre à ACOLUTHUS, in Longuerue, Dissertationes cit., p. 312. [2] Lettre à Montfaucon (11'5 1695), in E. Gigas, Lettres des Bénédictins de la Congrégation de Saint Maur, 1652-1700, Copenhagen, 1892, p. 224.
- PIVATI (Gian Franscesco), Nuovo dizionario scientifico e curioso, Venezia, II (1746). p. 717; IX (1750), p. 7.
- PRIDEAUX (Humphrey) [1] La vie de Mahomed, Amsterdam, 1730: rééd. 1731: pp. 153-158. [2] Histoire des Juifs, 1716; trad. franç. Amsterdam-Leipzig, 1755, I, p. 327.
- RENAUDOT (Eusèbe), Historia Patriarcharum Alexandrinorum, Parisiis, 1713, pp. 25 et ss.
- RICAULT (Paul), The present state of the Ottoman Empire, London 1668; trad. franç., Amsterdam, 1670.
- SALE (George), The Coran. The preliminary discourse, London. 1734.
- SIMON (Richard), *Histoire critique du Vieux Testament*, nouv. éd., Rotterdam, Leers, 1685, p. 47.
- SPENCER (John), De legibus Hebraeorum ritualibus, Cantabrigiae, 1685.
- STANLEY (Thomas), Historia philosophiae Orientalis, éd. J. Cléricus, Amstelodami, 1690.
- TAVERNIER (Jean), Les six voyages, I, Paris, 1676, pp. 222-231.
- THÉVENOT (Jean), Suite du voyage de Levant, II, Paris, 1674, pp. 324-328.
- THÉVENOT (Melchisédech), Recueil de divers vovages curieux, IV, Paris, 1672.
- VALLE (Pietro della), Viaggi, 2^e partie, 1658; éd. Torino, 1843, II, pp. 366-367 et pp. 821-822.
- VANSLEB, Histoire de l'Eglise d'Alexandrie, Paris, 1677, p. 98.
- VECCHIETTI (Gerolamo), Cf. R. Almagià, «Giovan Battista e Gerolamo Vecchietti viaggiatori in Oriente», Rendiconti dell'Accademia de'Lincei, série VIII, vol. IX, 1956. pp. 330-331, 334.
- VEYSSIÈRE DE LA CROZE (Mathurin), *Thesaurus epistolicus lacrozianus*, éd. J.L. Uhlius, 1, Lipsiae, 1742, pp. 21-22, 46.
- VOLNEY (Constantin), Les ruines, Paris, 1791, chap. XXII, § 2.
- VOLTAIRE, [1] Essai sur les mæurs, éd. R. Pomeau, Paris, 1963, II, pp. 411, 910. [2] Dictionnaire philosophique, éd. J. Benda R. Naves, Paris, 1954. [3] Traité sur la tolérance, in Œuvres, éd. L. Moland, XXV, pp. 13-118. [4] Catéchisme de l'honnéte homme, in Œuvres, éd. L. Moland, XXIV, pp. 523-541. [5] Dieu et les hommes, in Œuvres, éd. L. Moland, XXVIII, pp. 129-248; en part. chap. VII (pp. 143-145).
- WAHL (Gunther), John Richardson's Orientalische Bibliothek, III, Lemgo, 1791. pp. 133-146.
- WALCH (Christian Wilhelm), Observationes de Sabaeis, in Commentationes S.R. Scientiarum Gottingensis, 1782, pp. 25-49.
- WOLFIUS (Johann Christian), Bibliotheca Hebraea, Hamburgae-Lipsiae, 1715, 1, p. 113.
- ZEDLER (Johann Heinrich), Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschafften und Künste, Leipzig-Halle, XIV/I (1735), pp. 1063-1064; XXVII (1741), pp. 2033-2036; XXXIII (1742), pp. 33-37.

L'Européen rencontre l'indigène du Nouveau Monde dans le roman français

par Townsend Whelen BOWLING
University of Texas at San Antonio

Bien avant Atala et René, l'Européen découvrit des centaines d'indigènes d'Amérique par l'intermédiaire de la fiction romanesque. Ces découvertes, tant au niveau de l'intrigue que de la lecture, fournissent de riches renseignements sur l'imagination européenne et sur les attitudes philosophiques et morales du Vieux Monde envers le Nouveau. Le roman du dix-huitième siècle, qui n'est soumis ni aux règles ni aux restrictions de la poésie et du théâtre, donnait libre cours à l'imagination de l'auteur. Les romanciers français surent en profiter¹.

La Bibliographie du genre romanesque français (1751-1800) identifie, parmi les deux mille cinq cents ouvrages recensés, quatre-vingt-dix-neuf romans dont l'action se déroule totalement ou en partie au Nouveau Monde². Ce corpus mérite surtout notre attention par l'importance de la période comprise entre 1751 et 1800 dans l'histoire de l'exotisme littéraire en France et dans le développement des rapports entre la France et l'Amérique. La publication du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau en 1755 ranime le débat sur le bon sauvage comme le feront encore, et à plus forte raison, les rapports sur le voyage de Bougain-ville à Tahiti, parus dans les années 1770'. La Guerre de Sept Ans, la Guerre d'Indépendance américaine et la Révolution française, qui amènent en Amérique des expéditions militaires dès les années 1750 et finalement une émigration de la noblesse à la fin du siècle, modifient et transforment les visions françaises du Nouveau Monde⁴. L'histoire littéraire va connaître en 1801 un de ses grands moments avec la publication d'*Atala*.

Parmi tous ces « autres » découverts par les Européens dans ces romans, c'est l'indigène d'Amérique qui paraît le plus différent et le plus complexe.

L'esclave noir, le créole et le colon européen, aussi différents et étranges qu'ils puissent sembler, existent tous à l'intérieur d'une société européenne transplantée dont ils portent toujours plus ou moins la marque. Seul l'indigène naît et vit dans un monde totalement sien et souvent complètement isolé de l'influence de l'Europe. Quelques auteurs présentent des descriptions détaillées des sociétés et des mœurs des indigènes, parfois avec un vrai souci d'authenticité. Ces aspects documentaires constituent la part la plus commune entre romans, journaux et récits de voyage. Cependant, la plupart des romanciers s'intéressent davantage aux dimensions psychologiques et dramatiques de l'indigène en tant que personnage et à la portée philosophique de son rôle dans l'intrigue. La Bibliographie du genre romanesque nous a permis de repérer cinquante-sept romans qui contiennent des épisodes de rencontres entre des Européens et des indigènes d'Amérique. Pour vingtquatre d'entre eux, l'action se déroule entièrement au Nouveau Monde. Parmi les autres, onze contiennent au moins un épisode important qui se passe en Amérique.

Presque tous les Européens présents dans les rencontres viennent d'Angleterre, de France, ou d'Espagne. On trouve des Anglais dans vingt-huit romans, des Français dans vingt-cinq, et des Espagnols dans douze. L'Européen qui entre le plus souvent en contact avec l'indigène — dans la moitié des romans — est un militaire. La Conquête espagnole, la Guerre de Sept Ans, et la Guerre d'Indépendance américaine expliquent le plus souvent leur présence dans le Nouveau Monde. L'ecclésiastique européen apparaît dans treize romans, le philosophe et le marchand un peu moins souvent. L'esprit philosophique se manifeste très nettement dans la manière caricaturale et satirique dont les auteurs représentent la moitié des ecclésiastiques et la plupart des philosophes. Les Européennes sont beaucoup moins mises en évidence que les Européens. Quelle que soit leur condition, les personnages quittent souvent l'Europe en tant qu'exilés.

Dans trente-et-un romans, l'action se déroule au Canada ou aux Etats-Unis. Dix-huit tribus indiennes sont citées par leur nom, les Iroquois le plus fréquemment. On trouve des femmes indigènes dans à peu près un tiers des romans, dont bien sûr des Amazones.

Si la majorité des rencontres initiales entre l'Européen et l'indigène ont lieu dans un climat d'hostilité, il existe aussi des rencontres amicales. Un quart des romans dépeignent des actes de bravoure et de générosité grâce auxquels les Européens ou les indigènes sauvent de dangers imminents leurs opposés culturels. Dans l'anecdote «Azakia» de Bricaire de la Dixmerie, l'officier français Saint-Castin délivre l'héroïne huronne des mains d'un soldat français à la recherche d'un plaisir charnel non souhaité par la femme. Quelques médecins européens guérissent les malades indigènes, comme Parouba dans l'Histoire de Jenni de Voltaire. L'indigène-à-tout-faire, qui fonctionne comme interprète, guide, et valet, est un personnage très fréquent.

Quelques Européens servent d'ambassadeurs entre des nations indigènes, et d'autres soutiennent les habitants du Nouveau Monde en lutte contre leurs ennemis.

En dépit de ces situations où règne l'amitié, l'état normal des rapports entre les Européens et les indigènes est un état de guerre. La plupart du temps, pourtant, la guerre n'est qu'un point de départ, et le champ de bataille n'est qu'un lieu de rencontre. Peu de romans racontent l'histoire d'une victoire européenne, parce que c'est raconter l'anéantissement d'une peuplade indigène — fin de toute intrigue. Les prisonniers indigènes sont presque toujours exécutés ou réduits en esclavage. L'exception à la règle, c'est Jama, l'Illinois des *Lettres illinoises* de Perreau. Capturé enfant par les Anglais et amené en Europe, Jama passe plus tard aux mains des Français, reçoit des titres de noblesse, hérite d'une fortune, et finalement retourne au Nouveau Monde pour se battre dans les rangs des Français contre ses anciens ennemis, les Anglais.

Les victoires des indigènes et les aventures de leurs prisonniers européens produisent des intrigues complexes et variées. Aussi ce motif est-il parmi les plus à la mode. La moitié des romans contiennent des épisodes où figurent des prisonniers européens. Il y a bien sûr des dénouements tragiques: la torture; l'exécution, souvent suivie d'une fête anthropophagique; et quelques sacrifices aux dieux. Mais la plupart des prisonniers européens sont plus favorisés par le sort.

La légende de Pocahontas semble fournir le modèle pour nombre d'épisodes où un Européen échappe à l'exécution grâce à l'intervention d'une indigène amoureuse. A leur tour, des Européennes sont délivrées par des indigènes amoureux d'elles. Le mariage suit presque toujours la délivrance par l'amour. Très souvent le partenaire européen tombe ensuite amoureux, ou tout au moins apprend-il à respecter l'auteur de sa délivrance. Il faut attendre deux romans de la fin du siècle pour trouver le vrai bonheur dans ce genre de mariage. La jeune héroïne du roman de Richardson, Mirano ou les sauvages, aime son Oneyo suffisamment pour refuser de retourner à la civilisation européenne à laquelle elle préfère la vie du bon sauvage aux bords du Lac Ontario. Azili, la prêtresse péruvienne dans Théodore ou les Péruviens de Pigault-Lebrun, réussit facilement à persuader Théodore de rester avec elle à Cayambur, une ville cachée dans les montagnes de l'Amérique du Sud. Mais si dans la plupart des autres mariages il règne un sens de respect mutuel, l'union cède devant le désir de l'Européen de retourner à sa propre civilisation sinon devant des forces majeures extérieures. L'Européenne sauvage raconte une des plus intéressantes de ces dissolutions. Miss Owliam — une des deux Européennes à être délivrées par des indigènes se sent coupable aussitôt qu'elle quitte l'Iroquois Simouraba après quatre années de mariage. Beaucoup plus tard, de retour à Terreneuve après la mort de son mari européen, elle délivre Simouraba de l'esclavage en lui avouant: «Si je t'ai abandonné cher Simouraba, c'étoit parce que je ne pouvois pas m'accoutumer à vos usages; chez toute autre nation que la tienne, j'aurois fait mon bonheur de passer ma vie avec toi»'. Peu après, Simouraba, lui-même incapable de supporter plus longtemps l'éloignement de son peuple, retourne chez les Iroquois.

Les prisonniers ne sont pas les seuls Européens à avoir des aventures amoureuses ou purement sexuelles avec des indigènes. Dans La Vie et les aventures de Ferdinand Vertamont et de Maurice son oncle de Boulard, le neveu de Maurice Vertamont, l'ancien souverain des Péru-Mexicains, accepte l'invitation de chacun de ses caciques à réparer l'oubli de feu son oncle qui mourut sans assurer la descendance. Le héros anglais et Eurimale dans Florello de Loaisel de Tréogate s'aiment innocemment selon les lois de la nature, ainsi que Sophie et Théodore, habitants d'une île déserte, dans Les Enfans de la nature de Blanchard. Comme on s'y attendait, l'amour libre est un lieu commun dans le roman français du Nouveau Monde.

La délivrance par l'adoption est presque aussi fréquente que la délivrance par l'amour. Selon une coutume indienne, expliquée maintes fois dans les romans, chaque prisonnier devient la propriété privée d'une seule famille qui peut soit l'exécuter pour venger un membre de la famille tué en guerre, soit l'adopter pour remplacer le défunt. Dans Honorine Clarins de Nougaret, le Kanadaque Farugma adopte comme fils le Comte d'Aramans après avoir été épargné par celui-ci sur le champ de bataille. La plus célèbre des adoptions sans doute est celle du Français Ontéré, le prédécesseur de René, par Odérahi dans les Veillées américaines. Odérahi adopte Ontéré comme frère sans cacher qu'elle l'aime d'une autre façon. Enfin il y a les Européens enlevés dans leur toute première enfance élevés dans des sociétés indigènes et qui ne découvrent leurs vraies origines que beaucoup plus tard. A côté de l'Ingénu de Voltaire se rangent le Groënlandais Pannien dans Les Trois Nations de Framery, les Amazones Coraly et Nigace de Coraly et Zamore, et la Chikili Zariska de Nougaret. Pannien et l'Ingénu sont les seuls qui optent pour la société européenne après la révélation de leurs vraies origines.

Parmi les nombreux Européens qui pénètrent dans les sociétés indigènes, quelques-uns sont intégrés au point qu'on leur accorde des rôles de haute responsabilité. D'autres y arrivent en s'arrogeant le pouvoir. Ulrich, le soldat anglais devenu pirate, dans Les Voyages du Lord Henri de Briel, établit son royaume de courte durée dans l'Amérique du Sud en prenant comme femme une fille du soleil. En contraste avecces chefs peu admirables, on trouve les « fils adoptifs» de Maurice Vertamont, le vénérable successeur du dernier descendant des Incas à régner sur les Péru-Mexicains dans le roman de Boulard, et le Comte d'Aramans de Nougaret, élu successeur à feu son père adoptif, chef des Kanadaques. Aussi vertueux que ces chefs d'état le prêtre Aguilar, qui règne sur les Mexicains dans Le Mexique conquis de Boesnier, et Las Casas dans Les Incas. Tuquante dans Coraly et Zamore

et Alonzo dans *Les Incas* deviennent chefs militaires de nations incas en lutte contre les Espagnols pour préserver cette civilisation menacée de disparition.

L'Européen joue parfois le rôle passif d'auditeur. De nombreux «philosophes nus» se lancent dans des discours archi-connus qui condamnent la nature vicieuse des institutions et des coutumes européennes et qui louent les vertus du bon sauvage. Il y a autant de discussions que de tirades, mais elles mènent toutes aux mêmes conclusions en faveur des vertus des indigènes. L'ecclésiastique européen devient orateur à son tour. Ces prêtres obtiennent, mais rarement, des conversions sincères, comme celle de Manza dans le roman de Perreau ou celle de Ziska dans Le Gil-Blas Français de Lemaire. La conversion de Zidzem dans L'Homme sauvage de Pfeil est moins certaine. Cet indigène préfère le déisme d'un philosophe anglais au christianisme du Père Joseph. La moitié des ecclésiastiques sont des caricatures qui apparaissent dans des romans satiriques. Les révérends pères de Dubois-Fontanelle dans ses Aventures philosophiques persuadent un groupe de cannibales affamés qu'il faut aimer et non manger leurs prochains européens, mais les efforts en faveur du baptême échouent.

L'Européen peut être aussi observateur, rôle pleinement exploité dans les visites aux pays imaginaires. Cinq romans après Candide dépeignent en détail des utopies ou des anti-utopies dont la plupart fonctionnent comme satires de la société européenne. Dans Zélaskim de Béliard, un long épisode se passe en Cefarne dont la capitale est Arsip — des anagrammes transparentes de «France» et «Paris» — tandis que sur l'Île de Félicité dans Les Voyages du Lord Henri de Briel, les femmes se sont finalement emparées du pouvoir en réduisant en esclavage tous les hommes.

L'Année Littéraire approuve ou désapprouve les romans principalement selon leur philosophie religieuse⁶. Fréron est plutôt tolérant envers les critiques de la société européenne prononcées par des héros qui sont ou deviennent de bons chrétiens. Le Lord Tonson qui épouse une femme caraïbe dans les Voyages et aventures du chevalier de XXX, peut donc supplier les Européens de laisser les membres de sa famille sur l'île de Saint-Vincent au lieu de les transplanter parmi «des hommes policés, de crainte qu'ils ne s'y corrompent par exemple» (1769, t. I, pp. 249). Cet Européen devenu bon sauvage est supportable à cause de son souci de faire consacrer son mariage par l'Eglise — quoique après coup — et de faire baptiser ses enfants. Le véritable bon sauvage Manza, l'indigène amoureux de l'Européenne Sophie dans les Lettres illinoises de Perreau, peut lui aussi critiquer la société européenne car il se convertit au christianisme (1776, t. VIII, p. 138).

Fréron condamne Les Incas de Marmontel, cependant, pour la philosophie religieuse de l'auteur, qu'il accuse d'attaquer le fanatisme au nom de «la

Religion purement naturelle, la Religion philosophique, la Religion de Bélisaire » (1776, t. VIII, p. 307). Dans le compte rendu, il est beaucoup moins question de l'injustice des Européens envers les indigènes que d'un débat sur la cause de leurs actions: était-ce le fanatisme religieux, comme le veut Marmontel, ou plutôt l'avarice et l'ambition? Fréron attaque avec la même ardeur le plaidoyer parodique en faveur de l'amour libre et l'utopie séculaire de Tonihata dans le roman satirique de Framery, Les Trois Nations, comme exemples du «but estimable de cet honnête Roman», à savoir, «rendre odieux tout culte et toute Religion» (1784, t. IV, p. 269). Dans son compte rendu de l'Histoire de Nicolas I, Fléron passe rapidement sur les atrocités commises par un ancien iésuite pour détruire le roman par ses commentaires ironiques (1756, 20 février, pp. 230-36). Dans les autres recensions, c'est l'hostilité des indigènes qui attire surtout l'attention. S'il n'y a que des allusions aux combats et aux prisonniers dans les comptes rendus de La Destiné de Contant d'Orville et de Lolotte et Fanfan de Ducray-Duminil, la bataille dans Azoila est dépeinte en détail7.

Les jugements du Journal Encyclopédique s'opposent radicalement à ceux de l'Année Littéraire. On estime que Les Incas contient en général «des vérités de la plus grande importance, et qui intéressent l'humanité entière ». La manière dont les Européens maltraitent les indigènes est une de ces vérités. Attribuer l'inspiration de ce mauvais traitement au fanatisme en est une autre*. Le critique se dit neutre à propos de l'Histoire de Nicolas I (1756, t. II, 1^{rc} partie, pp. 49-54). On trouve excellent, à part quelques défauts sans importance, le roman de Perreau, les Lettres illinoises. Mais si l'Année Littéraire aime surtout dans cet ouvrage la conversion de Manza, le Journal Encyclopédique la trouve «trop rapide» (1773, t. I, p. 276). L'Amérique découverte de Laureau de saint André, récit poétisé de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, est loué pour avoir raconté non seulement les triomphes des Espagnols mais aussi leurs erreurs, dont la réduction en esclavage de la populace indigène (1783, t. IV, pp. 81-89). Le compte rendu des Aventures d'une sauvage de Chiari donne un résumé des épisodes dans lesquels le jeune prisonnier anglais Delingh est sauvé du poteau par une sauvage et accompagné par elle dans la traversée du désert de l'Amérique du nord à la recherche de la civilisation européenne qu'il regrette. Mais le Journal Encyclopédique estime que le caractère de l'indigène n'est pas réussi, cette fois-ci, car «il n'est peut-être pas assez sauvage» (1790, août, p. 67).

Les comptes rendus du *Mercure de France* insistent sur les éléments naïfs et exotiques des rencontres. On tire du *Comte d'Umby* la description d'un banquet anthropophagique par le naïf Morback, un Iroquois devenu valet européen (1776, février, p. 82). Dans le compte rendu de *Florello* de Loaisel de Tréogate, le *Mercure* opte pour un résumé de l'ouvrage en entier et révèle ainsi à ses lecteurs toute une série de rencontres y compris les discus-

sions entre l'Européen Florello et le vieux bon sauvage Kador, la liaison amoureuse entre Florello et l'indigène Eurimale, le plaidoyer d'Eurimale devant son père furieux, en faveur de Florello, la rivalité enter Florello et le mauvais sauvage Orabski, et l'émigration d'Eurimale vers l'Europe, en compagnie d'un capitaine français (1776, juillet, pp. 103-106).

Le Mercure ajoute encore à la publicité pour Les Incas de Marmontel en s'opposant diamétralement à l'Année Littéraire, en ce qui concerne la morale: «Ce n'est pas un livre de morale, mais celle exprimée par l'Auteur est puisée dans les sources pures de la religion, de la raison et de l'humanité» (1776, mars, p. 155). Presque tout le compte rendu est consacré, pourtant, à un résumé de la liaison amoureuse entre Alonzo et Cora (pp. 138-54). On trouve une allusion au massacre de l'héroïne et de son entourage dans le bref résumé de Miss Mac Rea par Hilliard d'Auberteuil (1784, juillet, pp. 72-74).

La Bibliothèque Universelle des Romans publie des versions réduites de quatre romans de notre groupe. Dans le cas des traductions, les versions de la Bibliothèque sont indépendantes des romans français et en fait les précèdent. Les deux traductions des Mémoires, vie et aventures de Tsonnonthouan ont en commun le ton satirique, une exception pour la Bibliothèque (1778, septembre, pp. 5-68). La traduction du conte Inkle und Yariko de Gessner contient des aventures ajoutées à l'original qui rendent cette version plus exotique que celle de Meister publiée en 1790 (1778, novembre, pp. 128-55).

Dans les adaptations de Zélaskim et des Trois Nations, la Bibliothèque s'intéresse toujours à l'amour et à l'exotisme en se souciant davantage des bienséances et du sérieux du ton⁹. Le viol et l'inceste sont éliminés de Zalaskim aussi bien que les satires de la société parisienne, du gouvernement français et de la vie monastique. Un seul épisode est augmenté : les aventures de Zalaskim pendant «la course de la mèche de courte lueur» — coutume des Indiens de l'Amérique du Nord selon laquelle les hommes viennent dans les tentes des femmes dans l'espoir qu'elles éteindront l'allumette qu'ils leur apportent, signalant ainsi leur accord pour éteindre d'autres flammes (pp. 93-110). Le conte «Les Canadiens» des Trois Nations subit les mêmes transformations radicales. L'ouvrage est purgé de ses meilleures qualités, à savoir les gestes et les aventures comiques ainsi que le style satirique. Eliminés, les missionnaires qui servirent de naïfs repoussoirs aux bons sauvages pendant des discussions de politique, de philosophie et de religion. Dans cette adaptation, l'intérêt principal porte sur l'amour ingénu de deux indigènes, enfants de la nature, et sur la jalousie d'un perfide sorcier. On retrouve aussi la longue description de l'île utopique de Tonihata. Tout finit bien. La Bibliothèque eut sa part dans la propagation du «rêve exotique».

La Correspondance Littéraire mentionne onze romans de notre groupe mais ne donne que de courts commentaires négatifs sur tous sauf deux. Les

Incas est le seul ouvrage à être vraiment loué. Après une expression de regret pour la tragédie de «ces malheureureux Péruviens, de toutes les nations de l'Amérique la plus éclairée et la plus sensible », l'article conclut : «Les Incas méritent du moins autant d'éloges que le patriarche de Ferney en a prodigué depuis dix ans au quinzième chapitre de Bélisaire» (1777, mai) ". L'autre ouvrage qui retient l'attention des éditeurs est L'Homme sauvage de Pfeil dans la traduction française de Sébastien Mercier. On estime que c'est un «beau sujet» mais beaucoup trop difficile à traiter eu égard aux dons limités de Mercier, qu'on prend pour l'auteur". Cependant, le roman est intéressant pour une autre raison: «Ce roman a fait un peu de sensation, parce que le déisme y est fortement prêché. Il a été imprimé avec approbation, et quelques jours après sa publication il a été défendu.» Le fait que Zidzem préfère le déisme d'un philosophe anglais au christianisme du Père Joseph aurait pu provoquer cette censure. L'article se termine par cette observation: «Dans huit jours il ne sera plus question de son homme sauvage que s'il n'avait jamais existé, à moins que la Sorbonne n'ait la charité de l'honorer d'un anathème pour le profit du libraire» (1767, avril). Nous verrons par la suite combien la Correspondance Littéraire savait choisir les romans à succès.

D'après le nombre de rééditions, seulement cinq romans parmi les cinquante-sept qui contiennent des épisodes de rencontres connaissent un véritable succès pendant cette période 12. Les Incas remportent la palme avec trente-trois rééditions, comme œuvre séparée, jusqu'en 1820 dont quinze dans la première année, 1777¹³. Candide arrive en seconde position avec vingt-trois rééditions, ensuite L'Ingénu, avec dix-neuf¹⁴. En quatrième et en cinquième places viennent deux romans moins connus: L'Homme sauvage de Pfeil et Lolotte et Fanfan de Ducray-Duminil, le premier avec douze rééditions, l'autre avec dix. Or les épisodes de rencontres dans Candide et dans Lolotte et Fanfan n'occupent qu'une toute petite partie de chaque œuvre, et les rencontres dans L'Ingénu ont lieu en France à part quelques brefs retours en arrière. Seuls Les Incas et L'Homme sauvage doivent en partie leur succès aux épisodes de rencontres. La nature presque subversive des idées philosophiques et religieuses y est sans doute pour beaucoup. La querelle idéologique entre les différents périodiques, vis-à-vis des Incas, inspire l'intérêt de la même façon que la censure dans le cas de L'Homme sauvage. La Correspondance Littéraire, comme on le voit maintenant, fait preuve d'une clairvoyance exceptionnelle en attirant l'attention de ses lecteurs sur ces deux romans parmi tous les autres. Si l'on étudie le nombre de rééditions, on ne décèle pas vraiment d'autre roman à succès. Vingt-huit sont réédités cinq fois ou moins, et vingt-quatre ne dépassent pas la première édition.

Ces statistiques ne permettent pas de conclure qu'il existait une demande particulière de romans avec épisodes de rencontres. La répartition chronologique, les concentrations de premières éditions et rééditions sont beaucoup plus révélatrices de l'évolution de la demande et du goût des lecteurs. D'après les groupements d'ouvrages, on peut distinguer trois époques où il existe un engouement pour des épisodes de rencontres: de 1765 à 1768, de 1784 à 1790, et de 1796 à 1800.

De 1751 à 1765, quatre romans seulement paraissent qui contiennent des épisodes de rencontres. Entre 1765 et 1768, on en trouve pourtant onze, ce qui constitue une augmentation significative dans le rythme de production. Ces onze romans représentent 4.8 pour cent de la production totale des 231 romans pendant cette première époque¹⁵. Plus de la moitié contiennent d'importants épisodes de rencontres. L'année 1767 est celle de la publication de L'Ingénu de Voltaire et de L'Homme sauvage de Pfeil dans la traduction de Mercier. L'Ingénu atteint dix-sept rééditions en deux ans, le record et l'indice du succès immédiat. La Guerre de Sept Ans, qui se termine en 1763, explique peut-être en partie pourquoi dans plus de la moitié de ces romans, l'action se déroule au Canada ou aux Antilles. Les auteurs aiment adopter le ton satirique et ironique de Voltaire. Les Aventures Philosophiques de Dubois-Fontanelle (1766) ressemblent de si près à Candide que l'auteur se sent obligé d'expliquer dans la préface qu'il avait écrit son roman avant la parution de celui de Voltaire en 1759. Les ingénus dans Les Trois nations de Framery ressemblent à des parodies de l'Huron de Voltaire. Zélaskim (1765) évoque moins le souvenir de Voltaire, mais Béliard fait aussi rigoureusement la satire de la société européenne et du bon sauvage rousseauiste. Zidzem, l'ingénu dans L'Homme sauvage, lance une attaque virulente contre les institutions européennes mais sur un ton sérieux. Cet indigène est un bon sauvage dans la lignée de Rousseau comme le sont les personnages principaux dans l'Aventure d'une jeune officier anglais chez les sauvages Abénakis de Saint-Lambert (1765) et dans «Azakia» de Bricaire (1765).

Entre 1769 et 1783, moins d'un roman par an en moyenne contient des épisodes de rencontres. Pourtant à la seconde époque de la mode, de 1784 à 1790, on en retrouve une quizaine soit 3,1 pour cent de la production totale des 483 romans publiés pendant ces sept années. Les épisodes de rencontres jouent un rôle significatif dans les deux tiers de ces romans. La Guerre d'Indépendance américaine suscite sans doute l'intérêt des auteurs et du public pour le Nouveau Monde mais ne prédomine pas dans les épisodes de rencontres. Une série de rééditions signale la continuité des intérêts de la première époque: L'Homme sauvage est réédité trois fois en 1784, deux fois en 1785, et une fois en 1790; deux rééditions de L'Ingénu paraissent en 1785; Les Trois Nations sont rééditées en 1784 et adaptées pour la Bibliothèque Universelle des Romans l'année suivante; en 1787, on publie une deuxième traduction des Mémoires... de Tsonnonthouan, neuf ans après celle de la Bibliothèque. Ces quatre romans ont en commun le personnage de l'ingénu et les attaques contre le christianisme. Le goût pour

la satire, évident dans tous ces romans sauf L'Homme sauvage, se retrouve dans un nouvel ouvrage, Les Aventures du Lord Henri de Briel (1785). Plus significative encore est la nouvelle vogue révélée dans l'« Histoire de Thomas Inkle et d'Yariko» (dans Variétés morales et amusantes, 1784), dans l'Histoire d'une Franco-indienne (1785), dans Coraly et Zamore (1790), dans les Aventures d'une sauvage de Chiari (1789), et dans Ynkle et Yariko de Gessner dans la traduction de Meister (1790). Les histoires de relations sérieuses et suivies entre Européens et indigènes — surtout les liaisons amoureuses — cherchent un public. Les indigènes, pour la plupart, suivent la tradition du bon sauvage. On a remarqué, semble-t-il, la réaction des critiques au récit de l'amour entre Alonzo et Cora dans Les Incas. En effet, une autre réédition des Incas paraît en 1789 pour la première fois depuis presque dix ans.

La mode continue à évoluer dans la troisième époque, qui s'étend de 1796 à 1800. En moyenne seulement un roman par an de notre groupe paraît entre 1791 et 1795. Si les onze ouvrages publiés pendant les cinq années suivantes ne représentent que 2 pour cent de la production totale des 548 romans, les épisodes de rencontres sont suffisamment importants pour mériter notre attention. La satire brille par son absence. Non seulement il n'y a plus de nouveaux romans satiriques, mais le seul à être réédité est Candide. Les attaques contre le christianisme disparaissent aussi. Seuls trois rééditions sont significatives. Ces romans racontent comment, après de longs séjours dans des sociétés indigènes, des Européens parviennent au rang de chef. Honorine Clarins de Nougaret, réédité en 1796, et La Vie et les aventures de Ferdinand Vertamont, réédité en 1798, parurent respectivement en 1791 et 1792. Le troisième, Hortense de Grasset Saint-Sauveur (1796), est une nouvelle version de L'Histoire d'une Franco-indienne, publiée anonymement en 1787 et sans réédition dans sa forme primitive. L'horreur et le désespoir tragiques du dénouement original sont éliminés, créant une impression beaucoup plus positive sur la vie au Nouveau Monde. Cette nouvelle version est rééditée deux fois. Les nouveaux romans révèlent une vogue très marquée des liaisons amoureuses entre des Européens et des indigènes soit avec dénouement tragique — dans les Veillées américaines (1796) et dans L'Européenne sauvage (1798) — soit avec dénouement heureux — dans Mirano ou les sauvages de Richardson (1797), dans Les Enfans de la nature de Blanchard (1800), et dans Théodore ou les Péruviens de Pigault-Lebrun (1800). Le chemin est ouvert pour Chateaubriand.

A travers notre groupe de romans, il est surprenant de voir si peu de personnages, européens ou indigènes, devenir membres permanents d'une société autre que celle où ils ont été élevés. La plupart des prisonniers européens, sauvés par l'amour ou par l'adoption, retournent en Europe ou dans la société coloniale d'Amérique, ainsi que la moitié de ceux qui deviennent chefs de nations indigènes. Parmi les Européens élevés depuis l'enfance par des indigènes, moins de la moitié abandonnent la société indigène même

après avoir appris la vérité de leur naissance. En général, les indigènes ne sont pas moins malheureux dans la société européenne. Le rapprochement entre les indigènes et les Européens réussit mieux dans de nombreuses circonstances et constitue la vraie morale des épisodes de rencontres. Les actes de bravoure et de générosité et les autres formes d'aide réciproque, les délivrances des prisonniers, les amitiés, les liaisons amoureuses — tous démontrent que les indigènes du Nouveau Monde sont non seulement abordables mais susceptibles de nouer les relations les plus honorables avec des Européens. La satire vise presque toujours l'Européen et non pas les indigènes dont la majorité sont en fait des bons sauvages.

C'est cette critique des institutions, des croyances, et des coutumes européennes — et avant tout la critique du christianisme — qui provoque des réactions favorables ou défavorables dans la presse. Le rêve exotique de l'utopie et de l'amour naïf selon les lois de la nature attire aussi l'attention, surtout dans le cas de la Bibliothèque Universelle des Romans. Les lecteurs commencent par aimer les œuvres controversées qui attaquent la société européenne. Ils apprécient le personnage de l'ingénu et le ton satirique. Mais vers la fin du siècle, le goût change. On préfère l'histoire de relations sérieuses et suivies, et surtout intimes entre l'Européen et l'indigène du Nouveau Monde. L'ironie et l'esprit critique cèdent devant le sentiment sincère et transparent alors que le romantisme rencontre les Lumières.

NOTES

- ¹ Cette étude fut subventionnée en partie par une aide financière de The National Endowment for the Humanities et par une Bourse Gilbert Chinard de l'Institut Français de Washington.
- ² A. MARTIN, V. MYLNE, R. FRAUTSCHI, Bibliographie du genre romanesque français, 1751-1800, London, Mansell et Paris, France Expansion, 1977, pp. XXXVI-XXXVII, XLVII-XLVIII. Dans les statistiques de l'«Introduction», le chiffre 93 est donné pour les romans qui mentionnent des lieux en Amérique (p. XLVIII). Mes recherches dans la Bibliographie en ont révélé 99. Puisque les descriptions de contenu, comme celles de la Bibliographie, manquent dans S.P. JONES, A List of French Prose Fiction from 1700 to 1750, New York, Wilson, 1939, les ouvrages de la première moitié du dix-huitième siècle ne peuvent pas encore être traités d'une manière exhaustive et ainsi ont été éliminés de cette étude.
- 3 Voir CHINARD, op. cit., pp. 341-98.
- * Voir D. ECHEVERRIA, Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815, Princeton University Press, 1957, pp. 244, 281-82.
- L'Européenne sauvage ou histoire de madame de Valville, par A. Cxxx, ancien officier de vaisseaux de commerce, Aux Sables, Chez Ferré, 1798, t. II, pp. 155-56.

- 'Si les comptes rendus révèlent le plus exactement les opinions d'un nombre limité d'hommes de lettres, les résumés et les extraits qui s'y trouvent fournissent une distribution supplémentaire et attirent l'attention du public sur certains aspects des romans. Nous avons dépouillé les périodiques suivants pour des comptes rendus entre les dates indiquées: l'Année Littéraire (1754-90), la Bibliothèque Universelle des Romans (1775-89), la Correspondance Littéraire de Grimm (1753-93), le Journal Encyclopédique (1756-93), et le Mercure de France (1751-89).
- ² 1776, t. VI, pp. 769-88; 1788, t. V, pp. 155-76; 1768, t. V, pp. 310-14.
- * 1777, t. IV, p. 96. Voir la première partie du compte rendu dans 1777, t. III, pp. 489-505.
- * 1780, juin, pp. 77-150; 1785, mai, pp. 16-57.
- ¹⁹ Nos citations viennent de Friedrich Melchior GRIMM, e.a., Correspondance Littéraire, Philosophique et Critique, éd. Maurice Tourneux, Paris, Garnier Frères, 1877-82, 16 vol.
- " Voir E.T. ANNANDALE, «Johann Gottlob Benjamin Pfeil and Louis-Sébastien Mercier», Revue de Littérature Comparée, 44, 1970, pp. 444-59. Annandale démontre que ce roman est bien une traduction et non pas une œuvre originale de Mercier en dépit de l'omission des mots «traduit de...» dans les rééditions.
- Les nombres et la répartition des rééditions aident à juger du succès d'un roman auprès des lecteurs. Ces statistiques indiquent ainsi quand et dans quelle mesure certaines images du Nouveau Monde se présentaient au public. La Bibliographie du genre romanesque nous fournit les chiffres des rééditions. A l'exception des contes et anecdotes publiés en collection, nous ne retenons que les publications d'un roman comme œuvre séparée ou comme partie d'une collection qui porte le titre du roman dans le titre collectif. Ces questions de méthode sont discutées plus en détail dans mon ouvrage Life, Works, and Literary Career of Loaisel de Tréogate, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 196, 1981, pp. 27-28, et dans V. MYLNE, «Re-editions as a Guide to the Assessment of Public Taste in Fiction», Studies in the French Eighteenth Century, 1978, pp. 128-33.
- La Bibliographie du genre romanesque, notre source pour ces chiffres, note les rééditions jusqu'en 1820 et fournit ainsi une mesure valable du succès même pour les romans publiés à la fin du siècle.
- ¹¹ Si l'on ajoute les publications en collections, les deux romans de Voltaire ont trois fois le nombre de rééditions indiqué et dépassent *Les Incas*, qui n'eurent que six rééditions dans les *Œuvres* de Marmontel jusqu'en 1820.
- " Les chiffres des productions totales viennent de la «Statistique de la production romanesque» dans la *Bibliographie du genre romanesque*, pp. XXXVI-XXXVII.

TABLE DES MATIÈRES

DROIXHE, D. GOSSIAUX, PP.	Avant-propos	7
1. Anthropologie		
RUPP-EISENREICH, B.	Christoph Meiners et Joseph-Marie de Gérando: un chapitre du comparatisme anthropologique	21
GOSSIAUX, PP.	Anthropologie des Lumières (culture «naturelle» et racisme rituel)	49
STRIVAY, L.	Anthropologie des Lumières et sciences de la terre: le système de Boulanger	71
BREWER, D.	Diderot et l'autre féminin	81
2. Signes et langage		
SIMONSUURI, K.	Blackwell et la mythologie classique	95
STAFFORD, B.	Caractères de pierre, marques sur papier: discours des Lumières sur les taches naturelles et artificielles	107
DIDIER, B.	Musique primitive et musique extra-européenne chez Rousseau et quelques écrivains du xviii siècle	123
ANDRESEN-TETEL, J.	Images des langues américaines au XVIII ^e siècle	135
DROIXHE, D.	Des glossements sans raison	147
3. Voyages et rencontres		
GUNNY, A.	Voyageurs européens aux Mascareignes et en Afrique du Sud	163
SCHLAFLY, D.L.	L'Europe occidentale découvre la Russie : les voyageurs étrangers pendant le règne de Catherine II	177
PREGARDIEN, D.	L'iconographie des <i>Cérémonies et coutumes</i> de B. Picart	183
BIONDI, C.	L'Afrique des philosophes: lieu mythique, terre d'hommes ou entrepôt de marchandises?	191
BASTIAENSEN, M.	Mandéens et Sabéens dans la pensée nouvelle	199
BOWLING, T.W.	L'Européen rencontre l'indigène du Nouveau Monde dans le roman français (1751-1800)	213

40204

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES, UNIVERSITÉ D'EUROPE



Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayant droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines défectuosités peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES, UNIVERSITÉ D'EUROPE



Utilisation

4. Gratuité

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'usager s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre base de données, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.