Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1998)

Heft: 3-4

Artikel: Thèse pour une perspective anthropopoiétique

Autor: Remotti, Francesco

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870342

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

THÈSES POUR UNE PERSPECTIVE ANTHROPOPOIÉTIQUE*

Ce texte pose les fondements philosophiques et épistémologiques de l'idée de l'*anthropopoiésis* ou de l'anthropogenèse qu'il confronte aux différentes manifestations et conceptions de la culture produites par les hommes et l'histoire. S'inspirant d'une vaste littérature anthropologique et de nombreuses études de cas, il montre comment les hommes, en inventant la culture, donnent en même temps lieu à eux-mêmes.

Une des expressions les plus récurrentes dans l'anthropologie contemporaine est celle d'« invention ». Très souvent la signification qui lui est associée est celle de construire, de fabriquer, de donner forme et existence. On invente, par exemple, la culture (Wagner, 1975), on invente la tradition (Hobsbwam et Ranger, 1983), on invente la mythologie (Detienne, 1981), on invente l'autre (Kilani, 1994). Aux hommes en société on attribue des capacités poiétiques très répandues. Si les hommes inventent ou produisent culture, histoire, société, pourquoi ne pas reconnaître qu'ils s'inventent ou qu'ils donnent aussi lieu à eux-mêmes ? Pourquoi ne pas reconnaître que les hommes, en inventant la culture et la société, donnent naissance surtout à la réalité humaine ? Dans la pensée de la Renaissance, on exaltait cette capacité autocréative de l'homme, et dans plusieurs contextes « sauvages » ou « exotiques », étudiés par l'ethnologie, on affirme — notamment à travers les rituels — la volonté ou la prétention de vouloir « engendrer » ou « fabriquer des hommes ». L'idée qui est contenue dans ces textes philosophiques ou dans ces contextes ethnographiques peut être rendue par le

---

* Une version italienne de ce texte figure comme introduction au livre de Allovio e Favole (éds), 1996 : 9-25.

terme d'*anthropogenèse* ou par celui d'*anthropopoiésis*. Notre but est alors de réfléchir sur cette idée en clarifiant quelques prémisses et en démontrant sa productivité scientifique.

A) Combien de naissances ?

La naissance d'un être humain est évidemment liée à l'accouchement. Par exemple, pour nous Occidentaux, « naître » coïncide avec le moment où un être sort du sein maternel et se présente au monde. C'est à partir de ce moment-là que nous commençons à compter les mois et les années de vie du nouvel être et à lui attribuer un nom.

L'on peut facilement présumer qu'aucune société n'est en mesure de faire abstraction de cet événement. Mais l'idée de naissance, et plus précisément de naissance d'un être humain, peut subir certaines transformations significatives. En effet, on voudrait retenir la thèse que les êtres humains naissent plusieurs fois, dans cette vie, en distinguant d'un côté la naissance biologique et de l'autre un autre type de naissance. Par exemple, dans l'Inde ancienne, la cérémonie *upanāyana* consiste en l'introduction du jeune garçon auprès du précepteur ; ce dernier transforme le jeune en un embryon, le conservant — dit-on — pendant trois nuits dans son ventre (une sorte de gestation); au troisième jour, le jeune garçon est fait renaître dans la condition de brahmane (Eliade, 1959 : 118-9). Pour cette raison, il est appelé *dvi-ja* (ou *dvijāti*), « deux fois né ».

B) Anthropogenèse

Le problème qui se pose immédiatement est « à quoi naît-on ? », « que devient-on ? » à la suite d'une ultérieure naissance. En effet, outre la naissance biologique, il faut distinguer différents types de « naissances » successives sur la base du produit qu'elles engendrent. L'expression *anthropogenèse* se rapporte aux naissances qui aboutissent aux «êtres humains», manifestant par là l'idée qu'il peut y avoir également des naissances qui engendrent quelque chose d'autre que des êtres humains, quelque chose qui dépasse la condition générale de l'humanité.

C) Rites anthropogénétiques

D'après l'exemple rapporté ci-dessus, on comprend immédiatement qu'une seconde naissance (en plus de la naissance biologique) consiste le plus souvent en un rituel. La première naissance

est surtout un processus physiologique : la culture intervient pour l'interpréter et l'organiser ; mais, pour autant qu'ils peuvent être conditionnés (et même être altérés), les mécanismes physiologiques représentent des facteurs dont on ne peut totalement s'émanciper. Les naissances successives auxquelles un individu est éventuellement soumis sont en revanche d'une toute autre nature : non physiologique, mais sociale. Là aussi, il y a un « processus », une chaîne d'événements et une suite de phases. Mais ce processus est littéralement inventé, construit, « fictif ». « On dit », par exemple, que dans le rite *upanāyana*, le précepteur transforme le jeune garçon en embryon (Eliade, 1959 : 118). Justement, « on dit », on ne constate pas.

Selon Eliade (1959 : 119), il est probable que cette idée de la « double naissance » (biologique et sociale) ait été suggérée par la double naissance des oiseaux : d'abord, la ponte des œufs de la mère, puis leur éclosion (comme on peut le constater, par exemple, chez les Kavirondo, dont les garçons, qui vont se soumettre à l'initiation, sont assimilés aux poussins qui sortent des œufs). Mais, tandis que dans le cas des oiseaux, les deux phases sont entièrement biologiques, dans le cas des hommes la seconde naissance est purement culturelle. Ce n'est pas un processus qui se produit dans la nature et auquel les hommes assistent de manière plus ou moins passive ; au contraire, c'est un processus qui se produit dans la société et, bien qu'il soit inspiré de certains événements naturels, il est totalement programmé et construit avec des moyens culturels.

D) Anthropopoiésis

La seconde naissance est donc sociale. Toutefois, c'est une chose de dire que la seconde naissance est un événement qui doit avoir lieu, qui doit se vérifier à une certaine période de l'existence des individus, et une autre de soutenir que ce sont les hommes eux-mêmes qui « fabriquent » — avec la seconde naissance — d'autres êtres humains. La première perspective (que nous appellerons *anthropogenèse*) se limite tout simplement à affirmer que les « hommes » (les hommes adultes, les vrais hommes) doivent naître ou renaître socialement, mais elle laisse en suspens la question de qui intervient pour faire naître socialement de vrais hommes. La seconde perspective (que nous pouvons plus précisément désigner par *anthropopoiésis*) souligne par contre le thème du « faire », « construire », « fabriquer » des êtres humains. Dans la première perspective (anthropogenèse), on attri-

buerait plus facilement à d'autres entités (plus ou moins sacrées) la charge et la responsabilité de faire naître des êtres humains ; dans la seconde (*anthropopoiésis*), le mérite et le risque de ce qui s'accomplit sont déplacés sur d'autres humains.

Leur fondement commun est que les êtres humains doivent naître une seconde fois ; mais la perspective de « l'anthropogenèse » est plus révélatrice de l'inévitabilité de la seconde naissance, alors que « l'anthropopoièse » met davantage l'accent sur le moment de la « fabrication » et donc sur « l'invention » et « la fiction ».

E) Fictions

Qu'est-ce-que « faire naître » une deuxième fois ? Est-ce une histoire que l'on se raconte ? Une raillerie due à l'ignorance et à la superstition ? Une croyance sans fondement ? Une illusion ou une auto-illusion due à une sorte de sur-évaluation des pouvoirs des hommes d'une société ? On prétend (encore une fois) pouvoir transformer, « faire naître » des êtres humains achevés. Mais, ce « faire l'homme » (Eliade, 1959 : 130) est-il réellement dans les pouvoirs des êtres humains ou ne s'agit-il pas plutôt d'une auto-exaltation « humaine, trop humaine »? Nous trouvons ce doute exprimé plusieurs fois dans le texte cité d'Eliade : « l'existence purement biologique est une découverte récente dans l'histoire de l'humanité : découverte rendue possible, justement, par la désacralisation radicale de la Nature » (1959 : 130).

F) Modernité / tradition

Selon Eliade, à l'époque moderne l'homme aurait procédé à l'extirpation des idées de sacré qui, depuis toujours, auraient enveloppé sa vision du monde et de la vie. Cette désacralisation aurait permis une « découverte », celle de « l'existence purement biologique de l'homme ». À notre époque moderne, l'homme ne « s'invente » plus une seconde naissance ; il accepte, de manière réaliste, de naître une seule fois. L'homme moderne, avec la « découverte » de son être biologique, rejette, selon Eliade, les rites « anthropogénétiques » ou « anthropopoiétiques », à savoir les rites qui font naître ou qui fabriquent les êtres humains authentiques, et qui dans la lecture ethno-anthropologique sont habituellement classés dans le chapitre des rites d'initiation. C'est ainsi que « l'on a souvent affirmé qu'une des caractéristiques du monde moderne est la disparition de l'initiation », c'est-à-dire la disparition de l'idée

qu'avec l'initiation (rituels anthropogénétiques et / ou anthropopoiétiques), on procède à une « modification radicale », une « mutation ontologique » de l'être humain, sur la base d'une « image » d'humanité qui aurait été élaborée et transmise au cours de ces rituels (Eliade, 1959 : 12). À l'inverse, il serait typique des sociétés pré-modernes de penser que « l'homme est [...] fait » rituellement et que la naissance biologique ne suffit pas pour accéder à l'humanité. Ou plutôt, la « seconde naissance, initiatique, ne répète pas la première, la biologique » (Eliade, 1974 : 14[1]). Il s'agit donc d'un processus totalement différent qui, pour « faire l'humanité », s'inspire d'un « canon exemplaire et trans-humain ».

G) Critique d'Eliade

Il vaut mieux prendre tout de suite ses distances avec ce mode d'appréhension des rituels d'initiation (anthropogénétiques et / ou anthropopoiétiques), avec des catégories aujourd'hui peu crédibles en anthropologie, comme celles de « sociétés pré-modernes » ou d'une « pensée archaïque » plongée dans la sacralité (Eliade, 1959 : 19). Depuis longtemps déjà, l'anthropologie a abandonné des catégories aussi vastes et réductrices. Depuis que l'on s'est aperçu des « différences » substantielles qui peuvent exister entre sociétés trop uniformément considérées jusque là comme « primitives », « archaïques » etc., on n'a plus pu partager le schéma d'Eliade opposant société moderne et société pré-moderne. Ce schéma attribuait une caractéristique fondamentale de sacralité au monde pré-moderne : les sociétés traditionnelles seraient — selon l'historien des religions — plongées dans une atmosphère de sacralité. Par conséquent, les modèles d'humanité que les rites d'initiation se chargent de transmettre et de faire valoir, seraient dûs non pas à l'invention des hommes eux-mêmes, mais plutôt à « ce qui [leur] a été [...] révélé au début des temps par des Êtres surnaturels » (Eliade, 1959 : 19).

Ce « faire l'humanité » (*anthropopoiésis*) ou cette « seconde naissance » (anthropogenèse) seraient donc, selon Eliade, non pas un travail des hommes, mais une «œuvre divine, créée par la puissance et par la volonté des Êtres surhumains ». Dans la modernité, tout cela disparaîtrait : il y aurait moins l'idée du « faire l'humanité », remplacée par celle d'un «être humain » surtout biologique. La modernité est dé-sacralisation, et la dé-sacralisation balaie,

1. Traduction à partir de l'édition italienne.

avec le sacré, même les rituels anthropogénétiques et anthropopoiétiques. Chez Eliade (il est bon de le noter) anthropogenèse et anthropopoièse sont des idées ou des modèles toujours imprégnés de sacré : la seconde naissance ou la fabrication de l'humanité seraient dues non pas à des actions « culturelles », mais à des actions « de culte » (cultuelles). Il nous faut dénouer ces connexions trop étroites et exclusives, en nous libérant tout d'abord de l'opposition pré-moderne / moderne, qui bride comme une prison intellectuelle toute considération anthropologique relative aux idées anthropogénétiques ou anthropopoiétiques.

H) Anthropogenèse et anthropopoiésis*: idéologie ou nécessité insurmontable ?*

Que les thèmes anthropogénétiques ou anthropopoiétiques soient susceptibles d'une forte idéologisation est démontré, outre par les analyses d'Eliade, par les textes ethnologiques qui s'occupent de rituels d'initiation. Il est important de souligner, sous cet angle, que l'idéologie anthropopoiétique assume très souvent l'aspect d'une opposition de « genre » (masculin contre féminin). Le problème fondamental est de savoir si les idées anthropogénétiques et / ou anthropopoiétiques (*a*) répondent, à la base, à une nécessité insurmontable et fondamentale, ou bien (*b*) ne sont autres que des « histoires » (« fictions » dans le sens de simulacre) divulguées pour défendre et confirmer un certain type de pouvoir (celui des hommes sur les femmes et celui des adultes sur les jeunes). Dans le premier cas, anthropogenèse et *anthropopoiésis* (tout en étant imprégnées d'idéologie et de « fictionnalité ») renverraient à une problématique encore plus complexe et profonde que celle — tout en étant déjà significative — des conflits entre sexes et entre générations ; dans le second cas, anthropogenèse et *anthropopoiésis* auraient une pure signification idéologique dont il serait bon, en définitive, de se libérer.

I) Anthropopoiésis*: on ne peut pas y renoncer*

Si l'anthropogenèse et l'*anthropopoiésis* ne furent autres que des instruments (ou fictions) idéologiques pour établir la suprématie des hommes sur les femmes et des adultes sur les jeunes (hypothèse *b*), elles auraient pu être remplacées par d'autres moyens ou franchement disparaître dans le cas où ces types de conflits auraient perdu de leur force. Leur suppression aurait été scellée soit par une mutation culturelle (d'autres types d'outils de

lutte et de pouvoir), soit par une mutation sociale (d'autres types de société où l'opposition entre les sexes ou entre les générations n'est plus importante). La première hypothèse que nous avons avancée dans le paragraphe précédent (l'hypothèse *a*) concerne, par contre, une problématique qui s'enracine dans des couches plus profondes et de manière encore plus inquiétante dans l'être humain. L'hypothèse *a* (celle de l'*anthropopoiésis* comme nécessité insurmontable) rappelle, en effet, une perspective qui implique aussi bien la réalité culturelle et sociale que la réalité biologique de l'homme. Une telle perspective peut être définie comme celle du « caractère incomplet » ou de la « carence originaire ».

L) L'homme comme être incomplet

On peut retracer les fondements de cette théorie chez des penseurs comme Blaise Pascal, d'un côté, et Giambattista Vico, de l'autre. Pascal avait jeté un doute important sur le caractère immuable de la nature humaine : mutation, variabilité, multiplicité sont des caractères qui relèvent radicalement de la réalité de l'homme. Vico, de son côté, avait mis en évidence le caractère « indéfini » de la nature humaine, démunie en tant que telle de structures ou de règles propres. Comme l'avait déjà pensé Michel de Montaigne, l'existence de l'homme se réalise à travers les coutumes et les habitudes qui l'entourent socialement : elles ne se déposent pas sur une structure préconstruite ; au contraire, l'existence même de l'homme requiert l'intervention de la couche extérieure et sociale des coutumes. Ce que Montaigne et Pascal appellent « coutumes », devient « culture » chez Johann Gottfried Herder. C'est la culture — entendue de manière extrêmement ample (de façon très semblable à la conception anthropologique un siècle plus tard) — qui intervient de l'« extérieur », socialement, pour combler le « vide », les « lacunes et les manques » qui caractérisent la nature humaine (voir Remotti, 1990 : 136). En effet, Herder effectue une comparaison entre l'homme et les autres êtres animaux, et en déduit que sur le plan simplement organique, il résulte que l'homme est l'animal le plus « désarmé », le plus « faible », avec des « facultés indéterminées » et avec des « instincts languissants », « privé de tout guide dans la vie ». Ce thème de l'homme comme animal inachevé ressurgit dans la seconde moitié du XIXe siècle dans la philosophie de Friedrich Nietzsche et au XXe siècle dans l'anthropologie philosophique d'Arnold Gehlen

(1940), qui s'occupe de reconstruire cette généalogie de pensée à partir de Herder. Plus récemment, Clifford Geertz (1973), en reprenant le thème de l'homme comme animal « défectueux » ou « inachevé » sur le plan biologique (incapable de garantir sa propre survie en ne comptant que sur ses propres ressources organiques), interprète la culture non comme un embellissement, ni même comme un supplément qui garantit un confort ou un avantage majeur, mais plutôt comme une intégration indispensable à la survie biologique de l'homme (voir plus bas, § O).

M) La culture donne forme à l'homme

De quelque façon qu'elle soit interprétée, en tant qu'apparat instrumental ou en tant qu'apparat symbolique, la culture contribue à modeler profondément un être qui se présente comme organiquement incomplet. Le caractère organique incomplet requiert et sollicite l'intervention de la culture, en faisant en sorte qu'elle soit le facteur de « formation » et de « dé-formation » de l'homme : « l'homme [...] ne peut pas se soustraire à cette culture qui forme et déforme : la tradition arrive jusqu'à lui, forme sa tête et modèle ses membres. Tout dépend de comment est la tradition et de comment se laissent former les membres, c'est ainsi que l'homme devient d'une certaine manière, prend une certaine figure » (Herder, 1971 : 215)[2].

N) Herder et la perspective anthropopoiétique

Comme on le voit, vers la fin du XVIIIe siècle, Herder avait déjà formulé en grande partie les thèmes d'une perspective anthropopoiétique. Du thème de la carence originelle découle l'exigence de la culture comme facteur qui comble les lacunes et, dans le même temps, « donne forme » à l'être humain (mais aussi le « déforme » inévitablement, dans le sens qu'il lui donne une forme particulière). La culture est clairement définie par Herder comme « cette seconde genèse de l'homme qui dure toute la vie » (Herder, 1971 : 215) : l'homme naît biologiquement, mais ensuite, pour toute sa vie, il doit se générer et se compléter en se confiant à la culture dans laquelle il vit accidentellement. La culture est donc, pour Herder, directement « anthropogénétique » : elle donne forme

2. Les citations de Herder sont une traduction à partir de l'édition italienne. Pour le lecteur francophone, nous avons mentionné dans la bibliographie la traduction de l'œuvre en français (1991).

et figure à l'homme. Elle le fait «être», ou plutôt le fait «devenir» un certain homme particulier. «Nous ne sommes pas encore des hommes, mais nous le devenons chaque jour» (Herder, 1971: 217). De cette façon, Herder souligne non seulement qu'on ne peut pas renoncer à la tâche anthropogénétique (la «seconde genèse», la «seconde naissance»), mais il souligne aussi son caractère continu, incessant, qui n'est pas nécessairement concentré dans un rituel spécial (comme dans les rituels d'initiation d'Eliade, par exemple). Tous les jours, à tout moment, dans n'importe quelle circonstance, l'homme est engagé dans un processus anthropogénétique qui est aussi, inévitablement, anthropopoiétique. «En toutes circonstances et dans toutes les sociétés, l'homme n'a pu avoir d'autre dessein, n'a pu construire autre chose que l'humanité, de quelque façon qu'il l'entendait» (Herder, 1971: 345).

La tâche anthropopoiétique est chez Herder dominante, globalisante, infiltrante, décisive, encore que (nous pourrions ajouter) pas toujours consciente. Et c'est une tâche qui dès l'origine, et justement parce que continue et quotidienne, n'est pas confiée à des entités qui ne soient la «culture» humaine. Par ailleurs, étant une tâche confiée à la culture, à une quelconque forme de culture locale, elle conserve inévitablement un caractère d'arbitraire irréductible et de contingence («l'homme prend forme suivant les mains dans lesquelles il tombe», ou mieux selon les «modèles» de la forme de vie locale où il lui arrive de vivre [Herder, 1971: 217]). L'effet des différents processus anthropogénétiques ou anthropopoiétiques, continus et infinis, dans lesquels l'homme est engagé, se traduit non par l'unité, mais plutôt par la multiplicité et l'hétérogénéité des types d'humanité: l'homme n'existe pas dans un quelque endroit sûr («l'île de la vérité» de Kant); par contre, il existe des hommes (Herder, 1971: 213); l'humanité n'existe pas dans sa totalité et intégralité, mais seulement sous ses formes particulières de vie, caractérisées par des projets anthropopoiétiques distincts, généralement divergents, parfois opposés, peut-être même dans certains cas incompatibles.

O) Considérations biologiques

Les thèses anthropopoiétiques exposées ci-dessus ne constituent pas seulement des sujets de réflexion philosophique ou d'une anthropologie incurablement théorique. Geertz, notamment (1973), s'est occupé de relier la tradition de pensée évoquée plus haut (la théorie de l'homme comme animal incomplet) aux plus récentes

découvertes et conclusions de la paléo-anthropologie d'un côté et de la neurologie de l'autre. Décisive est la découverte, de ce point de vue, de l'influence de la culture sur le développement du cerveau typiquement humain. Il est incontestable que le cerveau constitue un facteur fondamental de la culture proprement humaine : « le cerveau humain de type moderne » (celui d'*Homo sapiens sapiens*) est ce qui a permis « le plein développement dans un sens moderne de la culture » (Klein, 1995 : 269). Mais le cerveau est à son tour un produit culturel, parce que « la part la plus importante de l'expansion corticale humaine a suivi, et non précédé, le "commencement" de la culture » (Geertz, 1973 : 110). Pour confirmer cette thèse, Geertz recourt à l'opinion d'anthropologues physiques, comme Sherwood Washburn, selon lesquels il est plus correct de concevoir la majeure partie de la structure humaine « comme le résultat de la culture », plutôt que de penser à une acquisition progressive de la culture de la part d'êtres anatomiquement semblables aux hommes actuels (Geertz, 1973 : 67).

Le cerveau et, en général, le système nerveux de l'organisme humain requièrent un milieu social et culturel pour pouvoir fonctionner. La confirmation de ce type de perspective peut être obtenue en recourant aux spécialistes du versant naturaliste de l'homme, les neurologues et les physiologistes. Comme l'affirme Jean-Jacques Dreifuss, dans un livre collectif intitulé significativement *L'homme inachevé*, à la naissance de tout être humain « le cerveau est encore très immature »: les neurones n'ont pas encore mené à terme leur croissance ; les prolongements qui en établissent les contacts n'ont pas encore été complétés et ne sont pas encore recouverts de la myéline qui, plus tard, assurera une « propagation accélérée de l'information nerveuse » (Dreifuss, 1987 : 55). Le même physiologiste ajoute que « cette "finition" tardive » est ce qui permet aux premières expériences vécues par le sujet d'influer sur l'expression du programme génétique, dans le même temps où elle confère un rôle décisif à l'apprentissage du langage et au milieu social, en général.

P) Refus du déterminisme biologique et du déterminisme culturel

Lorsqu'on se place dans la perspective de l'homme comme animal incomplet, le refus des formes accentuées de déterminisme biologique, selon lesquelles le sens de la réalité humaine serait déjà donné et contenu dans son organisation génétique, est évident : l'homme se « complète » (se fait, devient) grâce à la société

et à la culture. Mais, dans la perspective anthropopoiétique, le refus du déterminisme culturel est aussi important. La thèse de Steven Rose (un neurobiologiste), de Richard Lewontin (un généticien) et de Leon Kamin (un psychologue) — selon laquelle « la seule chose raisonnable que l'on puisse dire sur la nature humaine est qu'elle doit d'elle-même "construire sa propre histoire"» (Rose, Lewontin, Kamin, 1983 : 51) — est dirigée non seulement contre le déterminisme biologique, mais aussi contre le déterminisme culturel. De la même manière que « les organismes construisent leur propre milieu » à partir d'éléments qui s'avèrent au fur et à mesure importants, les individus construisent leur milieu social et culturel, en le soumettant à un « processus continu de réorganisation et de redéfinition » (Rose, Lewontin, Kamin, 1983 : 279-282). Comme il n'existe pas de milieu déjà donné (vu que celui-ci est défini par l'interaction avec les organismes), il serait donc erroné de réifier société et culture, en en faisant des entités ayant « une existence indépendante, au-delà et en-dehors des personnes individuelles ». Celles-ci sont, au contraire, « leur création » (1983 : 294). Ces auteurs n'entendent pas se libérer des liens du déterminisme biologique pour tomber dans le piège du déterminisme culturel : une liberté gagnée sur le plan biologique serait tout de suite perdue sur le plan sociologique.

Ils entendent en revanche souligner le degré de « liberté » biologique et sociale caractérisant les processsus anthropopoiétiques dans lesquels les êtres humains sont constamment impliqués : « notre biologie nous a transformés en créatures qui recréent constamment leur propre milieu psychique et matériel, et dont les vies individuelles sont le résultat d'une extraordinaire multiplicité de voies causales qui se recoupent. En conclusion, c'est justement notre biologie qui nous rend libres » (1983 : 297).

Q) Capacité d'auto-formation (auto-poiésis) *et degré de liberté*

Un texte comme celui de Rose, Lewontin et Kamin ne peut que toucher à une perspective anthropopoiétique. Si l'homme recrée constamment son milieu matériel et culturel et que de ce milieu interactif dépend en grande partie la « finition » ou l'« achèvement » dont il a besoin, on en déduit que le remodelage continu du milieu est aussi une formation continue de soi-même. L'homme se « fait », se « construit », dans le même temps où il remodèle son propre milieu. Le fondement de la perspective anthropopoiétique est un certain degré de « liberté » dont l'être humain dispose dans son auto-construction.

Le thème de la « liberté » — l'être est de quelque manière livré à lui-même — est absolument central. En effet : 1) Jusqu'à quel point l'homme est-il « libre » dans le modelage de lui-même ? 2) La liberté anthropopoiétique peut être entendue comme signe de grandeur de l'être humain (comme, par exemple, dans la Renaissance et dans l'humanisme), mais aussi comme signe de sa misère, de son indigence (l'homme est « condamné à être libre », pour l'existentialisme de Jean-Paul Sartre [1953 : 515]). 3) La liberté signifie aussi un « manque » de modèles fixes, prédéterminés et pose donc, tout de suite, le problème dramatique de la « repérabilité » des modèles d'humanité : si l'homme doit se construire lui-même, où peut-il repérer les modèles avec lesquels se donner une forme ? 4) Cela signifie qu'à la base de tout processus anthropopoiétique, il y a un discours ou une image anthropologique. Les modèles d'humanité — à réaliser, à appliquer ou encore desquels s'inspirer — impliquent qu'« on dise » quelque chose sur l'homme, qu'on élabore une quelconque anthropologie (Remotti, 1997). 5) Les modèles d'humanité sont incontestablement des produits culturels (« fictifs », « inventés »). Mais admettre qu'ils sont le fruit de fiction ou d'invention (produits purement culturels) signifie en affaiblir radicalement l'efficacité. On peut donc présumer que l'on se préoccupe rapidement de doter ces modèles d'une forte autonomie, en reniant la liberté originaire grâce à laquelle ils ont été construits (l'homme est porté à « se masquer sa liberté », selon Sartre [1953 : 515]), et de considérer les modèles dont il s'inspire comme le résultat de l'action et de l'imposition d'« autres » entités (esprits, ancêtres, divinités, nature, etc.).

R) Incontournabilité de l'idéologie

Comme on le voit, on ne peut se passer de la composante idéologique dans les processus anthropopoiétiques, et ceci pour différentes raisons. 1) La composante idéologique s'impose dès le début dans le discours anthropologique, dans les anthropologies explicites ou implicites qui sous-tendent le processus anthropopoiétique, dans la mesure où il s'agit en premier lieu d'« inventer » précisément des modèles d'humanité qui, en soi, ne sont repérables nulle part. 2) La composante idéologique est aussi présente dans l'attribution d'un statut aux modèles d'humanité, dans le processus de réification, de solidification et de dés-historicisation de ces modèles, qui entraîne une réduction ou un « déguisement » de la liberté originaire. Ceci peut être appelé l'idéologie de la dé-

responsabilisation, de l'attribution à d'« autres » que « nous » de la responsabilité de ce qui est en train de se produire — en termes anthropopoiétiques — chez « nous ». Cette idéologie peut aller, et elle y parvient souvent, jusqu'à la négation de l'*anthropopoiésis*, de ses fondements et donc de ses implications. 3) Une composante tout aussi idéologique peut être reconnue, enfin, dans l'attitude opposée, celle dans laquelle la liberté originaire est exaltée et la capacité de modeler surévaluée. On a l'impression que cela se produit justement dans les rituels de "construction de l'humanité" où, pendant qu'on fait des hommes, on s'occupe également de définir et de rétablir certains types de pouvoir (celui des hommes sur les femmes et celui des adultes sur les jeunes).

S) Fécondité de l'hypothèse anthropopoiétique

Les deux hypothèses avancées dans le paragraphe H (*a*: *anthropopoiésis* comme tâche constructive à laquelle on ne peut se soustraire ; *b*: *anthropopoiésis* comme leurre et histoire, comme fiction dans le sens de simulacre) sont donc conciliables. Mais elles ne le sont que dans la perspective de l'hypothèse *a*. Si l'on considère comme valable et prioritaire l'hypothèse *b*, on n'arrive pas à récupérer l'hypothèse *a*: les sociétés apparaissent inévitablement comme des lieux de conflits et les affirmations « anthropopoiétiques » ne se configurent que comme revendications ou légitimations idéologiques d'un pouvoir arraché ou imposé aux autres. Du reste, comment nier tout cela ? Cependant, l'hypothèse *a* a le mérite de pouvoir rendre compte également de ce dont s'occupe l'hypothèse alternative : si l'on choisit comme prioritaire l'hypothèse *a*, on parvient facilement aux contenus de l'hypothèse *b*. En effet, en partant de l'idée que l'homme doit affronter constamment la tâche de se réinventer (Herder, § N), l'on peut aisément comprendre comment cette tâche est souvent confiée aux « autres », aux autres « entités » humaines, extra-humaines ou surhumaines. Une existence où la tâche anthropopoiétique est continuellement et à chaque instant tenue présente serait invivable. Le caractère insoutenable d'une *anthropopoiésis* continue induit à concentrer cette tâche dans une période particulière et circonscrite, socialement et culturellement délimitée (les rituels d'initiation ou de la « seconde naissance »). Cette tâche peut être conjuguée à d'autres instances et être interprétée selon des lignes de division et de catégorisation qui correspondent à des formes spécifiques de pouvoir (en fonction de l'âge, du sexe, etc.). On ne devient pas des

hommes (ou femmes) de manière neutre, pacifique, naturelle : on le devient toujours de manière particulièrement conflictuelle, socialement négociée et culturellement conditionnée. L'*anthropopoiésis* est un processus à partir duquel peuvent jaillir tous les aspects — édifiants ou aberrants — avec lesquels les humains donnent forme à leur existence.

T) Dimension de l'accidentel et sens des possibilités

Comme on l'a déjà dit dans le paragraphe précédent, le caractère insoutenable d'une tâche anthropopoiétique continue pousse à nous confier à d'« autres » (une forme de véritable aliénation). De cette façon, l'on atténue — dirait Sartre — « l'angoisse devant la liberté » (1953 : 516). Pour échapper à la tâche anthropopoiétique et à l'énorme sens de la responsabilité qu'elle comporte, on attribue aux « autres » entités directives anthropogénétiques et modèles anthropologiques. Ces « autres » entités que sont les ancêtres, la tradition, l'histoire, les esprits, les divinités, ou tout simplement la nature, peuvent aller, spécialement dans le dernier cas, jusqu'à la négation d'une telle tâche. Dans une perspective anthropopoiétique, les voies que nous avons citées, sont des expédients qui provoquent un engourdissement, une méconnaissance, une forte réduction de possibilité, presque un sens de nécessité (« c'est ainsi qu'on devient des hommes »). Le recours à la ritualité a incontestablement, lui-aussi, une signification de réduction nette de la multiplicité des voies qui peuvent être parcourues et des modèles (ou possibilités) alternatifs : la ritualité produit « durcissement » et « solidification » (comme le reconnaissent bien, par exemple, les Venda du Transvaal [Roumeguère-Eberhardt, 1957]).

Mais une donnée sur laquelle il faut réfléchir est la persistance du thème de l'« accidentel », et donc d'un « arbitraire » impossible à supprimer, qui affleure dès qu'on enquête sur les origines des rituels anthropogénétiques : plusieurs fois ces sociétés soulignent la façon tout à fait accidentelle avec laquelle un rite de circoncision ou, en général, d'initiation a été inventé, s'est imposé ou répandu (voir, par exemple, le cas des Dìì du Cameroun [Muller, 1993], des Gisu de l'Ouganda [Heald, 1982], et celui des Kaliai de la Nouvelle-Bretagne [Lattas, 1989]). On signale ainsi, justement à celui qui s'apprête à devenir « homme » d'une manière socialement et culturellement déterminée, que « c'est comme ça, mais que cela pourrait être autrement »: c'est un enseignement en plus. Bien que la conscience de la tâche anthropopoiétique soit, en

effet, peu soutenable, on ne peut l'éliminer complètement. Il est difficile qu'une trace au moins de la « liberté » originaire ne soit pas conservée et qu'elle ne devienne pas un objet de réflexion supplémentaire.

U) Réflexions ultimes sur la « fiction »

En conséquence, il est significatif que les mêmes rituels — au lieu de se proposer seulement comme canalisations rigides à certaines formes spécifiques d'humanité — se configurent comme des « espaces de réflexion » (selon l'interprétation de Victor Turner [1967]), comme des moments de « passage », donc de « crise », mais aussi de réflexion critique sur ce qui est en train de se réaliser : une « fiction » d'humanité, dans le double sens que ce terme revêt. D'un côté, on s'apprête en effet à « construire », à « fabriquer », à « modeler » des êtres humains ; de l'autre, et dans le même temps (en ayant très souvent confié à d'« autres » la tâche anthropopoiétique), on « feint » l'inévitabilité, la nécessité ou même la sacralité (Eliade) du modèle anthropologique adopté. Il y a une sorte d'« ambiguïté », une « oscillation » constante entre les deux pôles : la « construction » effective et la « mise en scène ». Sur ce point, l'on peut conclure que la perspective anthropopoiétique au sens fort (l'humanité « se construit », et ne se limite pas à une représentation illusoire) est en mesure de comprendre les deux alternatives du dilemme ou les deux pôles de la question. On est tenu (on est condamné — comme le dirait Sartre) à l'*anthropopoiésis* et dans ce sens, on est contraint à « feindre » (à construire, à modeler).

V) La fiction constructive et autres fictions

Vu son caractère difficilement soutenable, cette « fiction » constructive en entraîne toutefois d'autres derrière elle. Par exemple : 1) faire croire (« feindre ») que ce n'est pas à « nous », mais aux « autres » (ancêtres, divinités, etc.) de veiller à la tâche anthropopoiétique ; 2) faire croire que ce qui est « feint » (construit, modelé) n'est pas un type particulier d'humanité, mais plutôt le modèle authentique d'humanité ; 3) considérer que ce qui se fait ou se « feint » dans un contexte rituel (le rite comme mise en scène, comme représentation dramatique) est vraiment une « renaissance » (anthropogenèse) ou une « fabrication » d'humanité (*anthropopoiésis*); 4) oublier (feindre, justement) que ce n'est pas seulement dans toutes les sociétés, mais aussi « dans toutes les cir-

constances », que l'homme ne peut poursuivre d'autre but que celui de « construire [...] l'humanité » (Herder, 1971 : 345).

W) Conclusion

Il semble que l'on ne peut se soustraire à l'*anthropopoiésis*: on est condamné à la fiction anthropopoiétique. Mais on peut la cacher, feindre qu'elle n'existe pas (c'est une attitude typique de certains moments de la modernité); on peut aussi, au contraire, l'exalter (comme dans les rituels de la seconde naissance où semble se concentrer tout le pouvoir anthropopoiétique des hommes, attribué idéologiquement à certain d'entre eux qui s'arrogent en effet le droit et le pouvoir de donner forme à l'humanité). Entre les deux pôles (celui de la négation et celui de l'exaltation, tous les deux parfaitement idéologiques), se trouvent des processus anthropopoiétiques souvent anonymes, silencieux mais toutefois efficaces, opérationnels, grâce auxquels l'imagination et la fiction anthropologiques deviennent une sorte de réalité humaine, bien qu'instable, précaire, toujours renouvelée et à jamais inachevée.

Francesco REMOTTI
Università di Torino
(Traduit de l'italien par
Anne Petit et Mondher Kilani)

Références bibliographiques

ALLOVIO, Stefano, FAVOLE, Adriano, (éds), 1996, *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Torino : Il Segnalibro.

DETIENNE, Marcel, 1981, *L'Invention de la mythologie*, Paris : Gallimard.

DREIFUSS, Jean-Jacques, 1987, « Contraintes et liberté dans le développement postnatal du cerveau », in *L'Homme inachevé* (*Cahiers de l'Institut Universitaire d'Études du Développement*), Genève / Paris : PUF, p. 55-65.

ELIADE, Mircea, 1958, *Birth and Rebirth. Rites and Symbols of Initiation*, New York : Harper & Row (tr. it.: 1974, *La nascità mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia : Morcelliana ; tr. fr.: 1959, *Initiations, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris : Gallimard).

GEERTZ, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York : Basic Books.

GEHLEN, Arnold, 1940, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden : Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.

HEALD, Suzette, 1982, « The Making of Men : the Relevance of Vernacular Psychology to the Interpretation of a Gisu Ritual », *Africa*, 52, p. 15-35.

HERDER, Johann Gottfried, 1784-1791, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1887-1909, *Sämtliche Werke*, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung] (tr. it.: 1971, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna : Zanichelli ; tr. fr.: 1991, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris : Presses Pocket).

HOBSBWAM, Eric, RANGER, Terence (éds), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge : Cambridge Univ. Press.

KILANI, Mondher, 1994, *L'Invention de l'autre*, Lausanne : Payot.

KLEIN, Richard G., 1989, *The Human Career. Human Biological and Cultural Origins*, Chicago : The Univ. of Chicago Press (tr. it.: 1995, *Il cammino dell'uomo*, Bologna : Zanichelli).

LATTAS, Andrew, 1989, « Trickery and Sacrifice : Tambarans and the Appropriation of Female Reproductive Powers in Male Initiation Ceremonies in West New Britain », *Man*, n.s. 24, p. 451-69.

MULLER, Jean-Claude, 1993, « Les deux fois circoncis et les presque excisées. Le cas des Dìì de l'Adamaoua (Nord Cameroun) », *Cahiers d'Études Africaines*, 132, p. 531-44.

REMOTTI, Francesco, 1990, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino : Bollati Boringhieri.

REMOTTI, Francesco, (éd.), 1997, *Le antropologie degli altri. Saggi di etno-antropologia*, Torino : Scriptorium-Paravia.

ROSE, Steven, LEWONTIN, Richard, KAMIN, Leon, 1983, *Not in our genes*, Harmondsworth : Penguin (tr. it.: 1983, *Il gene e la sua mente. Biologia, ideologia e natura umana*, Milano : Mondadori).

ROUMEGUÈRE-EBERHARDT, Jacqueline, 1957, « La notion de vie : base de la structure sociale venda », *Journal de la Société des Africanistes*, 27, p. 183-96.

SARTRE, Jean-Paul, 1953 [1943], *L'Être et le Néant*, Paris : Gallimard.

TURNER, Victor, 1967, *The Forest of Symbols*, Ithaca : Cornell Univ. Press.

WAGNER, Roy, 1975, *The Invention of Culture*, Chicago : The Univ. of Chicago Press.