

LES SCHEMES HISTORIQUES DE NOTRE ANTHROPOLOGIE

Introduction

L'histoire de l'Occident est inséparable de trois idées : celle de la vérité objective, universellement valable, résultat d'une contemplation pure ou d'un effort strictement rationnel ; l'idée de la personne humaine, chaque personne ayant une valeur, personne irremplaçable, libre pour une existence unique ; enfin l'idée de la technique maîtresse de la nature, multipliant les pouvoirs de l'homme et ses possibilités de richesse.

La première idée est d'origine grecque, la deuxième d'origine chrétienne, mais elle a été véhiculée dans la culture romaine, la dernière, récente est proprement européenne. L'humanisme occidental c'est la fusion dans le même creuset de la philosophie grecque, de l'esprit juridique latin et de la théologie judéo-chrétienne. Voilà qui engage les conceptions plus anciennes, dont le monde chrétien, greffé sur un monde religieux qui lui préexiste, est peu ou prou encore tributaires, (et parfois héritier). D'où l'exigence d'examen de ces anthropologies : à commencer par ce qu'on peut appeler les « topiques de l'âme ».

Dans ce schème humaniste, une notion était décisive : celle de *nature humaine*.

La condition tragique/la condition dramatique

Notre anthropologie s'est élaborée dans des schèmes qui viennent de la plus haute antiquité. Trois cultures y ont contribué : la grecque, la latine et la sémite.

Du premier au IV^e siècle, un effort de pensée va s'initier, assumé par une élite de penseurs, qu'on appelle les Pères et les Docteurs, et ce, dès le début de l'existence des jeunes églises. Ces penseurs des jeunes églises chrétiennes en formation, hommes de culture grecque ou latine, vont chercher à concilier la sagesse qu'ils appellent païenne et la sagesse chrétienne dont ils trouvent les éléments dans la Révélation.

Rigueur et conciliation, ce sont leurs deux mots d'ordre. La culture grecque que nous avons reçue nous est parvenue par le moule des écrits des Pères de l'Église ancienne. Tout ce qui a été sauvé de la culture antique l'a été par le filtre de la première synthèse judéo-chrétienne.

Mais tout ce qui a été pensé dans le domaine de l'anthropologie l'a été à travers ce filtre. Les représentations touchant à la question de l'homme, cela s'appelle les « fondements anthropologiques », et ces représentations sont d'abord religieuses, vitalement religieuses, avant d'être littéraire, philosophiques, c'est-à-dire textuelles.

Pour le monde grec, la condition humaine est « tragique. « Anthropologique » vient du grec *anthropos* qui signifie « homme », mais la Grèce dispose de trois mots pour parler de l'homme... *Brotos* signifie l'homme en tant que mortel (on dit aussi *thnetos*, à partir d'une autre racine qui signifie mourir) ; *aner* signifie l'homme viril, et *anthropos*, que nous avons retenu, signifie l'homme dans son humanité d'être social, et donc la tragédie de ses rapports avec les autres hommes. Les grands tragiques vont penser l'homme dans une tension entre l'humain et le surhumain.

Mais cette conception tragique n'est plus la nôtre. L'anthropologie grecque nous vient des confins de l'Himalaya. Le « fatum », cette nécessité, cette « ananké » qui pèse inexorablement sur le destin de l'homme, ce n'est pas le destin de l'homme chrétien. Avec le christianisme est entré dans l'histoire l'idée que l'homme a une destinée. A la question de la vocation « tragique » du Christ, la réponse est simple : à supposer qu'il soit vrai que le Christ ait une vocation tragique, en Lui, elle s'accomplit en « mission ».

Pour le chrétien, la vie est une aventure à haut risque. Ce risque, Dieu le partage avec lui. La condition humaine dans le monde chrétien n'est pas tragique. Le destin humain n'est pas le lieu d'une inexorable fatalité, ou d'un ensemble de déterminismes sociaux qui feraient des hommes de simples produits d'une époque, de conditionnements divers. La condition humaine du chrétien est « dramatique ». Le drame se joue et se rejoue incessamment dès lors que la destinée éternelle de l'âme humaine est en jeu. Elle est formulée dans les termes théologiques de la damnation ou de la rédemption et elle engage le tout de l'homme, corps, âme esprit et son adhésion libre à ce qu'on appelle le « mal ». « Choisis la vie », tel est la proposition divine, toujours proposée quel que soit l'état de

l'homme. « Choisis la vie », autrement dit : « choisis-moi » ! Tel est l'appel du Dieu vivant des chrétiens. Un appel à la liberté.

de la manière dont nous entendons le rapport de l'âme et du corps dépend la manière dont nous allons considérer ce corps. Et donc le traiter.

Le monde n'est pas le produit d'un sombre conflit d'éléments mus par le hasard, concession à la mathématique des jeux et de la sombre nécessité des vieux mythes babylo-helléniques, le monde est le lieu de la liberté, lieu d'émergence, lieu de développement de la liberté humaine, dans la création, dans l'histoire, et dans le monde humain, famille, cité, unités organiques différentes telles qu'elles apparaissent dans les climats et lieux historiques.

Les topiques de l'âme

Platon disqualifie le monde sensible, et donc le corps. Tandis que pour Aristote, quand l'homme existe, il est soit *politikos*, soit *cyclopeos*, soit il est « humain », soit il est une brute. Le paradigme anthropologique d'Aristote inscrit l'homme d'emblée comme un être politique et social. La vie proprement humaine, c'est la vie de l'intelligence.

C'est ce que dira saint Thomas d'emblée, et il posera la question de la vie humaine comme vie de l'intelligence (contrairement à Platon, qui a essayé lui, de fonder en raison la vie de sagesse ou de vertu contre la vie de plaisir).

L'apport de Rome, c'est évidemment par Cicéron et la grande rhétorique. Et la question de la loi, naturelle en particulier. Platon connaissait la loi naturelle, mais il ne connaissait que la loi naturelle ; Cicéron quant à lui connaît une loi éternelle, ni conçue par les cerveaux humains, ni sanctionnée par un décret des peuples, mais qui existe depuis toujours. Par cette loi, la sagesse gouverne le monde. C'est d'elle que toutes les autres lois découlent. Le rhéteur romain conçoit une trichotomie de la norme sociale qui divise celle-ci en loi divine, en loi du sage et en décrets des peuples. Décrets qui ne peuvent être considérés comme des lois que s'ils suivent la norme de la nature qui est la loi du sage. Exit les droits coutumiers dont Antigone est l'éternelle exaltée. Mais on oubliera ensuite les bases posées par le rhéteur romain.

La littérature organise en quelque sorte la question. En particulier le XVII^{ème} siècle, le fameux siècle classique, qui renoue avec la tragédie, mais qui en réinvente les grandes questions. On associe bien sûr la tragédie à la passion et à la fatalité. En réalité, si l'on regarde bien, c'est de politique qu'il s'agit : on a d'un côté l'histoire romaine de la souveraineté, de l'autre, en creux, l'histoire biblique de la servitude et des exils.

Les tragédies historiques de Racine sont des tragédies du droit et du roi, essentiellement centrées sur le problème de l'usurpateur et de la déchéance, de l'assassinat du roi, et de cette naissance d'un être nouveau que constitue le couronnement d'un roi.

Comment un individu peut-il recevoir par la violence, l'intrigue, le meurtre et la guerre une puissance publique qui doit faire régner la paix, la justice, l'ordre et le bonheur ? Comment l'illégitimité peut-elle produire la loi ?

La tragédie de Shakespeare s'acharne sur cette plaie, sur cette espèce de blessure répétée que porte au corps la royauté, dès lors qu'il y a mort violente des rois et avènement des souverains illégitimes.

La tragédie racinienne, par un de ses axes au moins, est une sorte de cérémonie, de rituel de remémorisation des problèmes du droit public. Il y a une sorte d'appartenance essentielle entre la tragédie et le droit. Disons que ce que ces représentations font apparaître, c'est un « impensé » de la pensée grecque. Concernant l'origine de la loi, et celle de la société.

Notre histoire anthropologique implique une tension entre l'homme, en tant qu'il est une conscience qui affronte sa situation dans le monde, et se pense, et l'homme en tant qu'il est un être social. Ces deux pôles de sa condition sont entremêlés.

Rien n'est évidemment plus difficile que de suivre l'élaboration progressive de cette anthropologie mais rien n'interdit d'essayer de suivre quelques fils constitutifs, pour autant qu'on puisse les distinguer.

L'un de ces « fils » qui tisse cette histoire va d'Augustin à Pascal.

D'Augustin à Pascal

Augustin inaugure une lignée anthropologique et philosophique qui postule l'idée d'un *esprit en profondeur*, d'un esprit replié dans l'intimité de soi, touché par une sorte d'inconscience, et qui peut développer ses potentialités par l'approfondissement de soi.

Montaigne s'inscrit dans cette lignée qui s'interroge sur les questions existentielles qui structurent l'émergence du « moi », et donc qui affrontent la question de la mort. Comme Hobbes, il voyait dans la présomption la source de nos misères. Il oscille continuellement entre ne jamais penser à la mort ou y penser toujours, et il trouve une solution à laquelle il donne un nom : le « nonchaloir ». Mais Montaigne n'a pas plus que les Anciens l'idée de « soulager » la condition humaine, encore moins de la transformer.

De cette lignée de penseurs qui affrontent les questions dites existentielles, les questions liées à l'humaine condition, Pascal est le dernier grand représentant. Il assume et répercute cette idée des Anciens selon laquelle les hommes vivaient et agissaient selon les mouvements dans lesquels la condition humaine nous entraîne : entre la descente vers la bête et la montée vers le dieu ou le divin.

Mais, chrétien converti, Pascal voit bien plus loin qu'Aristote, il pense cette oscillation entre ces deux pôles en termes de déchirement. Et plus que toute autre, il voit aussi le caractère dérisoire de la « vaine gloire ». Il ajoutera un nouveau terme à la condition humaine: le divertissement.

La première grande rupture, c'est Descartes qui l'inaugure. Il va ouvrir une nouvelle manière d'aborder la question du « moi » en la « repiquant » sur le plan de la pure philosophie rationaliste et du même coup, il va rendre inintelligible la question de l'âme. Descartes va s'attaquer à l'un des pôles de notre anthropologie lorsqu'elle affronte la question de la mort mais il va rendre le rapport de l'âme et du corps totalement inintelligible en restaurant l'idée d'un dualisme foncier entre un esprit réduit à la « pensée », et un corps liée à l'étendue et donc décharné.

L'apport de Spinoza n'a rien de négligeable. Il va retrouver les données du stoïcisme et introduira un monde où le hasard n'a plus aucune part. Il redonne à l'« ananké » des grecs un nouveau souffle, sans la grandeur tragique.

La protestation kantienne apporte une idée nouvelle : l'homme est un « *habitant de la terre qui est inscrit par sa sensibilité et sa raison dans des relations empiriquement nécessaires avec les êtres du monde*¹ ». Mais elle réinscrit l'anthropologie dans l'ordre du fait, et les relations des hommes entre eux comme La Fontaine le montrait avec peu de profondeur mais beaucoup de perspicacité.

Au XVIIIe siècle, le recentrage du savoir se fait autour de la valeur terrestre de l'utilité et s'autorise d'un discours anthropologique nouveau, résultat de l'acclimatation en France du discours Lockien auquel Kant donnera le nom d'*empirisme*.

L'épistémologie nouvelle, inaugurée par Descartes va désormais s'imposer : elle prétend marquer les « bornes de l'esprit humain », à partir de l'analyse de la genèse fonctionnelle des facultés de l'esprit. Hume en constitue l'un des représentants les plus éminents (deux traités sur l'entendement).

On est désormais bien éloigné de Pascal et de sa thèse philosophique essentielle : la condition humaine est inintelligible si on ne prend pas en considération la grandeur et de la misère de cette condition. Grandeur par la Raison qui donne à l'homme un statut au delà de toute animalité, misère par les passions qui l'entraînent à plus de cruauté qu'en montre la brute.

Désormais tout est prêt pour accueillir le grand rationalisme, celui des Lumières, qui fait passer la question de l'homme du paradigme anthropologique à celui plus strictement philosophique. Les hommes des Lumières sont hantés par la question de l'homme en tant qu'il est un être social et politique.

La science politique moderne

L'histoire de notre « science politique » est complexe, et elle est marquée d'une rupture entre la science politique ancienne, celle d'Aristote et de Platon, et la science politique moderne, caractérisée par deux étapes.

La première étape est celle de Montesquieu dont nous tenons l'essentiel. Il fournit les instruments de ce qui deviendra les sciences sociales et il va très largement contribuer à nous faire concevoir la vie

¹ *L'anthropologie d'un point de vue pragmatique* publié en 1798.

politique comme une mécanique des pouvoirs. Il discrédite la science politique ancienne en l'enfermant dans les limites de la cité et souligne qu'elle est incapable de saisir le phénomène politique propre à l'Europe moderne.

Comme la nature humaine, on ne peut faire dériver l'idée de Loi, ni même de Droit. Entre la Bible, qui l'inaugure avec la haute figure prophétique de Moïse et *les Lois* de Platon, ou la *République*, il y a un abîme. Cet abîme, on a commencé à le combler à compter du XVIII avec les théories du contrat social... Ce sont elles – et Rousseau en particulier - qui portent le coup de grâce à la distinction et la solidarité organique entre nature et condition humaine.

Rousseau fait de la question de *l'essence de l'homme* le pivot de tout son édifice philosophique. Le *Discours sur l'inégalité* s'ouvre sur un énoncé fracassant :

« La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme ».

Il déclassé tout ce qui a été écrit jusqu'ici sur l'homme (parce que connaissances empiriques) et avec la vanité qui lui est caractéristique, il se prétend inaugural (comme pour *les Confessions*) : « C'est de l'homme que j'ai à parler... ». Et il propose une genèse symbolique qui découle d'une origine fictive – une nature humaine réinventée - vers la condition humaine actuelle.

En réalité il est impossible d'induire cette origine, - elle fait l'objet d'une révélation dans un livre qu'on appelle la *Genèse*. On ne peut qu'en faire une hypothèse. La fiction de *l'état de nature* va commencer à remplacer la notion de « nature humaine ». Et c'est cette hypothèse de type anthropologique d'un état de nature supposé qui va fonder les théories du politique (comme celle de Hobbes ou de Locke).

L'histoire selon Rousseau se conçoit alors comme une dérive qui éloigne l'espèce humaine de son état primitif, supposé originel et bon, mais perverti par société. C'est ainsi que l'on voit naître la propriété², les langues, les premières sociétés, le pouvoir, l'exploitation, le luxe, l'esclavage, etc...

Le législateur est un impensé de la pensée philosophique grecque. Le paradigme rousseauiste est très loin de celui de la Grèce antique qui se décline soit selon Platon, soit selon Aristote. Platon dans *la République* procède comme Rousseau à la genèse symbolique de la société. Mais il le fait encore avec honnêteté³. Toute son anthropologie philosophique se structure autour de la thèse supposée d'une essence de l'homme tenue pour origine à partir de laquelle il déploie une histoire généalogique de l'homme, histoire parfaitement imaginaire. L'homme observable « le bourgeois », nous masquerait ainsi l'homme authentique, l'homme naturel, clé de la connaissance de tout ce qui est humain. Et tant que nous ne le connaissons pas, c'est en vain que nous voudrions déterminer la Loi qu'il a reçue ou celle qui convient le mieux à sa constitution. C'est ainsi que se pose la question de la Loi.

L'avènement des sciences de la nature va très largement contribuer à défaire ce qui restait d'une anthropologie marquée par la confluence de ces trois cultures. A compter du XVIIIe siècle l'anthropologie commence à se constituer comme « science » - autonome à la fois vis-à-vis de la pensée philosophique comme des sciences naturelles.

Elle va évoluer cependant dans le paradigme naturaliste⁴ qui va non seulement déliter le paradigme chrétien – dont la ruine est consommée aujourd'hui -, mais qui va également écarter le paradigme philosophique. Il va continuer sa route dans les sciences politiques où il va disparaître apparemment, mais en continuant de les animer secrètement. C'est ainsi que l'analyse des sociétés va se faire selon le modèle de sociétés animales, comme les fourmis ou les loups. Les hommes vont chercher dans le comportement animal des réponses aux questions liées à la violence intra-humaine.

Le deuxième moment de naissance de la politique moderne est marqué par trois noms : Machiavel, Hobbes et Rousseau⁵. Il faudrait sans doute ajouter Locke.

La question qui va hanter la science politique dans son deuxième moment est celle de l'unité des pouvoirs : religieux et politique.

² « Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisait de dire, ceci est à moi... »

³ Voir Marion Duvauchel, *Saint Augustin et l'idée de société* (Pourquoi les hommes se constituent-ils en société ? la réponse de saint Augustin dans la cité de Dieu). J'y examine aussi la réponse de Platon, au livre II de *la République*. On trouve par ailleurs sur le site de l'ISC la vidéo de la conférence sur cette question de la sociogenèse platonicienne.

⁴ Buffon définit l'anthropologie dans son *Traité des variations de l'espèce humaine* (1749) comme l'équivalent de l'« Histoire naturelle de l'Homme ». Diderot en propose une définition encore plus étroite en en faisant un équivalent de l'anatomie

⁵ Voir Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, 1977. Mais aussi, les *Métamorphoses de la cité*, Flammarion. Voir aussi Marion Duvauchel, *saint Augustin et l'idée de société*, Librim, 2014.

La question de la dualité des deux cités, héritage d'Augustin, théoricien pourtant de la dualité du spirituel et du temporel, sera progressivement écartée pour fonder l'unité politique essentiellement dans le politique, c'est-à-dire dans l'Etat. Le problème du peuple disparaîtra progressivement, au fur et à mesure que les nations apparaîtront dans l'histoire. La question des rapports du politique et du religieux se posera de plus en plus par le refoulement du religieux d'une part, et par la question de la violence comme quasiment constitutive de la question du politique. Alors que pour les Anciens, l'horizon de la vie politique, c'était le bien commun, et l'amitié civile.

Conclusion

L'anthropologie grecque est aux antipodes de la pensée qui s'exprime dès les premières lignes de la Genèse. Il était bien tentant de faire l'impasse sur ce texte inconfortable du commencement. Tout ayant perdu son sens se serait dissous dans les jeux des lumières et les ombres de la caverne platonicienne. Rien ne serait resté, de la croix du Christ, de la valeur des êtres de chair et de sang que Dieu a aimé au point de s'incarner.

La réponse du christianisme était cohérente, c'est celle du texte révélé formulé sous le concept de « chute », autrement dit d'une catastrophe métaphysique qui aurait endommagé gravement la « nature humaine », et en aurait altéré la « condition ». La souffrance, la maladie et la mort, qui ne faisaient pas partie du programme initial (devenu inimaginable) sont entrées dans le monde, c'est-à-dire dans la condition humaine.

La réponse du christianisme à la théorie du genre ne peut pas se ramener seulement à des offensives colorées politiquement. Elle doit se placer d'emblée sur le plan de l'anthropologie et elle doit montrer que le mariage n'est pas une affaire d'ordre social, ni même de valeurs, mais que c'est la différenciation sexuelle même qui serait détruite. La conséquence, c'est qu'alors serait brouillé ce qui est donné dans le visible comme la figure invisible de la présence divine.

Disparaîtrait alors une différenciation fondatrice de toute possibilité de connaissance, et de la plus haute des connaissances : celle de Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

Manent, (Pierre), *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, 1977.
Les Métamorphoses de la cité, Flammarion.

Duvauchel (Marion), *Saint Augustin et l'idée de société*, Librim, à paraître en 2014.

Voir sur le site « la communion des éducateurs » les conférences de Jean François Froger, « La nature humaine ».