

Pour rédiger une Note de lecture sur un livre, je le lis attentivement en soulignant au crayon ou en les surlignant les passages qui me semblent représentatifs du projet de son auteur ; puis je les transcris les uns à la suite des autres ce qui constitue le « brouillon » de la note de lecture. Cette méthode présente l'inconvénient de constituer une longue suite de phrases lapidaires et peu digestes à la lecture. Dans un troisième temps je m'efforce de donner un peu plus de vie et de style à ce fastidieux brouet.

Là, je me rends compte que je n'y suis pas arrivé complètement.

Que les éventuels lecteurs veuillent bien me pardonner.

Note rédigée par François (groupe Louise-Michel)

Date rédaction : 22 10 2023

TITRE : *La Nature humaine: une illusion occidentale. Réflexions sur l'histoire des concepts de hiérarchie et d'égalité, sur la sublimation de l'anarchie en Occident, et essais de comparaison avec d'autres conceptions de la condition humaine.*

AUTEUR : Marshal Sahlins

GENRE : Philo, anthropologie

EDITEUR : Terra Cognita, Collection dirigée par Alexandre Laumonier,

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Olivier Renaut

Édition originale: *The western illusion of human nature*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2008.

on peut consulter l'intégrale en .pdf en ligne :

<https://download.tuxfamily.org/defi/pdf/La%20Nature%20humaine%3A%20une%20illusion%20occidentale.pdf>

Avertissement

p1 Au cours de ces dix ou vingt dernières années, l'enseignement connu sous le nom de «civilisation occidentale» a progressivement perdu de son importance dans le cursus des étudiants américains. L'objectif de cet ouvrage est d'accélérer ce processus en réduisant la «civi occidentale» à trois heures de lecture. J'en appelle au principe nietzschéen: les grands problèmes sont comme des bains d'eau glacée, il faut en sortir aussi rapidement qu'on y entre. ;-))

La Nature humaine: une illusion occidentale

la distinction entre nature et culture qu'elle suppose définit une tradition qui nous est propre, nous démarquant de tous les peuples qui considèrent que les bêtes sont au fond des êtres humains, et non que les humains sont au fond des bêtes.

P2 Derrière ce qu'ils appellent la nature humaine se cache la figure du bourgeois.

Et pourtant, je pense que de toutes les traditions, pensée chinoise incluse, la tradition occidentale est celle qui méprise le plus l'humanité et la misérable cupidité originelle de notre nature, en soutenant que la nature s'oppose à la culture.

Les premiers intellectuels, comme **Thucydide**, jusqu'à **Machiavel** ou les auteurs du *Fédéraliste*, en passant par **saint Augustin**, et jusqu'à nos sociobiologistes, tous peuvent entrer dans la catégorie des «hobbesiens». Certains étaient monarchistes, d'autres partisans d'une république démocratique, mais tous portaient le même regard sinistre sur la nature humaine.

Hobbes et Adams: deux thucydidiens

-En 1763, le jeune **John Adams** écrivit un court essai intitulé «*Tous les hommes seraient des tyrans s'ils le pouvaient*». Pour lui, p3 les passions égoïstes sont plus fortes que le lien social, et les premières prévaudront toujours sur ce dernier si on laisse l'homme aller au gré de ses propres émotions, et qu'aucun pouvoir extérieur ne le contraint ou ne le surveille. Il croyait en outre qu'un gouvernement aux pouvoirs équilibrés était le seul moyen de contenir la bête.

P4 Dépassant la violence de toutes les stasis précédentes, la guerre civile de Corcyre fut la première d'une longue série de conflits particulièrement meurtriers de **la guerre du Péloponnèse**. La description que **Thucydide** donne de l'effondrement des sociétés civiles pendant ce conflit est comparable à la peste d'Athènes/Ici, le fléau est une nature humaine débridée. Mais alors que Thucydide soutient que ces maux se reproduiront – en présentant d'autres «symptômes» – «tant que la nature humaine demeurera ce qu'elle est», John Adams prend ses distances avec l'historien en écrivant: «si cet historien nerveux avait connu l'équilibre des trois pouvoirs, il n'aurait jamais considéré ce fléau comme incurable, mais aurait ajouté tant que les partis des cités ne s'équilibreront pas.»

Les grandes institutions de la société ne sont pas les seules à pâtir de la nature humaine, le langage aussi dégénère avec elles en une *paradiastole*, c'est-à-dire la figure de rhétorique qui révèle un conflit de valeurs à propos d'un même terme, comme on parle de «démocratie» par exemple pour désigner le règne de la «populace». Nous voilà devant ce que **Hobbes** nomme *bellum omnium contra omnes*.

Cette remarque est d'autant plus pertinente que Hobbes fut le premier traducteur de Thucydide en langue anglaise. P5. Si Thucydide paraît si hobbesien, c'est parce que Hobbes était thucydidéen. Le récit que Thucydide a fait de la guerre civile de Corcyre a inspiré le concept hobbesien d'état de nature. On pourrait dire que ces deux penseurs ont donné des solutions différentes à un même problème, car Hobbes et Adams s'accordent sur la nécessité d'un gouvernement. La description de Hobbes sur le passage de l'état de nature à l'état politique dans *le Léviathan* revient à écrire le mythe originel de la pensée capitaliste. Encore une fois, ce qu'Adams juge comme un bien, Hobbes le considère comme la source du pire. p6 Hobbes estime que mis à part le pouvoir divin, il «valait mieux un roi».

Nos deux auteurs s'inscrivent dans une lutte ancestrale en Occident entre les partisans de la souveraineté populaire et ceux du roi. C'est pourquoi la domination souveraine et l'équilibre républicain en tant qu'ils sont deux formes de gouvernement qui visent à contenir la bestialité humaine, se placent tous deux du côté du dualisme de la nature et de la culture, qui est le fondement de ce mode de pensée.

L'antithèse entre nature et culture est aussi ancienne et aussi persistante que les formes de gouvernement qu'elle sous-tend.

Kant écrit que «l'homme est un animal qui a besoin d'un maître», tout en concédant que le problème est insoluble tant que «le maître est lui-même un animal qui a lui-même besoin d'un maître».

p7 **Melville** n'invoque pas seulement l'anarchie de l'état de nature, mais en appelle aussi à son remède, l'autorité souveraine. Nous avons là affaire à une véritable métaphysique de l'ordre dont on peut trouver les racines dans l'Antiquité, et qu'on peut décrire abstraitement comme suit: le passage d'un état contestataire où les éléments individuels tendent à se développer pour eux-mêmes, à la formation d'une collectivité rendue stable par l'action coercitive d'un pouvoir extérieur qui maintient chacun des éléments à leur place, ou par les éléments eux-mêmes qui se limitent les uns

les autres. Voilà une pensée ancestrale, une métaphysique récurrente et dynamique où entrent en jeu les concepts d'anarchie, de hiérarchie et d'égalité.

P8 Pour **Nietzsche**, l'«État» est fondé sur de violentes conquêtes et un despotisme impitoyable, nécessaires pour imposer un ordre sur les peuples sauvages indigènes:

p9 La victoire de **Zeus** dans « *la théogonie* » résume la parenté naturelle entre les Titans et l'espèce humaine et la conception occidentale du politique, celle d'une contrainte exercée sur l'asociabilité humaine.

Pour **Ian Morris**, L'histoire sociale de la période archaïque, «doit être comprise comme un conflit entre deux cultures antithétiques». 1/Les «niveleurs», partisans d'un régime autogéré, égalitaire et impliquant la participation des citoyens. 2/ les « aristocrates », qui, en copiant des héros qu'ils enviaient, ont élaboré une philosophie du mode de vie du «moyen». Les désirs corporels seraient ainsi maîtrisés, le développement de la cupidité et de la démesure serait endigué, la pérennité de la solidarité entre les membres de la communauté serait garantie. Pour reprendre les termes de Ian Morris, les « niveleurs » constituaient une «communauté imaginaire» de gens modérés, de citoyens masculins égaux, sans nostalgie pour le passé ou pour l'Orient. Les « aristocrates » au contraire, fidèles au modèle de la noblesse mycénienne, cherchaient par-delà leurs compatriotes le fondement de leur identité et de leur autorité. Leur statut dans la société leur venait des dieux, des héros leurs ancêtres, et de l'Orient – d'où ils tiraient leurs insignes divins. La différence entre ces «cultures antithétiques» était telle que leur présence simultanée dans les cités naissantes déboucha sur l'apparition de factions antagonistes, la lutte entre ces deux factions atteignit p10 son paroxysme idéologique pendant la guerre du Péloponnèse. D'abord d'obédience aristocratique, les élites furent progressivement associées aux ploutocrates. Dans *la République*, **Platon** affirme qu'une cité abrite en réalité plusieurs cités, et se divise tout d'abord en une *polis* des riches et une *polis* des pauvres, toujours en guerre, puis se divise encore au sein de ces groupes. Selon **Hérodote**, *isonomie* est «le plus beau nom qui soit». Le principe de l'isonomie dont Athènes au Ve siècle était le modèle impliquait la participation égale de tous les citoyens dans un régime commun, régi par un corps souverain qui se réunissait à l'Assemblée. Puisque les femmes, les esclaves et les étrangers ne possédaient pas ce droit, pour les citoyens athéniens, l'isonomie signifiait l'égalité devant la loi, l'égalité de parole et de vote à l'Assemblée, et une chance égale de participer au Conseil des Cinq-cents (la *Boulê*) qui établissait les ordres du jour de l'Assemblée et remplissait des fonctions diplomatiques et judiciaires importantes. Au Conseil, chacune des dix tribus constituées par la réforme de Clisthène en 507 était composée de cinquante hommes tirés au sort, pour une durée d'un an. Alternativement, pour une période de 36 ou 37 jours, chaque tribu assurait la présidence et la responsabilité de l'ensemble du Conseil. Ce système de rotation égalitaire est particulièrement intéressant en ce qu'il établit et comprend un principe hiérarchique dans l'isonomie (nous verrons qu'il en va de même chez les médecins hippocratiques) En effet, la rotation répond à l'idéal aristotélicien d'un régime où les citoyens sont tour à tour gouvernants et gouvernés. Et pourtant, malgré la réciprocité, l'égalité et la collectivité qui la soutiennent, la cité démocratique reste vulnérable aux effets dévastateurs de l'intérêt égoïste de ses citoyens. Le sophiste Glaucon dans *la République* évoque la même opposition entre la loi (ou la culture) et l'intérêt égoïste (ou la nature) qui caractérise le récit par Thucydide de la guerre civile de Corcyre. P11 Mais au VIe siècle av. j.-c., bien avant que Platon et Périclès ne se soucient de politique, **Anaximandre de Milet** avait déjà fait de l'intérêt égoïste le principe de mise en ordre de l'univers au sein d'un système d'interactions entre des forces égales et opposées. Même si ces éléments sont égaux, ils s'opposent et se repoussent les uns les autres, sans qu'aucun ne parvienne à prendre le dessus. Au lieu de cela, ils remédient à leurs injustes incursions mutuelles en produisant la réalité. L'ordre universel, pour Anaximandre, «justifie l'isonomie, au sens où le seul moyen de préserver la justice au sein d'une communauté humaine est de répartir les pouvoirs de manière égale». Le microcosme fonctionne comme le macrocosme: à l'intérieur des corps sains des citoyens, c'est encore l'isonomie qui règne. La santé, du moins telle qu'elle est définie dans le

principal traité du médecin **Alcméon de Crotoné** à la fin du VI^e siècle av. J.-C., consiste justement en cette «isonomie» ou «égalité des droits» entre les pouvoirs opposés du corps.

P12 La théorie des humeurs des médecins disciples d'**Hippocrate** (*De la nature de l'homme*) a étendu et complexifié la notion d'équilibre, en mettant en jeu d'autres facteurs comme l'environnement, le temps, le tempérament; mais en même temps, la cure allopathique que préconisaient les médecins faisait de l'équilibre un véritable principe, théorique et pratique. Dans un des premiers traités hippocratiques, la santé consiste en un système de rotation égalitaire où chacune des quatre humeurs – le phlegme, le sang, la bile jaune et la bile noire – prédomine sur les autres selon la saison qui lui correspond. C'est à travers ce principe allopathique (qui est par ailleurs toujours en usage) que la médecine rejoint la politique dans une arène où l'isonomie est une véritable *praxis*, c'est-à-dire une règle pragmatique et souhaitable pour l'action. La théorie des humeurs des hippocratiques, que le médecin **Galien** développa au deuxième siècle de notre ère, pourra être convoquée jusqu'au XVIII^e siècle à des fins politiques, par l'apôtre de l'équilibre des pouvoirs, John Adams.

Empédocle est l'auteur d'une doctrine qui a également eu une importance capitale: celle des quatre «racines» des choses, à savoir le feu, l'air, l'eau et la terre, éléments qui composent toute la réalité. / Nous avons ici affaire à une véritable métaphysique de l'être, une ontologie fondée sur un principe d'échanges réciproques entre des qualités ou des forces égales, à l'instar de l'univers d'Anaximandre, du corps des hippocratiques ou de la démocratie athénienne. Pour reprendre la formule d'**Héraclite**: « de l'opposition naît la concorde; de la discorde naît la plus belle harmonie.» p13 **Platon** a imaginé une république gouvernée par une élite de bons naturels et d'intellectuels, et ce n'est pas le fait de vivre à Athènes où l'isonomie était de mise qui l'en a empêché. La maîtrise de soi leur permet de se protéger de la variété bigarrée des appétits, des plaisirs et des douleurs que Platon attribue aux femmes, aux enfants, aux esclaves, et «à la foule de ceux qui ne sont libres que de nom». Car dans l'âme tripartite de l'élite, la partie rationnelle, avec l'aide de la fonction ardente, est capable de gouverner la partie désirante qui occupe la plus grande partie de l'âme de chacun, et qui est «par nature avide du gain»; la santé de l'âme ainsi hiérarchisée dépend d'une politique de l'équilibre. Il s'agit de la même opposition entre la loi et l'égoïsme naturel, qu'on a déjà rencontrée entre autres chez Thucydide. La partie désirante de l'âme prend naturellement place entre Pandore et Ève dans la généalogie matrilineaire de la condamnation de la cupidité des hommes. En dépit de son hostilité envers les sophistes de son époque, Platon leur emboîte le pas en utilisant la même distinction entre nature et culture à propos du savoir dans l'âme – tout comme Aristote.

Sahlins conclut : l'isonomie s'insinue dans toutes les structures, jusque dans la nature même des choses. Elle est un pilier de la culture.

P14 **Charles Kahn** a montré que pour un Grec ancien, nature et société étaient des termes interchangeables. Ce sont les philosophes du Ve siècle qui ont tenté d'instaurer une séparation entre les deux: nature et société deviennent des contraires «suite aux débats sur le rapport entre *physis* [la nature] et *nomos* [la loi]». Ce dualisme constitue la base même de notre triangle métaphysique: les systèmes culturels de l'égalité et de la hiérarchie tentent de contenir et de maîtriser une nature humaine pré-sociale ou anti-sociale.

De toutes les interprétations possibles des combinaisons entre les termes *nomos* et *physis*, qui dépendent de celui qu'on choisit de considérer comme bon et fait pour régner, l'**idée «rousseauiste»** d'une nature qui serait pure et d'une culture décadente a toujours été secondaire par rapport à son pendant «hobbesien» dans l'histoire de l'Occident; ou plutôt, elle l'a suivi comme son ombre, tout comme le péché originel évoque le jardin d'Éden.

Selon **Agamben**, notre anthropologie s'est toujours adossée, depuis la fin du Ve siècle, à la vision pessimiste que les sophistes avaient de la nature humaine. Un être ne poursuivant que son intérêt, rivalisant de cruauté avec ses pairs, telle est la bête dont la culture doit s'accommoder, et souvent en vain.

P15 Pour les hommes, la nature renvoie à ce dont ils ne sont pas responsables dans leur comportement: les besoins inhérents et involontaires de la nature humaine. L'absence de sujet est un trait essentiel de l'idée que l'Occident se fait de la «nature», contrairement à tous les peuples qui vivent dans un monde imprégné de subjectivité, un univers habité par le soleil, la lune, les étoiles, les animaux, les montagnes, le tonnerre, les plantes, autant de personnes non humaines.

Pour les Grecs, le *nomos* relève de l'agir humain: on le connaît et on le pratique en tant que sujet.

Il faut cependant remarquer que ce qui a condamné le concept de culture dans la tradition occidentale, c'est que le *nomos* est devenu synonyme du faux par opposition à l'authenticité et à la réalité de la nature. La vérité de la culture, création humaine artificielle, n'est pas la vérité de la nature.

La vérité de la nature et la fausseté de la culture, telle est l'opposition qui nourrit les deux anthropologies complémentaires que j'ai qualifiées, de manière réductrice, de rousseauiste d'une part et de hobbesienne d'autre part; toutes deux privilégient la nature par rapport à la culture, tout en donnant à la nature un sens contradictoire.

P16 Aujourd'hui encore, l'idée d'une nature bénéfique, aux antipodes d'une culture corruptrice, rejaillit comme un argument commode pour promouvoir les produits bio ou des eaux de sources pures et «primitives» des îles Fidji (ce qui une fois dans des bouteilles en plastique doit donner un bon «bouillon de culture» ;-)

L'autre conception de la nature humaine, plus sombre, a profondément marqué les esprits, comme on peut le voir dans les innombrables types de relations qu'on a établies entre la cupidité naturelle de l'homme et l'ordre émanant de la culture, comme chez les sophistes et leur compagnon de route, Thucydide. Ces derniers ont virtuellement posé les fondements de toute la pensée occidentale sur la société.

P16 **Platon** dans *la République* affirme que la force prime sur le droit en disant: «le juste n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort.» Suivant cette affirmation, la structure même de la société reflète l'intérêt égoïste du parti le plus puissant, que ce soit le peuple dans les démocraties, le petit nombre dans les oligarchies, ou un seul homme dans les tyrannies. L'orateur Lysias déclare: «il faut avant tout se souvenir que nul n'est par nature un oligarque ou un démocrate, mais que chacun s'efforce d'établir la constitution qui lui sera avantageuse.» Cela ressemble au principe de **Bentham**, selon lequel la société n'est rien d'autre que la concrétion de la poursuite par chacun de son propre intérêt. Dans le *Gorgias*, Calliclès assume que l'ordre et les bons sentiments ne sont que des déguisements d'un amour de soi naturel, qui rend les premiers d'autant plus fragiles. Ce qui est juste par nature devient injuste par convention, mais la société ne sera jamais à l'abri de la loi du plus fort. Qu'il s'agisse d'animaux, d'États ou de races, il est juste que le fort ait l'avantage sur le faible, le meilleur sur le pire, le plus puissant sur le moins puissant; c'est ce que la nature nous enseigne. Dans l'Occident moderne comme chez les Athéniens, on pourrait penser que le recours à la «nature humaine» a exactement la même fonction: une justification toute prête de pratiques culturelles amORAles comme la soumission des femmes, la monogamie sérielle ou l'amour de l'argent. En rendant la nature responsable, chacun se dédouane de tout conflit moral.

P17 En un mot, qu'elle soit créatrice d'ordre ou de désordre, sous sa forme policée ou le contraire, dans sa vérité nue ou sous une forme déguisée, la nature humaine sera toujours la nature humaine. C'est l'histoire d'une lutte où la nature humaine agit contre la nature humaine, et où, indétrônable, elle sort toujours vainqueur.

Aux États-Unis qui propagent l'individualisme dans le monde et l'ont rebaptisée «liberté individuelle», on présuppose que la propriété personnelle, alias le «désir de liberté», est une aspiration commune à tous les hommes, et qu'une fois débarrassée des coutumes locales, au besoin en utilisant la force, elle permettrait à tous les peuples d'être heureux et justes, comme nous.

p18 Ainsi, Rumsfeld et Bush à propos des pillages en Irak, pensent que Dieu a donné à la nature humaine la liberté; elle n'est pas le produit des institutions ou des lois humaines. Détruisez une

tyrannie qui a duré trente-cinq ans, et vous verrez bientôt apparaître la démocratie, parce que tous les peuples veulent être libres.

Une autre conception de la condition humaine

Au-delà des controverses habituelles sur la nature humaine et leurs conséquences sur la notion de culture, la tradition occidentale a depuis toujours abrité une autre conception de l'ordre et de l'être, celle que les anthropologues ont souvent étudiée: la communauté fondée sur **la parenté**, l'esprit de **famille** (c'est moi qui rajoute). L'Occident n'insiste pas tellement sur cette dimension de la condition humaine, et pourtant les relations familiales et de parenté sont la source de nos sentiments et de nos attaches les plus profonds. Ce que nous préférons voir dans la nature humaine, ce sont les désirs des hommes adultes et bourgeois, en excluant massivement les femmes, les enfants, les anciennes coutumes, au détriment du principe universel de la sociabilité humaine, la parenté. On pourrait penser que la nature humaine naît au foyer, mais il faudrait alors renoncer à l'idée d'intérêt personnel dans la mesure où la charité a toujours été là.

St Augustin, en invoquant une communauté liée par un ancêtre commun Adam et Eve, Freud et son tabou de l'inceste et l'exogamie, percevaient d'ores et déjà la parenté comme un type d'ordre collectif.

P19 **Aristote**, dans *l'Éthique à Nicomaque*, a donné de la parenté la meilleure définition. : un ensemble de relations à autrui constitutives de l'identité subjective et objective de la personne. Ceux qui sont liés par la parenté partagent une même identité dans deux sujets différents; les enfants sont les autres «moi» de leurs parents; les frères, les cousins, et autres parents plus éloignés sont liés par un sentiment d'entre-appartenance, même à des degrés divers:

Pour Sahlins, la parenté désigne une relation mutuelle : la relation à l'autre, et donc à l'autre soi-même ; elle définit intrinsèquement l'existence de chacun comme personnes «du même sang» ou de la même souche (Aristote) . Le terme de parenté exclut les liens du mariage qui constituent aussi une parenté mais établis par la loi et pas par le sang, la même opposition qui existe entre *nomos* et *physis*. Le critère des relations de parenté n'est pas nécessairement généalogique.

Ce qui est important c'est l'éthique de l'identité: l'amour que doivent se porter mutuellement les parents. Parce qu'ils partagent une même identité, ils sont égaux, malgré des différences d'un autre ordre, et la relation économique qui doit s'appliquer entre eux est l'assistance mutuelle. La «parenté» [kinship] et la «bienveillance» [kindness], selon E. B. Tylor, ont une racine linguistique commune qui renvoie clairement à l'un des piliers de la vie sociale.

Un groupe de «personnes identiques» ou un «même peuple» dont les membres sont liés par des relations de parenté ne peuvent se reproduire par eux-mêmes; le tabou de l'inceste les empêche de se reposer sur leur capacité de reproduction et les fait dépendre de peuples extérieurs pour répondre à ce besoin (L'exogamie, ndlr)

p20 Les relations de parenté ont le pouvoir de donner la vie et de la retirer, par l'intermédiaire des transactions matrimoniales. Dans le système de parenté, comme dans les relations entre les éléments de l'univers en général, l'altérité est la condition de l'existence de l'être.

Contrairement à l'individualisme bourgeois traditionnel, dans d'autres parties du monde que l'occident, le corps n'est pas une propriété privée de l'individu. «Le corps est sous la responsabilité d'une micro-communauté qui le nourrit et prend soin de lui», écrit Anne Becker à propos des Fidjiens; l'individu n'est pas seulement son corps...p21... donner une forme au corps relève davantage de la communauté que de l'individu.» Le corps traduit la capacité de la communauté à s'occuper de ses membres, et la capacité des individus à servir les autres. Dans des communautés de parenté, le corps est un corps social, un lieu d'empathie, de souci et de responsabilité envers autrui, il est réciproquement dévoué au bien-être d'autrui. Il s'ensuit qu'il n'y a aucune expérience exclusivement individuelle; au sens où les personnes sont membres les uns des autres, toutes les expériences sont partagées. Nombreuses sont les sociétés où les parents doivent être dédommagés pour les blessures d'un des leurs (davantage lorsqu'il meurt, moins lorsqu'il se fait couper les

cheveux). Souvent, les parents par alliance du défunt ou du blessé reçoivent un droit de compensation spécifique, car ils sont la source de sa vie. La mort aussi est un événement partagé. Pour la majeure partie de l'humanité, l'*égoïsme* est considéré comme une forme de folie ou d'ensorcellement, comme un motif d'ostracisme, de mise à mort, le signe d'un mal qu'il faut guérir. La *cupidité* exprime moins une nature humaine présociale qu'un défaut d'humanité. Si le moi, le corps, l'expérience, le plaisir, la peine, l'agentivité et l'intentionnalité, et peut-être même la mort, sont des relations interpersonnelles pour tant de sociétés, et selon toute vraisemblance dans la totalité de l'histoire humaine, alors, la notion occidentale de la nature animale et égoïste de l'homme est sans doute la plus grande illusion qu'on ait jamais connue en anthropologie.

La monarchie médiéval

De la pensée théologique de saint Augustin à la sociologie d'Émile Durkheim, la société repose sur ce qu'il y a de pire en nous. La société était l'antidote coercitif nécessaire à notre égoïsme qui relève uniquement de la responsabilité de l'homme, de cet homme imbu d'amour de soi, qui désobéit à Dieu pour se flatter lui-même.

P22 Le trait le plus marquant de la pensée politique fut un consensus presque unanime sur la fonction du gouvernement en général, et de la monarchie en particulier: réprimer la bestialité humaine.

En l'absence de gouvernement, les hommes se dévoreraient entre eux comme des poissons ou des bêtes sauvages. Quand règne la loi, la cité est gouvernée par la raison et par Dieu, dit Aristote, mais lorsque ce sont les hommes qui gouvernent «on ajoute le gouvernement d'une bête sauvage, car c'est ainsi qu'est le désir, et la passion fait dévier les magistrats, même quand ils sont les meilleurs des hommes» (cf le pouvoir est maudit). Augustin se méfiait également du grand banditisme d'état, mais « Tant que ces derniers inspireront la crainte», conclut-il, «les méchants seront maîtrisés, et les justes pourront vivre en paix parmi les méchants.»

Herbert Deane établit un parallèle entre la pensée d'Augustin et la thèse de Hobbes à propos du pouvoir royal, seul capable de brider les pulsions égoïstes et destructrices des hommes. Véritable remède providentiel contre l'anarchie, la royauté médiévale avait une certaine parenté avec le divin.

P 23 Dans *Les Deux Corps du Roi*, **Ernst Kantorowicz** : Le corps mortel du roi était la demeure temporaire d'un pouvoir immortel régissant les affaires humaines, d'où la dimension christique et duelle du personnage. Le pouvoir du roi est le pouvoir de Dieu. Ce pouvoir appartient à Dieu par nature, et au Roi par la grâce. Pour **Jean de Salisbury**, ainsi que dans la théorie politique de Dante, de **Thomas d'Aquin**, de **Jean de Paris**, **Gilles de Rome** ou d'autres intellectuels, la monarchie est tout entière une cosmologie.

Dante mit également au service de la monarchie une distinction qu'**Aristote** avait établie dans la *Métaphysique* entre deux manières de classer le bien, Le premier renvoie à l'ordre établi par les relations réciproques entre les parties d'un tout, comme les soldats d'une armée. Le second est le bien qui émane intentionnellement d'une autorité extérieure, comme un général est responsable de l'ordre de ses troupes en tant que tout. Le gouvernement de plusieurs n'est pas bon. Qu'il n'y ait qu'un seul gouvernant !»

Sahlins n'est pas certain qu'Aristote pensait faire de ces deux types d'ordre les modèles des régimes hiérarchique et égalitaire mais il y songe (Sahlins, pas Aristote ! ndlr). Mais quand Gilles de Rome couple cette distinction avec l'opposition entre justice distributive et justice commutative (ou rétributive), il parle explicitement de la monarchie et de la république. En termes plus pragmatiques, La Monarchie de **Dante** défend l'idée d'une monarchie universelle pour neutraliser la cupidité humaine: les hommes se disperseraient comme des chevaux, s'ils n'étaient pas maintenus «par la bride et le mors».

P 24 **Thomas d'Aquin** voit la monarchie partout, sur la terre comme au ciel, en supposant que là

où il existe une unité organisée, il y a toujours un principe qui domine le reste. Chez l'homme, c'est l'âme qui gouverne le corps; dans l'âme, c'est la raison qui gouverne la partie irascible et la partie concupiscible; et dans le corps à proprement parler, c'est la tête ou le cœur qui gouvernent les membres. C'est pourquoi il faut qu'«en chaque ensemble multiple se trouve un principe souverain». Le Dieu comme souverain et le souverain comme Dieu, le royaume comme corps humain, et le corps humain comme royaume, etc.

Les hommes ont beau être naturellement sociables, ils donnent toutes les apparences de ne pas l'être. Voici une occasion pour **Thomas d'Aquin** de rappeler qu'une société est fondée sur l'intérêt et le besoin, et que la royauté est un instrument nécessaire à la communauté. Chez Thomas d'Aquin, l'état originel de la société est un état petit-bourgeois, où chaque producteur indépendant ne se soucie que de son propre bien tout en étant dépendant des échanges avec les autres.

P 25 **Des Pères de l'Église aux Scolastiques**, il y eut un consensus doctrinal sur le fait que ce fut après la Chute que l'humanité fut obligée de se soumettre à un gouvernement coercitif, à la propriété privée, à l'inégalité d'une manière générale et à la royauté et à l'esclavage en particulier. Créé par l'homme, et peut-être ratifié par Dieu, tout cela visait à contrôler la méchanceté humaine. Pour Thomas d'Aquin, l'institution punitive n'était pas ce que Dieu avait voulu lorsqu'il avait créé les hommes libres et égaux. Ce qui suggère que tout au long du Moyen Âge, le régime hiérarchique médiéval contenait en son sein une république libre, égalitaire, qui attendait d'éclore.

Les Républiques de la Renaissance

À partir de la fin du XIe siècle, des républiques naissent à Pise, Milan, Gênes, Lucques, Bologne, Florence, et dans d'autres villes de Lombardie et de Toscane. Persuadés de la bonté de leur nature comme dans la Bible, les hommes deviennent des citoyens actifs, se prescrivant à eux-mêmes des lois.

p26 Une loi de 1538 à Florence stipulait que les gouvernants seraient choisis au hasard, par tirage au sort, parmi tous les honnêtes hommes.

Elles étaient plutôt conçues comme des moyens d'assurer l'harmonie entre les différentes classes sociales, «tout le monde aura sa part.» Mais, ce moyen « orphique », « cicéronien » de régulation des tensions ne prévaut guère longtemps. Aux prises avec la division entre diverses factions, la plupart des États qui avaient adopté un régime républicain au milieu du XIIe siècle furent dissous, pour s'en remettre à un prince à la fin du XIIIe siècle. La République de Florence survécut (par intermittence) jusqu'au XVIe siècle, sans doute aussi par opposition complémentaire aux États rivaux, dont le pouvoir était plus hiérarchique.

P27 **Leonardo Bruni** (1370-1444), longtemps chancelier de Florence, s'opposa au césarisme se référant à la période de la République romaine. La République de Florence survécut non parce qu'elle avait évité le conflit d'intérêts qui avait eu raison de la république des autres cités, mais parce qu'elle l'institutionnalisa. C'est **Machiavel** cependant qui est le plus connu pour avoir fait de la recherche égoïste de son intérêt propre un moyen politique de transformer les querelles intestines en fortune et en liberté. C'est à lui qu'on doit une conception «réaliste» de la vertu civique. Il est nécessaire à celui qui établit la forme d'un État et qui lui donne des lois de supposer d'abord que tous les hommes sont méchants et disposés à faire usage de leur perversité toutes les fois qu'ils en ont la libre occasion. Dans un ouvrage intitulé *La nature des choses selon leurs propres principes* (1565), **Bernardino Telesio** fait de l'égoïsme un principe universel du mouvement naturel et de l'organisation de l'univers. Reprenant les idées d'Anaximandre, il insiste sur les « natures actives » des hommes qui toutes désirent au plus haut point persévérer dans leur être; de plus, elles cherchent à croître et à reproduire leur substance individuelle (...).» (nietzchéen non ? Ndlr)

p28 Contrairement à Anaximandre, Telesio ne compte sur aucune résolution possible des conflits grâce à la justice. La vertu découle du principe d'accroissement de soi, qui permet au monde de s'organiser lui-même. Le monde est comme organisé par l'intervention d'une main invisible; Sahlin fait remarquer que sous un tel régime politique, la compatibilité entre l'intérêt privé et le

bien commun dépend probablement des circonstances contingentes d'une menace militaire extérieure car les doctrines de la main invisible sont toutes fondées sur l'opposition de parties adverses. Pour Telesio, en un raisonnement pour le moins alambiqué, le même amour-propre, répandu dans tous, fournit lui-même des motifs pour le restreindre, c'est la source du gouvernement et des lois. (...) [L'amour propre apprend] à si bien unir leurs intérêts naturellement contraires, qu'il en résulte une harmonie d'états bien concertés. (!) Les Anglais sous le règne d'Elizabeth I pensent exactement le contraire : Le long monologue d'Ulysse dans *Troilus et Cressida* (I.3) de **Shakespeare**, décrivant les désordres sociaux et cosmiques qui risquent de succéder à un conflit entre deux parties adverses, à moins d'être sous la surveillance d'un ordre hiérarchique et d'un pouvoir monarchique, en est un merveilleux exemple. Ce texte contient tous les éléments du long cauchemar que l'Occident a fait sur l'anarchie politique et sa résolution par une autorité souveraine. (Lire la longue citation p28)

p29 Les Pères fondateurs

Vers 1775, les leaders de la rébellion américaine qui était sur le point d'éclater étaient rompus aux jeux d'écho sur l'histoire et les individus. La plupart des Pères fondateurs écrivaient sous des pseudonymes classiques, Alexander Hamilton par exemple (en parlant de Thucydide) signa sous le nom de «Périclès», Le passé avait un sens, personnel et social, bien vivant. les récits des guerres civiles de Grèce et de Rome et l'horreur de la nature humaine révélée par ces conflits ont particulièrement marqué les Pères fondateurs. Ainsi Jefferson écrit: «Les partis politiques qui font trembler les États-Unis

aujourd'hui ont existé de tout temps», «Ce qui maintenait la Grèce et Rome dans des convulsions incessantes, était de savoir lequel devait prendre le pouvoir, le peuple ou les *aristoi*.»

La vision pessimiste sur la nature humaine que les Pères fondateurs faisaient remonter à l'histoire de l'Antiquité, était alimentée par la tradition chrétienne de la chute de l'homme – un épisode encore plus méprisable dans sa version calviniste – et en particulier son interprétation naturalisée par Hobbes. la république américaine fut fondée sur une interprétation «pessimiste» ou «amère» de la nature humaine qu'on qualifie couramment de «hobbesienne». Pour **Horace White**, les États-Unis sont bâtis sur la philosophie de Hobbes et la religion de Calvin, ce qui revient à dire que p30 l'état de nature de l'humanité, c'est la guerre, et que l'esprit humain et le bien ne font pas bon ménage.

Madison ne veut pas d'un pouvoir absolu, et, dans un passage qui deviendra le plus célèbre du Fédéraliste, il écrit: On doit faire jouer l'ambition contre l'ambition (...). Peut-être la nécessité de tels artifices pour limiter les abus du gouvernement est-elle le reflet de la nature humaine. Mais qu'est-ce que le gouvernement sinon le meilleur reflet de la nature humaine? Si les hommes étaient des anges, aucun gouvernement ne serait nécessaire.

Selon **Hofstadter**: pour les Pères fondateurs, «un être humain est un atome d'égoïsme», les Pères fondateurs portaient en général du proverbe d'**Hamilton** (qu'il avait emprunté à David **Hume**): «lorsqu'on édifie un gouvernement, on doit partir du principe que tout homme est un fripon ».

Benjamin Franklin déclara à la Convention Fédérale: «deux passions exercent une puissante influence dans les affaires humaines: l'ambition et l'avarice, l'amour du pouvoir et l'amour de l'argent. Elle était bien là, l'opposition de classes entre le peuple et les *aristoi*, que Jefferson croyait révolue. À part les anciens propriétaires terriens, la nouvelle aristocratie américaine se composait des grandes figures urbaines du commerce et de la finance. La plupart avaient des raisons de craindre la révolte des pauvres contre leurs biens et leurs privilèges au nom de la liberté, de l'égalité et de la démocratie, qu'ils tenaient par ailleurs pour la licence et la loi de la rue. La revendication de l'annulation des dettes (qui aboutit à une réaction violente lors de la révolte de Shays), les menaces qui pesaient sur la propriété dans les législatures populistes et la volonté de la redistribuer de

manière égalitaire, l'âpreté au gain, toute cette «fureur démocrate» devait être maîtrisée, déclarait **Edmund Randolph** à la Convention Constitutionnelle.

Ces affirmations soi-disant «réalistes» étaient dirigées contre les masses indisciplinées par les membres des classes possédantes, qui pensaient comme **Madison** (et **John Locke**) que la protection de la propriété privée était la fin première du gouvernement.

P31 Bien qu'on considérât que le peuple était souverain, il était plus ou moins entendu qu'il ne devait pas gouverner. Bien entendu, ils proposèrent d'équilibrer les pouvoirs antagonistes. Pour reprendre les formules de John Adams, on doit faire jouer le pouvoir contre le pouvoir, et l'intérêt contre l'intérêt; les passions, les intérêts et le pouvoir ne peuvent être contrés que par les passions, les intérêts, et le pouvoir. Presque tous les Pères fondateurs avaient foi en l'efficacité de l'équilibre des pouvoirs.

En 1814, **Adams** dénombrait huit moyens d'équilibrer les pouvoirs, contre la tyrannie éventuelle du gouvernement, aptes à défendre la population contre le pouvoir étatique, mais aucun de ces moyens n'obéissait à l'idéal d'un gouvernement mixte où les partis ou les intérêts de classes pourraient s'opposer de manière égale. Reconnaissant que la Constitution n'avait pas donné lieu au gouvernement mixte qu'Adams, Hamilton, Henry et d'autres avaient souhaité, James Madison continuait d'affirmer qu'il avait l'avantage d'opposer l'intérêt à l'intérêt.

P32 L'enjeu était de trouver la solution dans la question elle-même: nous avons tous un intérêt personnel dans l'intérêt commun, et un intérêt commun dans l'intérêt personnel. Une solution alternative, plus en phase avec le développement du capitalisme, avait été diffusée par **Adam Smith**, juste avant la Révolution américaine, et consistait à dire que l'intérêt collectif allait être alimenté naturellement, comme par l'action d'une main invisible, si chacun ne se souciait que de son propre intérêt. Mais plutôt que de nourrir l'espoir que la vertu civile naisse d'elle-même à partir du vice privé, certains défendaient l'idée d'un intérêt collectif fondé sur le **nationalisme** et le **patriotisme** comme **Alexander Hamilton**. Le nationalisme est une forme politique de parenté. Comme la parenté, le nationalisme implique une prédication mutuelle entre les personnes et leur pays. (C'est ce qu'indique bien entendu l'étymologie: nation, «naissance», «race»). Alors qu'Hamilton en appelait au nationalisme. **Edmund Burke**, en Angleterre, tenait le même discours mais dans une veine monarchique. Fervent défenseur de la monarchie héréditaire, il déclarait qu'elle donnait «à notre constitution politique l'image d'une communauté de sang »La passion ne combat plus la passion.

P33 La nation est la passion – la politique du corps appliquée au corps politique. la science du XVIIIe siècle, en pleine expansion et inspirée majoritairement par l'univers rationnel de Newton, avait donné aux Pères fondateurs un modèle de l'équilibre stable des forces célestes, montrant qu'un gouvernement pouvait être établi sur la même base.

Quand la morale s'empare de l'égoïsme

À la fin du XVIIIe siècle, on considérait que l'égoïsme était naturel, qu'il remplissait une fonction de maintien de l'équilibre social; L'attention que l'individu porte à son propre bien s'avéra être au fondement de la société, et non un instrument de revanche contre elle, et devint ainsi la condition nécessaire de la prospérité des nations. La transformation s'amorça avec les partisans de ce qu'on appelle le «système égoïste», dont **Montaigne** est un grand précurseur, et **Hobbes** le promoteur le plus connu. Regroupant de grands esprits comme **Samuel Johnson**, **Jonathan Swift**, **Bernard Mandeville** et d'autres moins brillants, les partisans du «système égoïste» ont ressuscité la thèse radicale des sophistes selon laquelle le désir naturel du pouvoir et du gain se cache derrière toute action sociale, même celles qui paraissent les plus vertueuses et désintéressées. «Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés», lit-on dans l'épigraphe des Maximes (1664) de **La Rochefoucauld**.

Contre les hobbesiens et leur «système égoïste», de nombreux auteurs, dont le chef de file était le

troisième **Comte de Shaftesbury**, défendaient le «système social» et la bonté de la nature humaine. Mais à la longue, à mesure que l'égoïsme s'imposait dans le capitalisme naissant, l'idéologie de l'égoïsme prit l'avantage. Puisque tous les hommes recherchaient le confort matériel, il fallait cesser de se lamenter sur le vice privé, conclut **Mandeville** dans sa *Fable des Abeilles*, évoquant les doctrines passées et à venir de la main invisible.

Selon **Helvétius**, le Baron d'**Holbach**, **La Mettrie** et leurs successeurs, le besoin et la cupidité des hommes, loin de les plonger dans l'anarchie, les rassemblaient en société. Selon la célèbre formule d'**Helvétius**: «aimer, c'est avoir besoin», chacun s'associe à chacun pour son propre bénéfice, comme un moyen pour ses propres fins (ce qui s'apparente à un désastre moral pour les kantien). **Holbach** trouve encore une raison plus profonde, un désir insatiable: «les désirs, toujours régénérés, jamais satisfaits, sont les principes mêmes de la vie, de l'action, la source de la santé, le fondement de la société.» Une vision systématique de la culture fondée sur un égoïsme naturel qui n'a jamais été plus populaire qu'aujourd'hui.

Au XXe siècle, le pire en nous est devenu le meilleur. En toute logique, l'individualisme possessif devint un droit fondamental. Ce que saint Augustin avait considéré comme un véritable asservissement et un châtement divin, c'est-à-dire la soumission perpétuelle de l'homme à ses désirs corporels, les économistes néolibéraux, les politiques néoconservatrices et la plupart des habitants du Kansas le tiennent pour la base de la liberté. L'intérêt personnel est une bonne chose, et le bon gouvernement est celui qui intervient le moins.

P35 Théorie récemment renforcée par la vague du déterminisme génétique, le «gène de l'égoïsme» des sociobiologistes, et le renouveau du darwinisme social des psychologues évolutionnistes. Ce «réalisme» ou ce «naturalisme» découle d'un «désenchantement du monde ». La société est le produit collectif de désirs corporels, mais le monde aussi était taillé sur mesure, suivant les valeurs matérielles et symboliques de l'or, du pinot noir, du raisin, de l'huile, du filet mignon et de l'eau de source des îles Fidji, ricane Sahlins. La satisfaction arbitraire des désirs prend l'habit universel d'un choix rationnel.

D'autres mondes humains

Si notre univers est enchanté, il n'en demeure pas moins ordonné à partir de la distinction entre nature et culture, et cette distinction n'est sans doute évidente que pour nous-mêmes. Après son *tour du monde* ethnographique, **Philippe Descola** écrit : « La manière dont l'Occident moderne se représente la nature est la chose du monde la moins partagée. Dans de nombreuses régions de la planète, humains et non-humains ne sont pas conçus comme se développant dans des mondes incommunicables et selon des principes séparés; l'environnement n'est pas objectivé comme une sphère autonome; les plantes et les animaux, les rivières et les rochers, les météores et les saisons n'existent pas dans une même niche ontologique définie par son défaut d'humanité. »... »C'est un univers d'humanité immanente, pour reprendre les mots de **Viveiros de Castro**, où les relations entre les personnes humaines et ce que nous appelons la "nature" revêtent les traits de relations sociales».

p36 En s'exilant dans un univers dénué de tout esprit, l'Occident n'est pas si différent du «reste». Car on connaît au moins une personne non humaine, et pas n'importe laquelle: Dieu. Ce Dieu jaloux ne tolère pas l'existence d'autres dieux dans ses royaumes terrestres, ni n'habite le monde sublunaire de ses créatures. En guerre contre le néo-platonisme, dans *La Cité de Dieu*, Augustin condamne sans s'en apercevoir toutes les autres religions, en particulier les doctrines panthéistes des Polynésiens, et en répudie les fondements qui ne seraient que des blasphèmes absurdes.

S'ensuit une longue liste de croyances de divers peuples du monde pour qui nature et culture s'interpénètrent sans s'opposer. Ainsi, cela implique un autre rapport à l'expérience et à la connaissance que celui de notre sens commun ou de nos philosophes empiriques. Pour nous,

héritiers de John Locke, la connaissance découle de l'expérience sensorielle des événements qui ont lieu dans un monde physique. Pour les Dunneza, les événements découlent de la connaissance qu'on en a dans les rêves, les mythes, etc., ce qui est une théorie de la connaissance bien plus platonicienne. (le mythe de la Caverne).

Riddington explique:

Les Dunneza pensent (...) que les événements ne peuvent avoir lieu qu'une fois qu'on en a eu connaissance dans les mythes, les rêves ou les songes. Même leur conception de la personne est différente de la nôtre. Dans le monde Dunneza, les animaux, les vents, les rochers, et les forces naturelles sont des «personnes». Les humains sont en contact permanent avec ces personnes non humaines. Toutes contribuent à créer le monde par l'intermédiaire des mythes, des rêves, et des songes qu'elles partagent avec les autres.

P37 Pour les Dunneza, les mythes et les rêves sont les principales sources de la connaissance. Vu sous cet angle, le pouvoir «magique» des mots et des rites peut paraître moins mystique, ou du moins sommes-nous moins perplexes lorsque nous comprenons que ces mots et ces rites s'adressent à des personnes. Ils sont réalisés afin d'exercer une certaine influence sur ces personnes autres qu'humaines par un effet rhétorique, comme un dialogue interpersonnel entre des personnes les fait penser et agir.

À propos des chasseurs-cueilleurs en général, **Tim Ingold** écrit: «la chasse n'est pas conçue comme une manipulation technicienne du monde naturel, mais comme un dialogue interpersonnel, partie du processus global de la vie sociale, où l'homme et l'animal se constituent comme des personnes avec une identité et des buts propres.» La chasse est une relation sociale entre les personnes humaines et animales, et elle est fondée sur des termes et des actions qui signifient, entre autres formes de sociabilité, le respect, la réciprocité, la propitiation (sacrifice visant à s'attirer le pardon ou la considération d'une divinité ndlr), la sympathie, le tabou, la séduction, le sacrifice, la coercition, la reconnaissance, la compassion, la domination, la tentation, la capitulation, et d'autres combinaisons possibles entre ces termes.

Les personnes réalisent ainsi des échanges avec l'esprit des animaux qui correspondent aux échanges entre personnes et groupes humains. Et surtout, ces échanges ressemblent à ceux qui ont cours entre les parents par alliance, dans la mesure où ces derniers requièrent des négociations serrées pour transférer la puissance vitale d'un groupe à l'autre. Là où les sciences d'inspiration néo-darwinienne, et surtout la psychologie évolutionniste, diraient à propos de notre nature animale que nous conservons les gènes d'une férocité grâce à laquelle l'homme a réussi à s'adapter et à survivre en tuant des animaux tout au long de son histoire, l'ethnographie nous prouve plutôt que la chasse a plus à voir avec l'amour qu'avec la guerre.

P38 D'après nos chasseurs-cueilleurs, la subsistance par la chasse n'avait rien à voir avec la violence entre les personnes. Il y a un lien beaucoup plus fort entre la chasse et l'acte sexuel, pas seulement pour établir des relations de parenté, mais souvent dans la technique de chasse elle-même.

Reichel-Dolmatoff à propos des Tukano d'Amazonie: «la chasse est en pratique une véritable parade et un acte sexuel»; le verbe «chasser» peut se traduire par «faire l'amour aux animaux». En bons freudiens, nous interprétons nos succès à la chasse comme des conquêtes sexuelles.

Pour les chasseurs-cueilleurs, le corps de l'animal est le vêtement, peut-être même le déguisement, d'une personne d'une autre espèce. La communication entre les espèces implique également que les animaux possèdent la même culture que les humains.

Bien plus, les animaux se considèrent eux-mêmes comme des humains, sauf que de leur point de vue, les humains sont des esprits ou des espèces animales prédatrices la plupart du temps. Ce «perspectivisme», comme l'appelle Viveiros de Castro, est une fonction des différences corporelles des espèces. Toutes les espèces ont la même expérience des mêmes objets.

La seule différence est que les objets qu'ils voient, les référents objectifs, varient; là où le jaguar des forêts d'Amérique du Sud voit de la bière au manioc, les humains voient du sang; là où les humains

voient une rive boueuse, le tapir y voit un temple; là où les Chewong de Malaisie voient des fèces, leurs chiens voient des bananes – il n’y a pas de quoi s’offusquer.

Viveiros de Castro écrit:

Alors que notre anthropologie traditionnelle considère que les humains ont à l’origine une nature animale, dont la culture doit s’accommoder – car après avoir été un animal de pied en cap, nous restons toujours des animaux au fond –, les Amérindiens pensent qu’après avoir été hommes, les animaux demeurent des hommes, même si ce n’est pas manifeste. L’humanité est le terme universel, la nature est le terme particulier.

L’humanité est l’état originel à partir duquel des formes naturelles se produisent et se distinguent les unes des autres

P39 Voici venu le temps de pleurer sur notre sort

On ne dira jamais assez que les animaux sauvages ne sont pas des «animaux sauvages».

Je veux dire qu’ils ne sont pas les «bêtes sauvages» que les hommes sont par nature, poussés par leurs désirs insatiables, semant la guerre et la discorde entre eux. «*homo homini lupus*», *l’homme est un loup pour l’homme* selon Hobbes puis Freud. Quelle calomnie pour ces loups grégaires, eux qui savent ce qu’est la déférence, l’intimité, la coopération, d’où leur sens de l’ordre inaltérable ! Les grands singes non plus, cousins des humains, ne cèdent pas à «un désir inquiet d’acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu’à la mort» et par conséquent à une «guerre de chacun contre tous».

Il n’y a rien de plus pervers dans la nature que notre idée de la nature humaine. C’est une invention culturelle, purement et simplement.

Pour **Freud**, «rien n’est plus contraire à la nature humaine» que «l’idéal imposé d’aimer son prochain» cette idée est développée dans *Malaise dans la civilisation*. Dans la psychanalyse freudienne, la socialisation de l’enfant est une répétition de l’histoire sociale et collective de la répression, ou de la sublimation, de cette nature originelle viciée. La théorie freudienne, selon laquelle les pulsions primitives antisociales de l’enfant, et en particulier des pulsions libidinales et agressives, sont refoulées par un Surmoi qui prend la fonction du père et plus généralement celle de la culture, suit ainsi les thèses augustiniennes et hobbesiennes d’une domination souveraine des pulsions anarchiques.

P40 Mais encore une fois, que faire de tout ce matériau ethnographique qui montre le contraire? Partout dans le monde, d’autres peuples ne considèrent pas les enfants comme des monstres-nés et ne se sentent pas contraints de domestiquer leurs pulsions bestiales. Sahlins est tenté de dire qu’ils considèrent que la sociabilité est «innée». S’ensuit une liste de peuples pour qui les enfants sont l’humanité en devenir, alors que pour nous, ils sont l’animalité à dominer. Dans les îles Fidji, les enfants ont des «âmes d’eau» (yalo wai) jusqu’à ce qu’ils comprennent et exercent les règles de parenté et d’autorité du chef (Anne Becker, Christina Toren)

P41 De nombreuses sociétés dans le monde opposent à notre biologisme une forme de culturalisme. Peut-être cesserions-nous de voir dans les nouveau-nés de petits êtres désirants égocentriques si nous n’étions pas nous-mêmes égoïstes. Remercions Freud pour une autre trouvaille: la projection.

Dans la tradition occidentale, le «sauvage» (eux) est au «civilisé» (nous) ce que la nature est à la culture, et ce que le corps est à l’esprit. Le fait anthropologique est là: pour nous le corps et la nature sont les fondements de la condition humaine; pour eux, ce sont la culture et l’esprit. Pour reprendre une formule de Lévi-Strauss dans un contexte équivalent: qui donc croit encore en la race humaine?

La culture est la nature humaine

Qui sont alors les plus réalistes? Je crois que ce sont les peuples que j'ai évoqués, ceux qui considèrent que la culture est l'état originel de l'existence humaine, tandis que l'espèce biologique est secondaire et contingente. Ainsi que **Geertz** en a brillamment tiré les conclusions anthropologiques, la culture est plus ancienne que l'Homo sapiens, bien plus ancienne, et c'est elle qui est la condition fondamentale de l'évolution biologique de l'espèce. Les signes de culture dans l'histoire de l'homme remontent à près de trois millions d'années, tandis que la forme actuelle de l'homme n'a que quelques centaines d'années. Le point crucial est le suivant: pendant trois millions d'années, l'évolution biologique des hommes a obéi à une sélection culturelle. Nous avons été, corps et âme, façonnés pour vivre une existence culturelle.

P42 Platon le concède en partie dans *les Lois*, dans *le Timée*, dans *le Phédon* et dans d'autres dialogues. Dans *les Lois* (x, 896a-b), il écrit que le corps, «second et postérieur», est soumis à l'âme, ce qui signifie que «les tempéraments, les mœurs, les souhaits, les raisonnements et les opinions vraies, les soins aussi bien que les souvenirs, doivent être nés avant la longueur, la largeur, la profondeur et la force des corps».

La culture précède la nature: Oui, et qui plus est, l'opinion, le soin, l'intellect, la technique et la loi seront antérieurs au dur, au mou et au léger. Parce que l'âme et la culture viennent en premier, c'est l'âme «qui est éminemment par nature» (*Lois*, X, 892b-c).

Pour reformuler cette conclusion en termes anthropologiques: la culture est la nature humaine. Fin de la parenthèse.

Certaines théories biologiques respectables considèrent aujourd'hui le cerveau humain comme un organe social: il a évolué dans le pléistocène en obéissant à la «pression» de conserver un ensemble relativement étendu, complexe et unifié, de relations sociales. La «pression» nous poussait à devenir un animal culturel, ou plus exactement nous commandait de cultiver notre animalité. Je ne dis pas que nous sommes ou avons jamais été des «ardoises blanches», sans qu'aucune contrainte biologique ne nous détermine; Je ne conteste pas non plus la théorie de la co-évolution en vogue en ce moment, selon laquelle les développements biologiques et ceux de la culture s'entraînent réciproquement. Mais cela ne veut pas dire que ces deux facteurs de l'existence sociale humaine sont aussi importants l'un que l'autre. Dans le cadre de la coévolution, le développement de la culture s'est accompagné d'une déprogrammation des contraintes génétiques ou ce qu'on a coutume d'appeler les comportements instinctuels. Ainsi les fonctions biologiques se sont réparties dans des formes culturelles variées, tout comme l'expression des nécessités biologiques dépendait de stratégies signifiantes. Nous sommes armés pour vivre des milliers de vies différentes, même si nous avons fini par en choisir une seule, comme **Clifford Geertz** le rappelle. Et cela n'est possible que si les besoins et les pulsions biologiques ne déterminent pas les moyens particuliers qui mènent à leur satisfaction.

La biologie devient un déterminant déterminé.

Encore une fois, qui sont les plus réalistes? Ne seraient-ce pas les Fidjiens qui, en disant que les enfants ont des «âmes d'eau», veulent dire qu'ils ne sont pas encore des êtres humains complets capables de maîtriser les coutumes fidjiennes? Nous avons vu que de nombreux peuples dans le monde formulaient la même idée.

Les moralistes des Lumières écossaises, en particulier **Adam Ferguson**, ont défendu la cause

de l'homme contre une pulsion pécheresse prédéterminée, ils ont introduit une dimension sociale à leur analyse, qui préparait la conception anthropologique de la nature humaine comme un devenir déterminé par la culture. Ferguson est allé au-delà de l'argument traditionnel qui défendait la liberté de la volonté, au motif que l'action morale humaine n'aurait pas de sens si nous ne péchions pas. Pour Ferguson, l'homme est un véritable animal social, mais au sens où sa nature se forme dans la société, non qu'elle y prédispose de manière innée ou qu'elle en soit responsable. L'individu pré-social n'existe pas; l'homme n'existe pas avant ou indépendamment de la société. Les hommes se constituent, pour le meilleur et pour le pire, dans la société, et prennent diverses formes dans des

sociétés différentes. Ils sont nés dans la société, et ils y restent, dit Ferguson (après Montesquieu), capables de tous les sentiments à travers lesquels les peuples façonnent leur mode de vie. À partir de la nécessité de former l'humanité dans la société, Ferguson conclut dans un passage sublime: « Si donc on nous demande où est l'état de nature nous répondrons: il est ici; et peu importe de savoir d'où l'on parle, de l'île de Grande-Bretagne, du cap de Bonne-Espérance ou du détroit de Magellan. »

De même pour **Marx**, l'«essence de l'homme» n'existe que dans et sous la forme de relations sociales.

Les hommes ne deviennent des individus que dans le cadre d'une société, et d'une façon quelque peu égoïste dans le contexte européen, ce qui a poussé les économistes à leurs «Robinsonnades», en fondant leur science à partir de dispositions d'un imaginaire adulte mâle isolé. Nés ni bons ni méchants, les hommes se façonnent dans l'activité sociale telle qu'elle se déploie dans des circonstances historiques déterminées. En tous les cas, en faisant attention de remplacer «dans des circonstances historiques déterminées» par «dans des systèmes culturels déterminés», ou en disant que la praxis par laquelle les personnes se façonnent elles-mêmes est culturellement déterminée, cette conception de la condition humaine est de toute évidence devenue un lieu commun en ethnographie.

P44 L'état de nature, «il est ici». Car la culture est la nature humaine. Lorsque les Javanais disent «être un homme c'est être javanais», **Geertz**, qui rapporte l'anecdote, précise qu'ils ont raison, au sens où «il n'existe pas de nature humaine qui soit indépendante de la culture».

Prenons l'exemple de la sexualité. L'important concernant les relations entre biologie et culture, ce n'est pas que toutes les cultures aient une sexualité singulière, mais que toute sexualité ait une culture. L'expression et la répression des désirs sexuels varient selon des déterminations locales et suivant les partenaires, l'occasion, le temps, le lieu et les pratiques corporelles. De même, la sexualité se pratique de diverses manières dans des systèmes signifiants variés. Certains Occidentaux le font même par téléphone – et on considère que la chasse est une étrange manière de faire l'amour !

Il en va de même pour d'autres besoins, pulsions ou dispositions naturelles, qu'elles soient nutritives, agressives, sociables ou compatissantes; toutes ont une signification symbolique et obéissent à un système culturel. Selon la circonstance, l'agression ou la domination se manifesteront différemment; par exemple à la phrase «Passez une bonne journée», un New-Yorkais répondra: «ne me dites pas ce que j'ai à faire !»

Les Eskimos disent que les cadeaux produisent des esclaves, comme le fouet produit des chiens. Qu'on le pense, ou pas, le fait de dire que les cadeaux font des amis – un proverbe qui comme pour les Eskimos va à l'encontre de notre économie – implique que nous soyons nés avec des «âmes d'eau», attendant de manifester notre humanité, pour le meilleur ou pour le pire, à l'occasion d'expériences qui ont un sens dans un certain mode de vie. Mais nous ne sommes pas condamnés, comme nos anciens philosophes ou nos scientifiques modernes le disent, à une nature humaine irrépressible, qui nous pousserait à chercher toujours notre avantage aux dépens d'autrui, et au risque de détruire notre existence sociale.

Je conclus modestement en disant que la civilisation occidentale est construite sur une vision pervertie et erronée de la nature humaine. Pardon, je suis désolé, mais tout cela est une erreur. Ce qui est vrai en revanche, c'est que cette fausse idée de la nature humaine met notre vie en danger.