

CINQUIÈME SÉANCE

Si, dans les expressions métaphoriques et mythiques qui furent initialement les siennes, l'homme s'est lui-même perçu comme un être qui se tient, par nature, à la fois au sommet de la nature et hors d'elle, dans une singularité radicale qui fait de lui un être métaphysique, et si la vision moderne de l'homme et du monde prolonge cette conception déjà antique, les choses changent bientôt, en particulier à partir du XIX^e siècle qui, à la faveur de l'émergence des sciences humaines, connaît une radicale remise en cause de la notion de nature humaine. Conjuguées à l'évolutionnisme de Darwin, l'entrée dans le champ des investigations anthropologiques du cas des enfants sauvages comme bien des découvertes ethnologiques sur l'extraordinaire diversité des formes d'expressions culturelles font en effet bouger les lignes, au point bientôt que d'aucuns, Michel Foucault en 1966 dans *Les mots et les choses* en l'occurrence, en viennent à prophétiser la mort de l'homme, lors même que d'autres avaient déjà annoncé la mort de Dieu. « **Étrangement, l'homme – dont la connaissance passe à des yeux naïfs pour la plus vieille recherche depuis Socrate – n'est sans doute rien de plus qu'une certaine déchirure dans l'ordre des choses, une configuration, en tout cas, dessinée par la disposition nouvelle qu'il a prise récemment dans le savoir. De là sont nées toutes les chimères des nouveaux humanismes** » écrit le philosophe. Une telle idée, une telle formule ont fait couler beaucoup d'encre au prix de quelques contresens. S'il ne nous appartient pas ici d'y revenir et de les déconstruire, disons-le clairement : Foucault n'envisage évidemment ni une extinction prochaine de notre espèce, ni même l'abandon pur et simple de toute forme d'humanisme — et, sur ce point, renvoyons à nouveau au cycle de conférences de Baudouin Decharneux cette saison aux Matins Phi. Cartographiant le savoir, Foucault constate seulement que l'Europe s'est mise, dans des circonstances historiques précises, à considérer que l'homme devait être institué en objet d'investigation savante, et cela pour lui-même, tous les champs du savoir ne cessant de retourner à lui en tant que savoir sinon *sur* l'homme, du moins en tant que savoir *de* l'homme. Certes, on pourra bien avec Foucault « **parier que l'homme s'effacera**[...] » un jour, voire estimer qu'il a depuis le début du XXI^e siècle déjà commencé à s'effacer « **comme à la limite de la mer un visage de sable** ». Mais nous qui enquêtons sur l'homme ne saurions le faire correctement sans nous appesantir sur cette histoire récente, même si cette histoire récente nous apprend, comme Foucault l'enseigne, que l'homme n'est au fond qu'« **une invention récente** », « **une figure qui n'a pas deux siècles** ».

-Un self-made monstre

On s'en convaincra en revenant au cas des enfants sauvages qui, s'il est apparu dans le champ de la réflexion philosophique et scientifique dès le XVIII^e siècle, fut surtout repris au début du XX^e à la lumière des travaux de l'ethnologie, dans le cadre d'une réflexion anthropologique intense — rappelons que l'*anthropologie* est la science de l'homme dans son universalité et sa spécificité ; elle étudie, d'une part, la nature biologique et les caractéristiques anatomiques de l'homme considéré dans la série

animale et, d'autre part, ce qui caractérise l'universalité des manières d'être humaines, en contraste ou en complément avec l'*ethnologie*, qui étudie les spécificités sociales et culturelles de chaque ethnie humaine.

Un enfant sauvage, on l'a vu précédemment, est un enfant soustrait, accidentellement ou criminellement — car il ne s'agit bien sûr pas d'une expérience de laboratoire —, pour un temps prolongé au contact des autres hommes. Les cas d'enfants sauvages présentent bien sûr des variations : enfant isolé ou enfant adopté par des animaux sauvages ou par des animaux domestiques. Mais l'enfant sauvage représente toujours un véritable cas d'école de ce qu'est l'homme "naturellement", de ce qu'est l'homme en dehors de tous les acquis de la société, et donc de l'éducation qu'il reçoit, du bain culturel dans lequel on le noie plus encore qu'on le plonge depuis sa naissance. Or, un point apparaît systématique : les enfants adoptés par des animaux présentent un comportement complètement calqué sur ceux-ci, d'où leur appellation d'enfants-loups, d'enfants-singes, d'enfants-porcs, d'enfants-chiens, etc. Ainsi, le petit d'homme *ne* devient *que* ce que le milieu dans lequel il vit l'appelle à devenir. L'humain en l'homme n'est donc pas inné.

Lisons en ce sens la description et le résumé des premières apparitions que, dans *Les enfants sauvages* (1964), Lucien Malson fait de l'enfant de l'Aveyron, celui que le nouveau directeur et médecin-chef de l'Institut des sourds-muets de la ville de Paris, Jean-Marc Gaspard Itard, recueille durant cinq ans, de 1801 à 1806, et qu'il prénomma Victor puisqu'il paraissait sensible au son [or] :

« En 1797, dans le Tarn, très exactement dans les bois de Lacaune, on voit, jouissant d'une liberté insolite, un enfant nu, qui fuit tout témoin. Capturé une première fois au lieu dit La Bassine, il réussit à s'enfuir et à errer quinze mois. À la mi-juillet 1798, des chasseurs, l'apercevant sur un arbre, de nouveau s'en emparent et le confient à une veuve, garde bénévole du plus proche village. Prisonnier une semaine, il réussit à s'échapper encore et à hiverner de longs mois en forêt, comme en témoigne le rapport Guiraud, commissaire du gouvernement. Le 9 janvier 1800 (19 nivôse an VIII), à sept heures du matin, il s'égaré et se laisse reprendre à huit cents mètres du village dans le jardin d'un certain Vidal, teinturier du territoire de Saint-Sernin-sur-Rance en Aveyron. Placé le 10 janvier (20 nivôse) à l'asile de Saint-Affrique, et le 4 février (15 pluviôse) à Rodez, il est l'objet d'une première observation et d'une première dissertation celle du naturaliste Bonnaterre, qui signale sa taille : un mètre trente-six, son *genu valgum* droit, son murmure quand il mange, ses colères subites, sa dilection pour les flammes, son sommeil réglé sur le lever et le coucher du soleil, ses efforts pour retrouver sa liberté, son absence enfin de conscience de toute image spéculaire — il regarde, derrière le miroir, le personnage qu'il suppose caché. Les journaux s'emparent du fait divers. Un ministre s'y intéresse : sur son ordre, on conduit l'enfant à Paris, à fin d'étude. Le plus célèbre psychiatre de l'époque, Pinel, fait un rapport sur le sauvage et voit en lui non l'individu privé de pouvoirs intellectuels par son existence excentrique mais un idiot essentiel parfaitement identique au fond à tous ceux qu'il a connus à Bicêtre. Itard, tout nouvellement médecin-chef de l'institution des sourds-muets, rue Saint-Jacques, grand lecteur de Locke et de Condillac, convaincu que l'homme n'est pas "né" mais "construit", se permet d'être d'une opinion contraire. Il

constate l'idiotie mais il se réserve le droit d'y voir non point un fait de déficience biologique mais un fait d'insuffisance culturelle. Il espère – sans tenir compte d'un devenir irréversible – éveiller tout à fait l'esprit de l'enfant et confondre ainsi ses contradicteurs. On lui offre la possibilité d'administrer des preuves en remettant le "sauvage" entre ses mains.

À son arrivée à Paris, rue Saint-Jacques, l'enfant de l'Aveyron, le visage dévoré de mouvements nerveux, écrasant ses yeux de ses poings, les mâchoires serrées, dansant sur place, et souvent convulsionnaire, cherche sempiternellement à s'enfuir. Passant de l'effervescence gestuelle à la plus totale prostration, excité par la neige où il se vautre, il est calmé – nouveau Narcisse – par la vue de l'eau tranquille du bassin au bord duquel volontiers il rêve, ou encore par la lune brillante que, figé, il admire le soir. Incapable d'imiter, les jeux des enfants le laissant indifférent, il voue bientôt à l'autodafé les quelques quilles qu'on lui a offertes. Son seul travail – appris à Rodez ou dans la vie sylvestre – se réduit à écosser quelques gousses de haricots.

Alors même qu'il est à l'âge de la puberté son médecin s'étonne de sa stérile agitation et de son absence d'appétit sélectif à l'égard des personnes du sexe. Il s'étonne de bien d'autres traits encore : l'analgésie cutanée car il saisit souvent de la main des tisons en dépit de sa peau très fine ; l'insensibilité au tabac même logé dans la narine ; l'indifférence à l'égard des coups de pistolet tirés à blanc dans son dos, alors qu'il sait se retourner quand on brise une noix ; la répugnance à coucher dans un lit ; l'impassibilité sous les froides averses ; l'imperturbabilité dans la puanteur, les miasmes, les remugles ; l'aversion – chez ce végétarien qui se nourrit de glands, de tubercules et de châtaignes crues – pour les sucreries, les épices, les alcools et le vin ; le mépris, en somme, à l'égard de tous les signes de civilisation qui s'allie chez lui à un élan vers la réalité brute, vers l'eau pure dont il fait ses délices, et vers l'orage noir qui s'annonce dans l'air.

L'attention, dispersée, vacillante, anxieuse, promène le regard sur tout et rien. La vue ne fait pas le départ entre un objet réel et un objet pictural. L'ouïe se désintéresse de la voix humaine et des explosions comme des musiques – sinon du bruit de l'épluchage des marrons. L'odorat satisfait à humer ce qui se rencontre, branches et feuilles, pierre, terre et chairs. Plus misérable qu'un chimpanzé l'enfant ne sait pas ouvrir les portes, ni grimper sur des piédestaux pour accéder à une proie lointaine. Aussi démuné que l'animal pour le langage, sa gorge n'émet qu'un son unique et dépoli. Le visage de Victor, qui va de l'apathie morose au ricanement incongru – écorce purement physiologique du rire – est incontestablement celui de l'arriéré profond. Itard va s'attacher, au cours des années qui vont suivre, à provoquer en lui quelques métamorphoses. »

Cette description est remarquable pour toute étude anthropologique. En effet, l'enfant sauvage n'y apparaît ni humain, ni animal. Certains traits distinguent radicalement Victor de toute assimilation au monde animal : sa fascination pour le spectacle du feu, de l'eau, de la lune, prémisses assurément de la faculté humaine à la contemplation esthétique. Il ne connaît en outre aucun attrait sexuel, qui est pourtant un des instincts animaux les plus puissants qui soient. S'il est évidemment une exception dans le monde culturel des hommes, il n'en est donc pas moins une aussi dans le monde

animal : ni réglé totalement par l'instinct, ni formé par la culture. *Self-made monstre*, il s'est fait avec tout ce qu'il a pu assimiler, au hasard des nécessités de sa vie sauvage.

Aussi fameux soit-il, le cas de cet enfant sauvage n'a cela dit pas du tout été compris dans sa signification anthropologique par la majeure partie des hommes de sciences de l'époque. Et pour cause : il représentait une bien trop grande remise en cause de la vision classique. Citons pour preuve ce passage extrait du premier « Mémoire sur les premiers développements de Victor de l'Aveyron » (1801) rédigé par Itard et très éclairant sur l'intelligibilité du cas que représente son protégé, amené à Paris pour étude et exposé à la curiosité publique avant qu'on ne le confie à ses bons soins :

« Beaucoup de curieux se faisaient une joie de voir quel serait son étonnement à la vue de toutes les belles choses de la capitale. D'un autre côté, beaucoup de personnes, recommandables d'ailleurs par leur lumière, oubliant que nos organes sont d'autant moins flexibles et l'imitation d'autant plus difficile, que l'homme est éloigné de la société et de l'époque de son premier âge, crurent que l'éducation de cet individu ne serait l'affaire que de quelques mois, et qu'on l'entendrait bientôt donner sur sa vie passée les renseignements les plus piquants. Au lieu de tout cela que vit-on ? Un enfant d'une malpropreté dégoûtante, affecté de mouvements spasmodiques et souvent convulsifs, se balançant sans relâche comme certains animaux de la ménagerie, mordant et égratignant ceux qui le servaient ; enfin indifférent à tout et ne donnant de l'attention à rien.

On conçoit facilement qu'un être de cette nature ne dût exciter qu'une curiosité momentanée. On accourut en foule, on le vit sans l'observer, on le jugea sans le connaître, et l'on n'en parla plus. »

Les Parisiens de l'époque étaient donc avides de rencontrer un sauvage, tel que les écrivains les décrivaient — pensons à l'ingénu de Voltaire, ce Huron du Canada, ou à ce Persan de Montesquieu, plein de sagesse, tous deux personnages de fiction servant à leurs auteurs de porte-parole dans leur critique de la société —, c'est-à-dire un être humain conscient, capable de raisonnement, d'intérêt et même d'humour. Nul n'imaginait que la sauvagerie puisse atteindre l'homme autrement que superficiellement, à savoir plus qu'au seul niveau d'un manque de raffinement. Nul n'envisageait que le fondement même de l'humanité puisse être tout entier affecté. Aussi les curieux furent-ils non seulement déçus, mais surtout choqués : ils ne virent pas ce qu'ils étaient venus voir mais un être terriblement altéré, à bien des égards moins structuré que certains animaux supérieurs et qui, *in fine*, ne pouvait être comparé qu'aux animaux sauvages psychologiquement abîmés par leur mise en cage.

La réaction d'une des sommités médicales de l'époque, le docteur Philippe Pinel (médecin renommé comme aliéniste, c'est un précurseur de la psychiatrie qui est aussi accessoirement zoologiste ; il a œuvré pour l'abolition de l'entrave des malades mentaux par des chaînes et, plus généralement, pour l'humanisation de leur traitement), n'est pas moins significative : en voyant l'enfant sauvage à son arrivée à Paris, Pinel pense que c'est un enfant touché de naissance par une débilité profonde et qui aurait été, à cause de cela, abandonné par ses parents. Certes, de l'« **idiot congénital** » comme l'arrête Pinel dans son diagnostic, Victor présente effectivement

toutes les caractéristiques : il ne parle pas ; ses sens ne sont pas développés "normalement" ; il est atteint de surdité partielle ; il est incapable d'une attention et d'une concentration soutenue, si ce n'est à l'égard de ses besoins primaires ; il est dépourvu d'affections : ni tristesse, ni joie, etc. Et le verdict tombe : puisqu'un idiot, par définition, est limité dans toutes ses fonctions, puisqu'un idiot est incapable de progrès, il faut condamner l'enfant à jamais tenu pour incurable à une vie recluse dans un orphelinat.

Ce n'est pourtant pas l'enfant qui paraît idiot   Jean Itard mais le diagnostic, en ce qu'il lui semble constituer ce que Bachelard appellera un obstacle épistémologique : il y a là en réalité une croyance aveugle en des principes qui, précisément, empêchent le progrès. D'accord avec ses collègues sur le constat, Itard ne partage déjà pas leur manière de l'établir. Il lui paraît en effet étrange de comparer le sauvage de l'Aveyron avec les autres enfants : « **Ceux qui se sont livrés à une pareille supposition n'ont point observé cet enfant peu de temps après son arrivée à Paris. Ils auraient vu que toutes ses habitudes portaient l'empreinte d'une vie errante et solitaire ; aversion insurmontable pour la société et pour ses usages, nos habillements, nos meubles, le séjour de nos appartements, la préparation de nos mets, indifférence profonde pour les objets de nos désirs et de nos besoins ; goût passionné pour la liberté des champs, si vif encore dans son état actuel, malgré ses besoins nouveaux et ses affections naissantes, que pendant un court séjour qu'il a fait à Montmorency, il se serait infailliblement évadé dans la forêt sans les précautions les plus sévères, et que deux fois il s'est échappé de la maison des Sourds-Muets, malgré la surveillance de sa gouvernante ; locomotion extraordinaire, pesante à la vérité, depuis qu'il porte des chaussures, mais toujours remarquable par la difficulté de se régler sur notre démarche posée et mesurée, et par la tendance continuelle à prendre le trot ou le galop ; habitude opiniâtre de flairer tout ce qu'on lui présente, même les corps que nous regardons comme inodores, mastication non moins étonnante encore, uniquement exécutée par l'action, précipitée des dents incisives, indiquant assez, par son analogie avec celle de quelques rongeurs, qu'à l'instar de ces animaux notre sauvage ne vivait le plus communément que de productions végétales. »**

D'accord avec ses collègues sur le constat, Itard ne partage surtout pas leur manière de l'expliquer :   ses yeux, c'est l'absence de stimulation des facultés humaines par un bain culturel qui est la cause de cette "inhumanité" de l'enfant. La conséquence suit : il va justement falloir s'attacher à solliciter son potentiel, et Itard prend sur lui. Cela ne se fait pas sans mal cela dit, car comme le comprend très vite notre homme, les stades du développement humain correspondent à des âges et l'absence de stimulation au moment adéquat produit un retard souvent irréversible — d'où l'optimisme de son premier rapport, qui se conclut sur l'idée que l'éducation de Victor est possible, et le caractère plus nuancé de son second mémoire en 1807, « Rapports sur les nouveaux développements de Victor de l'Aveyron », qui insiste davantage sur les difficultés qui sont encore à surmonter et, soulignant à quel point le long séjour de cet enfant loin de la civilisation des hommes a commis des dommages irréparables, interroge la responsabilité publique. Ainsi, si, dès 1801, Victor s'habilte lui-même, sait mettre le couvert et se tenir convenablement à table, va puiser de l'eau et apporte à son bienfaiteur les affaires dont il a besoin ; s'il s'amuse à traîner une petite voiture et

commence aussi à lire ; si, cinq années plus tard, il sait fabriquer de petits objets, coupe le bois de la maison et se rend utile en aidant sa gouvernante, la bonne Madame Guérin, aux travaux ménagers, il ne deviendra jamais un homme totalement normal : Victor ne parlera jamais véritablement.

Ce qu'il faut retenir de ces cas évidemment malheureux mais parfaitement remarquables que sont les enfants sauvages pour ce qu'ils permettent de comprendre de l'homme, c'est que l'homme ne réalise pas spontanément sa nature d'être humain. Celle-ci exige, par une éducation, une stimulation et la prise en charge d'un milieu culturel adéquat. En quelque sorte, la nature humaine — et c'est sans doute en cela elle qu'elle est tout à fait unique —, n'est *ni naturelle*, ni par conséquent *innée*. L'homme ne réalise son essence, c'est-à-dire ne développe son intelligence et n'accède à la complexité des sentiments, que parce qu'il est porté par une culture.

-L'homme, créateur de l'homme

Aussi révolutionnaire qu'elle soit, l'étude des enfants sauvages n'a ainsi permis une prise de conscience générale sur la nature de l'homme que lorsque la pensée a pu suffisamment s'émanciper des croyances religieuses qui régnaient jusqu'alors. Alors les hommes ont commencé à chercher ailleurs que dans un décret divin la cause de ce qui est. Or, si les dieux ou Dieu lui-même ne sont pas en cause dans la création des êtres vivants, c'est donc que la nature doit agir par elle-même. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, toutes les sciences naissantes — soit la physique, la chimie et la biologie — n'ont de cesse dès lors d'expliquer par de purs mécanismes matériels ce qui est.

Et, de fait, pour tous les autres êtres que pour l'homme, la nature suffit à expliquer ce qu'ils sont. Si les mots et les explications changent selon les époques jusqu'à ce que la génétique montre le rôle de l'hérédité par la transmission de codes entre les générations (et rappelons qu'il faut attendre 1953 et la mise en évidence de la structure en double hélice de l'ADN effectuée par James Watson et Francis Crick pour que naisse la génétique moderne), l'idée reste la même : le comportement, les expressions et les manifestations des êtres vivants sont, pour l'essentiel, déterminés et, au risque du pléonasmе, disons-le : déterminés *naturellement* à être ce qu'ils sont. C'est de manière naturelle et donc innée que l'être vivant advient à son être. Le gland devient un chêne, le lion naît avec les caractéristiques de son espèce, etc. Il n'y a pas d'erreur possible. En ce qui concerne l'homme, il en va autrement. Les caractéristiques essentielles de l'humanité, comme le fait de parler une langue, d'avoir des sentiments comme un entendement, pour ne pas dire des passions qui sont aussi combattues par la raison, ces éléments qui spécifient notre espèce au sein du règne animal ne se réalisent chez nous tous que si chacun d'entre nous baigne dans une culture dès sa naissance.

C'est en ce sens que, selon le mot d'Érasme dans son *De pueris instituendis* (1519), « **on ne naît pas homme, on le devient** » — un mot sur ce mot : Érasme parle bien sûr ici de l'homme au sens générique pour dire que cet être n'est pas comme un arbre ou un animal, puisqu'il doit tout apprendre et surtout se former. Cette formation, il la reçoit justement de l'enseignement des livres, c'est-à-dire de la culture. On rejoint là le

sens du mot *humanité* au pluriel : les humanités, c'est ce qui fait de l'homme un homme. Tel est le point de départ de la Renaissance [et si l'on sait que ce mot d'Érasme a inspiré celui de Simone de Beauvoir sur les femmes, on ignore qu'il lui a été inspiré par une formule de Tertullien qui, dans son *Apologétique*, notait qu'« **on ne naît pas chrétien, on le devient** ». Entre ces trois auteurs, observons toute une dispute sur la nature humaine. De nature humaine, il en est une pour Tertullien, mais elle a été entachée par le péché originel en sorte qu'il faut à l'homme se tourner vers Dieu. De nature humaine, il en est une pour Érasme : elle se situe dans la raison que nous tenons de Dieu, mais elle n'est pas une donnée ; elle est un programme en sorte qu'il faut la développer par la culture antique. De nature humaine, il n'y en a aucune pour Beauvoir en sorte que nous ne sommes que le résultat d'une construction dont il faut avoir conscience pour être libre].

On ne naît pas homme, on le devient. Ce n'est donc ni Dieu, ni la nature qui génèrent, comme pour les animaux, ce qu'il y a d'humain en l'homme. Qui alors ? L'homme. L'homme car la culture qui est une production de l'homme. Bref, l'homme doit tout de son humanité aux autres hommes.

Voilà la conclusion de la modernité, et notamment celle de Sartre. Pour Sartre en effet, si l'essence est ce qui définit un être dans sa nature intrinsèque, l'homme se distingue des autres êtres en ce que, chez eux, « **l'essence précède l'existence** » : eux sont tous naturellement, de manière immédiate et définitive, eux-mêmes. Chez l'homme, c'est tout le contraire : « **l'existence précède l'essence** ». Dans l'opuscule de 1946 intitulé *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre, pour le faire comprendre, prend l'exemple d'un coupe-papier, qui n'existe comme tel que parce qu'il est fabriqué à partir d'un concept par un artisan, autrement dit à partir de son essence :

« **Lorsqu'on considère un objet fabriqué, comme par exemple un livre ou un coupe-papier, cet objet a été fabriqué par un artisan qui s'est inspiré d'un concept ; il s'est référé au concept du coupe-papier, et également à une technique de production préalable qui fait partie du concept, et qui est au fond une recette. Ainsi, le coupe-papier est à la fois un objet qui se produit d'une certaine manière et qui, d'autre part, a une utilité définie, et on ne peut pas supposer un homme qui produirait un coupe-papier sans savoir à quoi l'objet va servir. Nous dirons donc que, pour le coupe-papier, l'essence c'est-à-dire l'ensemble des recettes et des qualités qui permettent de le produire et de le définir précède l'existence. »**

Ceci posé, ajoutons que ce qui est vrai du coupe-papier et de tout objet produit par la technique humaine l'est aussi, selon Sartre, des êtres "naturels" que sont les êtres vivants. Si la question de l'essence porte, en effet, sur une espèce, elle doit réunir les traits caractéristiques de cette espèce, de telle sorte que tous les individus de l'espèce puissent être reconnus comme lui appartenant. Pour le dire autrement, l'essence du lion est ce qui fait que tous les lions sont des lions et qu'ils rassemblent toutes les caractéristiques du lion. Or un lion naît lion — ou lionceau, ce qui revient au même ! Il y a donc ici comme un plan préétabli, celui du concept de lion, qui se réalise automatiquement dès que le lion naît. Si ce plan, ce concept, bref, cette essence ont longtemps été attribués à un Dieu créateur, artisan supérieur, puis, de manière plus

scientifique, à la génétique et à sa programmation, pour Sartre, ce qui est vrai du lion et de tout être vivant ne l'est pas de l'homme. Sartre y insiste :

« si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence ; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme. »

Selon Sartre, l'homme — et voilà en quoi il est exceptionnel — ne naît jamais défini ou fini. Nous autres qui le sommes, hommes, sommes toujours libres d'adhérer ou de refuser une détermination et surtout de lui donner tel ou tel sens. Seule la mort nous fige dans notre être. Tant que l'on est vivant, la liberté s'affirme et l'existence seule, dans les choix de vie, définit l'essence de ce que l'on est. En conséquence, l'essence de tel ou tel individu humain ne se révèle définitivement qu'à la fin de l'existence, que lorsqu'il meurt.

Ceci acquis, la prise de conscience de l'absence en l'individu humain d'une essence innée s'accompagne alors d'une même remise en cause de la notion de nature humaine en ce qui concerne l'homme en général. C'est cette fois au tout début de l'ouvrage de Malson d'en témoigner :

« C'est une idée désormais conquise que l'homme n'a point de nature mais qu'il a – ou plutôt qu'il *est* – une histoire. [...] En vérité, la notion de "nature humaine universelle" comme la notion de "nature humaine individuelle" doit être soumise à l'examen critique. Rien n'est plus suspect, ici encore, que les évidences immédiates. Le XX^e siècle – où l'ethnologie s'est développée, comme l'histoire – en nous plaçant face aux civilisations "primitives" ou mal connues jadis, a fait voler en éclats les convictions naïves. Toutes les études de l'anthropologie culturaliste américaine, par exemple, sont venues ébranler les certitudes de l'ignorance en révélant l'infinie diversité humaine. »

Dès lors, ce qui, aux yeux des penseurs du XX^e siècle, montre bien que l'homme n'a pas de nature, non seulement sur un plan individuel, mais aussi sur un plan collectif et culturel, c'est le fait, mis en valeur par les ethnologues, de l'infinie diversité culturelle dont Malson nous offre un aperçu :

« L'homme reçoit du milieu, d'abord, la définition du bon et du mauvais, du confortable et de l'inconfortable. Ainsi le Chinois va-t-il vers les œufs pourris et l'Océanien vers le poisson décomposé. Ainsi, pour dormir, le Pygmée recherche-t-il la meurtrissante fourche de bois et le Japonais place-t-il sous sa tête le dur billot. L'homme tient aussi, de son environnement culturel, une manière de voir et de penser le monde. Au Japon, où il est poli de juger les hommes plus vieux qu'ils ne paraissent,

même en situation de test et de bonne foi, les sujets continuent de commettre des erreurs par excès. On a montré que la perception, celle des couleurs, celle des mouvements, celle des sons – les Balinais se montrent très sensibles aux quarts de ton par exemple –, se trouve orientée et structurée selon les modes d'existence. On peut en dire autant de la mémoire – toujours thématique – et de l'ensemble des fonctions cognitives. L'homme emprunte enfin à l'entourage des attitudes affectives typiques. Chez les Maoris, où l'on pleure à volonté, les larmes ne coulent qu'au retour du voyageur, jamais à son départ. Chez les Eskimos, qui pratiquent l'hospitalité conjugale, la jalousie s'évanouit, comme à Samoa ; en revanche, le meurtre d'un ennemi personnel y est considéré normal, alors que la guerre, – combat de tous contre tous, et surtout contre des inconnus – paraît le comble de l'absurde ; la mort ne semble pas cruelle, les vieillards l'acceptent comme un bienfait et l'on s'en réjouit pour eux. Dans les îles d'Alor le mensonge ludique est tenu pour naturel les fausses promesses à l'égard des enfants sont le divertissement courant des adultes. Un même esprit de taquinerie se rencontre dans l'île de Normanby où la mère, par jeu, retire le sein à l'enfant qui tète. La pitié pour les vieillards varie selon les lieux et les conditions économique-sociales : certains indiens, en Californie, les étouffaient, d'autres les abandonnaient sur les routes. Aux îles Fidji, les indigènes les enterraient vivants. Le respect des parents n'est pas moins soumis aux fluctuations géographiques. Le père garde le droit de vie et de mort en certains lieux du Togo, du Cameroun, du Dahomey ou chez les Négritos des Philippines. En revanche, l'autorité paternelle était nulle ou quasi nulle dans le Kamtchatka précommuniste ou chez les aborigènes du Brésil. Les enfants Tarahumara frappent et injurient facilement leurs ascendants. Chez les Eskimos – encore eux – le mariage se fait par achat. Chez les Urabima d'Australie un homme peut avoir des épouses secondaires qui sont les épouses principales d'autres hommes. À Ceylan règne la polyandrie fraternelle : le frère aîné se marie et les cadets entretiennent des rapports avec la femme. La prohibition de l'inceste est un fait de toutes les sociétés mais aucune ne le définit de la même façon et ne fixe identiquement les exclusives. L'amour et l'attention de la mère pour l'enfant s'effaçaient dans les îles du détroit de Torres et dans les îles Andaman où le fils et la fille étaient offerts volontiers aux hôtes de la famille, comme des cadeaux, ou aux voisins, en signe d'amitié. La sensibilité dite "masculine" ici, peut être, ailleurs, une caractéristique "féminine" comme chez les Tchambuli, par exemple, où la femme, dans la famille, domine et assume le rôle de direction. »

-L'homme, inventeur d'hommes

Si donc, contrairement aux autres êtres vivants, l'homme n'est pas enfermé dans *un* être, dans une innéité immuable, alors il peut être *plusieurs* hommes, plusieurs types d'homme, et l'homme peut changer et être changé. L'affirmaient déjà au XIX^e siècle les penseurs dits socialistes (Proudhon, Marx, etc.) qui estiment qu'il suffit de changer les conditions sociales dans lesquelles l'homme vit pour le changer lui-même. Ici, bien sûr, l'analyse est politique : les différences entre les hommes, les inégalités qui sont visibles entre eux n'étant pas dues à leur seule hérédité, mais aux conditions sociologiquement déterminées dans lesquelles ils sont plongés dès leur naissance, il

suffit de changer ces mêmes conditions pour diminuer, voire faire disparaître les inégalités. Historiquement, l'un des buts du socialisme est ainsi de dénoncer les différences de ces conditions d'existence et surtout de permettre à plus ou moins long terme de les gommer, par les institutions scolaires en particulier.

Au XX^e siècle, l'analyse existentialiste de Sartre part du même constat : l'homme peut changer. Mais le philosophe n'en tire pas, cependant, les mêmes conclusions que les socialistes — plus souvent dits marxistes en son temps. L'existentialisme promu par Sartre est avant tout un humanisme individualiste à visée humanitaire et sociale. Il affirme à la fois la liberté de l'individu et sa responsabilité à l'égard de lui-même, pour ensuite étendre cette responsabilité à l'égard des autres et même de tous les autres. Car cette liberté, qui caractérise l'individu dans sa condition d'être humain, est inaliénable pour Sartre, au point que ce dernier affirme dans *L'être et le néant* (1943) que « nous sommes condamnés à être libres ». Mais surtout cette liberté pèse du poids de notre responsabilité, qui est totale selon Sartre, non seulement pour soi, mais aussi pour l'humanité tout entière. Insistons-y : l'homme, puisqu'il se fait lui-même, a en plus d'une responsabilité dans son être et son devenir personnel, une responsabilité dans l'être et le devenir collectif. Chacun, comme le dit Sartre, est responsable de la définition même de l'homme, de ce que l'humain peut signifier, de ce que l'humain doit incarner concrètement : « la conséquence essentielle de nos remarques antérieures, c'est que l'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être. » Ainsi, dans son projet d'être, dans ses choix de vie, chacun de nous élabore une conception de l'homme dont il est le porte-parole, offre un visage de l'homme dont il est le porte-étendard, et il est certain que sans Bouddha, sans Jésus, sans Vinci, sans Mozart, comme sans Judas, sans Caligula, sans Landru, sans Hitler, pour prendre quelques exemples extrêmes, l'humanité aujourd'hui ne serait pas ce qu'elle est. Sartre y insiste en ces termes dans *L'existentialisme est un humanisme* (1946) : « L'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme. »

Dans ces conditions, comment s'étonner de la diversité culturelle qui, si elle était en partie connue par les récits de voyage des grands navigateurs, a fini par être systématiquement étudiée par l'ethnologie ? Longtemps attribuée à la sauvagerie de ces autres absolus qu'étaient ceux qui vivaient si dissemblablement de nous, elle nous apparaît désormais comme constitutive d'une humanité dont le paradoxe veut que le point commun de tous ses représentants tient sans doute à ce qu'ils soient tous différents. Sous cet angle, que de chemin parcouru depuis ce que Claude Lévi-Strauss dans *Race et histoire* (1952) appelle « l'attitude la plus ancienne » de l'humanité, celle qui « consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. "Habitudes de sauvages cela n'est pas de chez nous", "on ne devrait pas permettre cela", etc., autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion, en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères » ! Certes, cette attitude la plus ancienne est malheureusement aussi notre prochaine attitude, car celle qui « tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue », où nous sommes pris de

vertige, de « **frisson** », pour ne pas dire de « **répulsion, en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères** ». Mais qu'à cela ne tienne : ce qui, à toute personne cultivée justement, s'impose désormais dès lors qu'elle a pris conscience de l'importance qu'il y a non seulement à reconnaître la diversité culturelle des hommes, mais à la respecter, consiste donc à ne pas juger les us et coutumes des autres cultures, voire des autres catégories sociales, afin d'éviter cette barbarie que dénonce avec raison, entre autres, Lévi-Strauss, et qui consiste à privilégier ses propres manières de vivre, de croire ou de penser en dévalorisant celles d'un autre qu'on ne considère plus que comme un sauvage.

Les conséquences éthiques qui découlent de ses prises de conscience ethnologiques sur la réalité humaine sont, nous le voyons, de nature à permettre un plus grand respect de la diversité culturelle. Celle-ci n'apparaît plus sous le mode d'une dichotomie entre monde civilisé — le nôtre — et monde sauvage — celui des autres —, mais sous le mode d'une richesse à préserver. L'homme est un inventeur d'hommes, et c'est là sa marque autant que son génie. De là le jugement sévère des penseurs actuels quant à l'uniformité culturelle qui, par la globalisation, tend à imposer partout l'*american way of life* : on s'accorde à dénoncer un appauvrissement incontestable de l'humanité autant qu'on appelle à organiser des modes de défense des traditions et des expressions culturelles particulières.

-Un retour en grâce

Ceci acquis, le fait est que l'homme ne se considère plus lui-même aujourd'hui comme disposant d'une nature fixée par un décret divin qui le destine à régner sur le monde animal. Loin s'en faut cependant que sa relation à la nature ait changé. Au contraire ! Tout n'a fait que s'accroître. L'homme n'a pas moins l'impression d'être une exception sur une terre dont il s'estime le propriétaire en sorte de l'exploiter sans vergogne. Pis, la nature n'étant plus guère tenue pour la création de Dieu, elle a perdu le peu de superbe qu'il pouvait lui rester. Certes, les théories anthropologiques des années 1960 ont conduit l'homme à développer une plus grande conscience de ses responsabilités à l'égard des autres hommes. Nous l'avons vu avec la philosophie sartrienne, chacun de nous doit prendre conscience que ses choix de vie l'engagent et engagent la définition même de l'homme. Mais cette responsabilisation de l'homme à la responsabilisation de l'homme à l'égard de l'homme a été accompagnée d'une désolidarisation encore plus grande à l'égard des autres êtres vivants.

Reste que ces positions que nous venons d'évoquer et qui furent celles de l'ensemble de l'intelligentsia occidentale après la Seconde Guerre ne sont cependant plus exactement celles que les philosophes soutiennent présentement. Il paraît désormais un peu simpliste de croire, comme on le fit il y a une cinquantaine d'années, que l'homme n'est que culture et histoire.

En témoigne cet article, « nature humaine », du *Dictionnaire philosophique* (2001) d'André Comte-Sponville :

« Il était de bon ton, dans les années 1960, de dire qu'elle n'existait pas : l'homme ne serait que culture et liberté. Si c'était si simple pourtant, pourquoi aurions-nous tellement peur des manipulations génétiques sur les cellules germinales, celles qui transmettent le patrimoine héréditaire de l'humanité ? La vérité, à ce que je crois, c'est qu'il y a bien une nature humaine, ou en tout cas une nature de l'homme, qui est le résultat, en chacun, du processus naturel d'hominisation : notre nature, c'est tout ce que nous recevons à la naissance et transmettons génétiquement, le cas échéant et au moins en partie à nos descendants. On sait de plus en plus à quel point c'est considérable. Il reste à l'humaniser, ce qui ne se fait que par éducation et apprentissage. C'est pourquoi on peut dire, mais en un tout autre sens, qu'il n'y a pas de nature humaine : non pas parce qu'il n'y aurait rien de naturel en l'homme, mais parce que ce qui est naturel en lui n'est pas humain, au sens normatif du terme, de même que ce qui est humain n'est pas naturel. On naît homme, ou femme : telle est notre nature. Puis on devient humain : telle est notre culture et notre tâche. »

De fait, on constate un retour, dans la philosophie contemporaine, de la notion de nature humaine. Mais comme le dit Comte-Sponville, ce retour en grâce n'est pas un retour en arrière. La nature humaine dont on parle aujourd'hui n'est pas la naturalité, n'est pas le naturel en l'homme, mais la somme des invariants que l'on ne peut pas ne pas remarquer à observer les hommes, tous les hommes. Car en même temps qu'ils sont partout différents, de cette différence qui est précisément celle des diversités culturelles, les hommes sont aussi partout très proches les uns des autres, si bien qu'il est tout aussi absurde de nier cette proximité que cette différence. Aussi croit-on à une manière universellement humaine d'être et l'infinie diversité culturelle n'empêche-t-elle pas l'existence d'un fond commun à l'humanité, qui est précisément cette nature humaine.

Ainsi, s'il est vrai qu'il n'y a pas de langue universelle, il n'en est pas moins vrai que les hommes ont tous accès au langage. De même, s'il est vrai que tout est possible dans le domaine des lois et des systèmes juridiques assurant la répartition des biens et des pouvoirs au sein d'une communauté, il n'en est pas moins vrai qu'il y a dans tous les hommes la même aspiration à l'équité, à la réciprocité et à l'égalité, une aspiration qui se heurte toujours et partout à la même nécessité d'instaurer un ordre durable. L'aspiration et la contrainte existent toujours et partout elles aussi, même si les solutions que trouvent les hommes pour lier ensemble cette aspiration et les contraintes qui la limitent sont toujours et partout différentes. Les passions de l'homme ne sont sans doute pas toujours et partout vécues avec la même intensité, mais il n'empêche que ces passions sont universelles et c'est bien pourquoi l'art et la littérature qui les mettent en scène peuvent être toujours et partout appréciés, peu importe où et quand les œuvres ont été produites.

Soulignons-le : ce retour de la notion de nature humaine en philosophie n'a pas qu'une valeur anthropologique. Il a un rôle à jouer dans l'exercice du jugement, un exercice que les intellectuels ont appris au cours du temps à mettre entre parenthèses lorsqu'il porte sur les coutumes et usages culturels. Parce qu'il s'agit pour eux de se garder de cette barbarie que dénonçait Lévi-Strauss et qui consiste à faire d'un point de vue particulier un représentant légitime du point de vue de l'universel, tous les points de

vue particuliers ont bientôt tendu à être considérés comme équivalents, et tous les us et coutumes comme purement relatifs. Dès lors, comment émettre encore un jugement légitime sur tel ou tel usage collectif, lors même que certains sont pourtant, du point de vue éthique, parfaitement scandaleux ? Avec la disparition de la notion de nature humaine, la norme a un temps disparu, une norme certes inadéquate et injuste, mais qui ne fut longtemps remplacée par rien.

Pourtant, comme toute attitude systématique, une telle défiance à l'égard du jugement humain et une telle relativisation des mœurs humaines ont révélé leurs limites. Car le dénigrement systématique de tout jugement de valeur sur les manières d'être, les traditions et les mœurs ne relèverait-il pas finalement d'une forme de terrorisme idéologique ? Ne faut-il pas en réalité, précisément au nom d'une certaine idée de l'homme, dénoncer certaines coutumes même si elles ont une signification historique — ainsi l'excision —, et affirmer que toutes ne sont pas bonnes quand bien même elles sont ethnologiquement justifiées ?