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: L'homme, l'humanitaire et la catégorie de l'humain au XVIIe siècle

Autor: Laqueur, Thomas W.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870346

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

L'HOMME, L'HUMANITAIRE ET LA CATÉGORIE DE L'HUMAIN AU XVIIIE SIÈCLE

Ce texte s'emploie à focaliser l'attention sur le XVIIIe siècle et sur la réflexion morale quant à la nature de l'homme et de la catégorie de l'humain, réflexion provoquée auprès des colons américains et enregistrée par les institutions politiques dans la confrontation avec la réalité de l'esclavage des Noirs africains. Il suggère que la fabrication de l'humain et de l'humanité ne se réalise pas par l'altérité mais par la communauté. Il y aurait toutefois une limite dans l'intégration de l'étranger en soi, en nous-mêmes.

Je voudrais dans cet article prendre en considération l'histoire d'un ensemble de significations, propres au XVIIIe siècle, véhiculées par l'adjectif « humain » et ses dérivés. Cet ensemble est créé de manière consciente, construit dans des formes esthétiques relativement nouvelles et à travers ces formes ; l'« humain » est un sujet éthique conçu en relation à un « autre » qui désigne une catégorie non pas ontologique ou métaphysique, mais bien éthique. Pour commencer, j'offrirai trois exemples :

1. « Humain » (anglais *human*) lui-même tel qu'il apparaît dans le titre du plus fameux parmi les pamphlets contre l'esclavage, celui de Thomas Clarkson, *Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species, particularly the African* (1785).

2. « Humain » (anglais *humane*) comme variante du premier dans le sens de celui qui montre des qualités propres à l'homme, à un humain — « il était très humain et envoyait les marins pauvres qui se trouvaient là » —, un sens qui au début du XVIIIe siècle se précise en anglais par l'adjonction d'un « e »: *humane,* alors qu'il n'existait auparavant qu'un seul mot, *human,* porteur des deux significations, comme c'est toujours le cas en français, où « humain » s'applique aussi bien à l'espèce, dans l'expression « l'être humain », qu'au sens de l'anglais *humane,* « bienfaisant, compatissant ».

3. Et « humanité » (anglais *humanity*), comme dans l'emploi par John Gabriel Stedman, *Narrative of a Five Year Expedition Against the Revolted Negroes of Surinam* (1796): « Je demande au Nom de l'Humanité pourquoi ils [les esclaves] devraient subir les supplices et les tortures les plus cruels dans l'entière dépendance du caprice despotique de leurs propriétaires ou de leurs surveillants [...] » Ou, pour prendre un autre exemple, un peu plus récent, « humanité » dans un discours sur l'abolition de la traite des esclaves tenu devant le Parlement par le grand orateur *whig* Charles James Fox (1824):

> J'ai été heureux de voir que ces histoires touchaient la Chambre. Pourriez-vous à présent autoriser des atrocités dont le récit cru vous a fait tressaillir ? Qu'on se rappelle que l'humanité ne consiste pas en une oreille offusquée. Elle ne consiste pas à frissonner d'effroi à l'écoute de récits de ce genre, mais c'est une disposition du cœur qui porte à remédier aux malheurs qu'ils nous exposent. L'humanité relève plus de l'esprit que des nerfs. Mais, si cela est, elle devrait presser l'homme à des actes charitables.

Les récits dont il parle étaient une série d'histoires horribles : « les cris venus des dépendances » lorsqu'une femme esclave, toute nue et attachée par les poignets à une poutre, était torturée par un fagot de bois enflammé placé à ses pieds ; un maître qui, ayant pris un esclave marron, l'avait amené à un chirurgien en le priant de lui couper la jambe pour éviter une nouvelle fuite et, sur le refus du chirurgien, brisa la jambe de l'esclave et dit au médecin : « Maintenant, vous devez la couper, sinon l'homme mourra. »

1. « Humain » dans le sens de « genre humain » (human species)

Dans le pamphlet de Clarkson, nous sommes invités à comprendre « humain » sur le plan biologique, comme une catégorie inclusive, universelle, qui contient en elle un autre groupe plus circonscrit qui mérite notre attention particulière : « genre humain » = « en particulier africain ». C'est le sens le plus répandu du mot « humain » au XVIIe et au XVIIIe siècle dans l'expression « genre humain » (quelque 1700 des 4000 occurrences relevées dans la banque de données du *Trésor de la langue française*). Il remonte au moins à Aristote et à la notion que c'est au minimum au niveau de notre corps que l'espèce se définit : un peu de ceci, un peu de cela, une disposition ou une posture particulières, etc. L'homme, dit Aristote (*Histoire des animaux,* 491a 20-32), « est

l'animal avec lequel nous sommes le plus familiers » et, en conséquence, « comme chacun compte la monnaie en la comparant à celle qui lui est la plus familière », il commence par nous.

Une discussion de « homme » à ce niveau — le niveau de l'homme comme un « genre » — domine au XVIIIe siècle les débats sur la création et la classification des races, mais elle n'est pas reprise par Clarkson dans le texte dont j'ai cité le titre. L'ensemble de la littérature anti-esclavagiste du XVIIIe et du début du XIXe siècle ne fait en réalité que fort peu de place à la taxinomie. Au lieu de cela, Clarkson et ses collègues sont intéressés par le « genre humain » dans la seule mesure où cette notion se réfère à ceux qui souffrent dans et à travers un corps semblable au nôtre, c'est-à-dire semblable au corps de ceux qui possèdent sans conteste la vraie franchise morale. Il y a, comme toujours dans ce contexte, une revendication en faveur de l'esprit, de la connaissance, en faveur d'un être social — d'un père, d'une fille —; il y a des aspirations touchant les « droits inviolables de l'homme » à disposer de son corps et de son esprit, mais la plus grande part du texte de Clarkson est constituée de descriptions précises des cruautés exercées sur une personne humaine particulière, qui est appelée à devenir la cause principale de notre sollicitude : « un fouet qui lacère la peau », « une marque au fer rouge sur la poitrine ». Le mal est fait, en premier lieu, au corps.

Il est également fait à une personne précise, déterminée, qui devient l'objet de notre compassion. Bien qu'une grande part des écrits sur ce que signifie être humain, se comporter humainement ou agir dans un esprit d'humanité soient, au moins implicitement, chrétiens dans leur rhétorique, la nécessité de venir en aide à une personne blessée semble mise en relation directe avec notre corps ; elle ne s'impose pas par l'intermédiaire de ce qui serait notre devoir envers le corps humain du Christ : « En vérité, je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait (*Matthieu* 25, 40). » Les esclaves peuvent être nos frères dans le Christ, mais ce n'est pas ce qui est rappelé pour requérir la compassion. On n'offre même plus, comme dans l'*Épître aux Hébreux* (13, 2), la motivation que les esclaves — et tous les étrangers, en fait — sont susceptibles d'être des anges.

2. *« Humain » dans le sens de « bienfaisant, compatissant »* (humane)

C'est une longue histoire qui nous rappelle que, d'une façon très générale, l'appartenance à un genre commun — le genre « humain » — nous a depuis longtemps imposé de nous comporter de manière fraternelle envers nos pairs. Savoir à qui précisément nous devons cette courtoisie est très disputé. Le développement d'efforts pour éduquer les humains à traiter les animaux prétendus inférieurs de façon humaine est une extension majeure de ce cercle moral de relations, intervenue au XVIIIe siècle, bien qu'elle ait des origines franciscaines. Il y a de même une préoccupation pour qui meurt près de nous : les associations qui se chargeaient de chercher et d'enseigner des procédés pour ranimer les victimes apparemment sans vie de noyades, d'attaques ou d'évanouissements, étaient appelées en anglais *Human Societies,* les « Sociétés humaines ». À qui l'humanité est-elle due ? Envers qui doit-on se montrer humain ? C'est là le hic, mais un lien est établi entre les deux questions. Au XIVe siècle, Wycliff confond la « courtoisie » (*courtesy*) avec l'« humanité » pratiquée envers le large éventail de nos prochains. « Soyez doux, humbles, gentils, courtois et humains envers le grand comme envers le petit », préconise une source du début du XVIe siècle. « Les humanités sont le nom générique accordé à ces qualités en faveur desquelles un accord général et de l'affection semblent être dans la nature de l'homme », dit Sir Thomas Elyot, l'auteur en 1531 du premier ouvrage anglais sur la philosophie morale. En 1606, Jean Nicot définit « faute d'humanité » par « faute de vouloir recueillir gens estrangers », soit *inhospitalitas.* Par renversement, être humain, c'est être hospitalier.

3. *L'« humanité » comme bonté humaine* (humanity)

Un comportement humain, la pratique de l'humanité, n'impliquent pas d'obligation à l'égalité humaine, sociale ou juridique. Les actes de charité, l'hospitalité et la courtoisie étaient pratiqués par les supérieurs envers leurs inférieurs, mais aussi souvent envers leurs égaux ou leurs propres supérieurs. En réalité, dans une société aristocratique, de tels actes d'humanité étaient censés tisser un réseau de relations hiérarchiquement ordonnées, un réseau d'obligations mutuelles et de services rendus qui constituaient l'ordre social fondé sur l'inégalité. Mais l'« humanité », dans ses

acceptions antérieures au XVIIIe siècle, oblige à l'extension de ce que David Hollinger (1995) a appelé le « cercle du nous », ou du *mitsein,* pour reprendre le terme de Simone de Beauvoir (qui suggère son contraire : l'exclusion des femmes de la catégorie « homme » ou, plus largement, de la classe de l'« humain »; 1949). Les deux traditions juive et chrétienne consacrent une grande part de leur préceptes aux obligations envers l'étranger et suggèrent que le type de communauté qui existe en Dieu, où il n'y a pas d'exclusion, devrait être imité sur terre, si imparfaitement que ce fût. « C'est Lui qui fait droit à l'orphelin [...] et Il aime l'étranger, auquel Il donne pain et vêtement. Aimez l'étranger, car au pays d'Egypte vous fûtes des étrangers », lit-on dans l'Ancien Testament (*Deutéronome* 10, 18-19). « J'étais un étranger et vous m'avez accueilli » (*Matthieu* 25, 35), dit Jésus quand il explique à ses disciples que tout geste de bonté envers un autre homme dans le besoin est un geste de charité envers lui-même.

Mais l'exigence éthique d'un comportement humain ou de l'humanité, tant dans leur contexte biblique que dans celui de l'Europe des débuts de l'ère moderne, était limitée aux étrangers qui se trouvaient parmi nous : le pauvre, le lépreux et le résident étranger qui étaient sous nos yeux. C'est l'humanité dans une rencontre face à face. L'innovation remarquable du XVIIIe siècle est l'extension importante de la catégorie éthique de l'« humain » pour inclure les animaux comme cas limite, mais aussi et surtout des êtres humains que l'on n'avait jamais vus ni entendus, ceux qui souffraient par delà des distances géographiques et culturelles qui paraissaient inimaginables.

Peu de membres du Parlement avaient jamais vu un esclave noir. Moins nombreux encore étaient ceux qui s'étaient rendus en Afrique ou dans les Antilles, et bien plus rares ceux qui avaient vu un esclave battu, capturé ou parqué à bord du navire qui devait l'emmener outre-Atlantique. Le sujet du pamphlet de Clarkson, *Slaves, the Human Species, particularly African,* ou celui du discours de Fox plaidant pour l'« humanité » et la « charité » étaient en fin de compte abstraits. Ces nouveaux plaidoyers appelaient à la sympathie, entendue comme sentiment d'appartenance à un même groupe, et à une action morale portant à grande distance. C'est sur ces requêtes extraordinaires que Fox formule implicitement ses remarques.

Le problème était triple. Tout d'abord intervient la question de la vérité des faits : ces êtres lointains et obscurs étaient-ils réellement dans la souffrance ? On y répondait par un exercice d'esthétique morale, sous différentes formes que je regrouperai sous la rubrique de « récit humanitaire ». Ce type de récit se caractérise en premier lieu par son recours au détail comme gage de vérité. Le roman réaliste, l'autopsie, le rapport clinique, le récit de la manière dont les esclaves, grimpeurs, travailleurs en manufacture, couturières, mineurs et tant d'autres opprimés souffraient, étaient faits pour paraître vrais, pour être authentifiés par l'utilisation d'une quantité sans précédent de faits et d'observations détaillées, concernant des gens qui auparavant n'étaient pas pris en considération.

Le deuxième et le troisième pan du problème sont liés : bien que cela puisse paraître un renversement invraisemblable ou même indésirable de ce qui semble si naturel, on doit véritablement arriver à ressentir que la souffrance d'étrangers importe dans une certaine mesure comme sa propre souffrance ou celle de ses amis et de ses proches. C'est le problème du mandarin chinois de Diderot (Ginzburg, 1994). C'est une exigence hors du commun dont Adam Smith (1976 : 136-7) a saisi l'enjeu avec justesse :

> S'il devait perdre son petit doigt demain, dit-il, il ne dormirait pas cette nuit. Mais, dans la mesure où il ne les a jamais vus, il pourra ronfler en toute confiance sur la perte de cent millions de ses frères, et la destruction de cette grande multitude lui paraît tout simplement une question moins intéressante que ses petits déboires personnels.

Deux siècles plus tard, après Auschwitz, Primo Levi (1989 : 56) dit à peu près la même chose : la compassion même échappe à la logique, car

> il n'existe pas de rapport proportionnel entre la pitié que nous éprouvons et l'étendue de la douleur qui provoque la pitié. [...] Il est peut-être nécessaire qu'il en soit ainsi. Si nous devions et pouvions souffrir des souffrances de tous, nous ne pourrions pas vivre. Le don terrible de la pitié pour des êtres nombreux est peut-être accordé aux seuls saints [...] et à nous tous il ne reste, dans le meilleur des cas, que la pitié passagère pour l'individu, le Mitmensch, le co-humain : l'être humain de chair et de sang qui se tient devant nous, à la portée de nos sens providentiellement myopes.

L'humanité, en premier lieu, commence chez soi.

Fox, dans son discours devant la Chambre des Communes, suggère comment on pourrait jeter un pont sur ce terrible gouffre. Ni pour lui ni pour aucun des humanistes (*humanitarians*) du XVIIIe siècle mentionnés ici on n'y parviendrait par l'application des seules lois de la raison : on ne traite pas avec bonté les esclaves ou les enfants trouvés par respect pour des préceptes kantiens. Leur humanité était davantage celle des discours et des élans du cœur. Fox rappelait qu'elle « relevait plus de l'esprit que des nerfs »; elle ne consiste pas à « frissonner d'effroi », ni à « tressaillir », ni dans l'inconfort de l'« oreille offusquée » par des histoires épouvantables. Cela dit, Fox recourait évidemment à un penchant à la sympathie plutôt répandu dans son public, mais il faisait valoir qu'il fallait davantage que cette réponse quasi-physiologique à la souffrance d'autrui. Au XVIIIe siècle, le parti de l'humanité tâchait d'exploiter la propension qui se développait à ressentir au-delà de soi-même. La métaphore de Malebranche est parlante (1677 : IV, 13, p. 108): « L'âme se répand au-dehors et [...] sent qu'elle tient effectivement à tout ce qui l'environne. »

À la fin du XVIIIe siècle, la capacité à se laisser toucher par l'extérieur se situait en général au niveau des nerfs qui, à leur tour, étaient frappés par l'imagination. Malebranche, à la fin du XVIIe siècle, avait déjà relevé cette physiologie de la compassion. Un cri aigu nous secoue littéralement comme par automatisme ; nous sommes, pouvait-il expliquer à cette époque tellement plus naïve, pratiquement saisis, comme par un miracle, par la douleur des autres et nous voulons leur porter secours. Un cri « entre dans les oreilles »; il s'insinue dans nos têtes. « Il pénètre [ceux qui sont assez proches] et se fait entendre à eux, de quelque nation et de quelque qualité qu'ils soient, car ce cri est de toutes les langues et de toutes les conditions, comme en effet il doit être. Il agite le cerveau et change en un moment toute la disposition du corps de ceux qui en sont frappés : il les fait même [raccourci le plus étonnamment optimiste de tous] courir au secours sans qu'ils y pensent » (Malebranche, 1677 : IV, 13, p. 110). Malebranche offre ici un exemple significatif à la fois de la physiologie de la sympathie et de ses limites. Son âme était étendue à une série fort limitée d'« êtres qui l'entourent. » Convaincu de l'orthodoxie cartésienne selon laquelle les créatures sans âme étaient de simples machines et ne pouvaient donc pas souffrir, il soulignait que les animaux qui donnaient tous les signes de la douleur quand ils étaient frappés ou rossés répondaient en fait automatiquement, sans qu'ils eussent de sensations.

Pour William Wollaston, dont *La Religion de la Nature,* souvent citée, fut vendue à plus de dix mille exemplaires dans les années 1720, la « nature humaine » était constituée d'une disposition générique qui « nous rend insupportable la douleur des autres, nous pousse à leur témoigner notre sympathie et pratiquement nous fait partager leur état ». La réaction est directe et répond, semble-t-il, à une douleur immédiate, présente : « Il est atroce d'entendre (ou même de se faire raconter) un homme, ou un animal quelconque, abîmés dans la souffrance (Wollaston, 1726 : 139-40). »

Voilà qui rejoint le principe même de la réaction de dégoût et de gêne du public de Fox à l'écoute du récit des horreurs de l'esclavage. Mais il y a encore une distance à combler : le problème de l'absence de la victime des souffrances. La question demeure de savoir à quelle distance les cris sont « entendus » ou « perçus », et ici l'imagination intervient pour nous faire intégrer un monde éloigné, comme Adam Smith (1976 : 7) l'a démontré dans un passage très célèbre :

> Par l'imagination, nous nous plaçons dans sa situation, nous croyons subir tous les mêmes douleurs, nous entrons pour ainsi dire dans son corps et nous devenons dans une certaine mesure une seule personne avec lui, et par là nous nous faisons une idée de ce qu'il ressent. [...] Son supplice, quand il nous est ainsi apporté comme à domicile, quand nous l'avons dès lors adopté pour le faire nôtre, finit par nous toucher, et nous tremblons et frissonnons à la pensée de ce qu'il éprouve.

La pensée remplace le son d'un cri, la vue du sang ou d'un corps meurtri, la vision de la souffrance. En fait, l'imagination peut exercer sa fascination même quand nous savons que l'autre ne souffre pas réellement, mais qu'il le pourrait s'il (ou elle) partageait nos sensations : nous avons de la sympathie pour un bouffon alors même qu'il ne réalise pas combien il est ridicule et, comme cas extrême, nous en éprouvons pour un mort, dont nous savons qu'il ne ressent rien. Le corps mort est ainsi la limite jusqu'où s'étend le sentiment humain. Aussi savoir comment les esclaves noirs peuvent, à des milliers de kilomètres de Londres et de Paris, adresser leur appel à l'humanité des Anglais ou des Français dépend de la manière dont des techniques narratives alimentent la grande machine affective du XVIIIe siècle : je veux parler du roman, ce moteur de tant de réactions compatissantes à l'âge par excellence de la sympathie.

Mais reste la question de savoir comment une « disposition du cœur », puisqu'il ne s'agit pas d'une simple réaction nerveuse, devrait « presser l'homme à des actes charitables ». L'« humanité » pousse à l'acte seulement si des liens de cause à effet et l'opportunité de l'intervention humaine sont évidents. Les désastres dépassant nos possibilités d'aide requièrent une action lénifiante qui rende tolérables les douleurs qu'ils causent, mais leur origine reste hors de portée : les catastrophes naturelles, la cruauté admise comme si profondément enracinée dans l'histoire qu'elle rejoint les phénomènes naturels (comme l'analyse européenne du génocide bosniaque), les us et coutumes. Au XVIIIe siècle apparaît l'argument selon lequel la situation des Noirs en Afrique était effroyable et sans remède, et que par conséquent l'esclavage n'était que le prolongement, voire l'atténuation, d'un intangible statu quo. Le cri de l'humanité — ses porte-parole au XVIIIe siècle l'avaient compris — devait être donné pour la conséquence d'un état de fait auquel on pouvait remédier ; les actes commandés par la morale devaient paraître possibles et efficaces. Quelqu'un ou quelque chose avait commis une action qui entraînait la douleur, la souffrance ou la mort, et cet événement aurait pu, à certaines conditions, être empêché ou au moins atténué. En nette opposition à la tragédie, dans laquelle nous compatissons à la souffrance des personnages précisément parce qu'elle est universelle et sans appel — il n'y a pas d'invitation à prévenir les revers de fortune de Macbeth et leurs conséquences, ni la possibilité de le faire — le récit « humanitaire » (*humanitarian*) décrit une souffrance particulière dans un enchaînement de causes séculières et matérielles ; il offre un modèle d'action sociale précise.

Le genre est coulé dans le moule d'une série détaillée de causes et d'effets, de maux et de faits particuliers. Les mineurs meurent à cause d'appareils de ventilation défectueux, et les couturières par manque d'air et par surmenage ; les enfants perdent leur mains parce que les courroies de transmission des machines dans les manufactures ne sont pas protégées. Le premier rang est occupé par la description de techniques chimiques et industrielles particulières, accompagnée de considérations épidémiologiques de plus en plus précises, dans la tradition qui va de l'abrégé de Bernardino Ramazzini (1713) sur les maladies du travail à l'intérêt pour des troubles spécifiques dans les équipes particulièrement exposées, en passant par le livre de Parent du Châtelet sur les ouvriers dans les manufactures de tabac. Dans tous ces exemples, le

relevé détaillé des souffrances traduit l'intention de les mettre en évidence. Les grandes causes semblent venir stimuler l'imagination à partir d'un dos lacéré, d'une physionomie malade, d'une mort prématurée. Ainsi, Granville Sharpe, l'une des plus importantes figures des débuts de l'abolitionnisme au Royaume-Uni, rapporte qu'il se sentit concerné par la situation des esclaves après avoir découvert un Noir, Jonathan Strong, qui attendait à la porte de son frère William Sharpe pour faire soigner les blessures que son maître des Indes occidentales lui avait infligées dans le dos (Anstey, 1975 : 244). Les plaies de cet homme, et non les horreurs abstraites de l'esclavage, furent comme un cri qui déchira le cœur de Sharpe et le gagna à la cause abolitionniste.

Autre exemple, à plus vaste échelle, mais toujours axé sur un enchaînement précis de causes et d'effets : le poète anglais William Cowper envisage les conséquences funestes de l'esclavage lors de la discussion d'un *bill* présenté en 1788 devant le Parlement afin de « préserver les esclaves, corps et âme, d'impudicités cruelles » en limitant leur nombre sur les navires de transport en fonction de leur tonnage. L'image anti-esclavagiste la plus répandue est en effet celle des corps des Noirs entassés les uns contre les autres, avec une sorte de précision géométrique, dans l'entrepont des navires. Le projet de loi venait en réponse à cette image aussi bien qu'à d'autres atrocités racontées par le détail — comme ces cent vingt-deux esclaves jetés par-dessus bord pour toucher l'assurance d'une cargaison ensuite comptée à perte, opération d'ailleurs couronnée de succès. Les calculs purement bureaucratiques qui ont conduit au projet de loi font réaliser à Cowper que « l'atrocité ne peut être atténuée ; nous ne pouvons plus alléguer que nous n'en étions pas conscients ou que notre attention était retenue ailleurs, et nous ne pourrons donc plus nous trouver d'excuse si nous en laissons la moindre parcelle sans réparation ».

Pour John Howard, réformateur des prisons, de semblables détails jouaient un rôle décisif tant pour établir la vérité que pour emporter une noble réaction : « Ma description paraîtra par trop minutieuse à certains lecteurs ; je choisis de rapporter des faits plutôt que de peindre un tableau général. De cette manière, le législateur sera mieux au fait de la situation réelle des prisons. » Ce sont les corps des prisonniers qui bouleversèrent Howard : « Leurs visages maigres et blafards disaient sans mots qu'ils étaient très misérables. » J'ai vu bien de la détresse, dit-il, « mais mon atten-

tion fut principalement retenue par les fièvres et la petite-vérole ». De nouveau, c'est la chair qui parle. Son récit méticuleux des conditions de la vie en prison et du délabrement physique, ces « scènes de calamité » sont à l'origine de sa croisade personnelle : « Je devins chaque jour plus soucieux d'alléger [ces souffrances] » (Howard 1929 : XIX, 1, 158). » Les détails s'adressent à la fois à la conscience personnelle d'Howard et, à travers ses récits, au monde extérieur.

Je voudrais insister sur le fait qu'un certain type de récits « humanitaires » suscitait des « passions sympathiques » qui reliaient entre eux les faits, la compassion et l'action — selon un large éventail de lieux et de circonstances — et créaient de ce fait un impératif éthique obligeant à une conduite « humaine ».

David Hume, le philosophe qui, plus qu'aucun autre au XVIIIe siècle, se préoccupa du problème de la relation entre l'agissement moral et les faits intervenus dans le monde, indique comment de tels récits peuvent fonctionner. Un joli poisson, un animal sauvage, un paysage spectaculaire — bref « tout ce qui ne nous appartient pas et n'est pas en relation avec nous », selon sa formule, ne nous inspire ni fierté ni vanité. Bien entendu, ce défaut ne réside pas dans les objets eux-mêmes, mais dans leur relation à nous. Ils sont trop détachés, trop distants pour exciter la passion. Ce n'est que lorsque ces « objets extérieurs acquièrent une relation particulière avec nous-mêmes, lorsqu'ils sont associés ou rattachés à nous » qu'ils suscitent nos émotions. Ils finissent par avoir un lien avec nous. Le droit de propriété est pour Hume l'application légale et institutionnelle la plus évidente de ce principe, et les humanistes (*humanitarians*) font implicitement appel à un intérêt de propriété envers ceux qu'ils veulent aider. Ils intercèdent avec davantage d'autorité pour les souffrances des maltraités qu'ils ne peuvent le faire pour eux-mêmes. Mais, plus généralement, Hume (1965 : 303) veut suggérer que l'implication morale et l'action sont les conséquences non pas d'une logique sous-jacente ou d'une relation ontologique entre les êtres humains, mais de la douleur d'un étranger qui crie — comme si c'était la nôtre ou celle d'un proche.

Ce pouvoir du « comme si » s'exerce, selon moi, par l'intermédiaire d'une palette de stratégies narratives qui ont leur origine à la fin du XVIIe ainsi qu'au XVIIIe siècle. Le roman n'en est pas le

premier exemple, mais il est représentatif par sa portée : il crée un sens de l'« expérience vécue par les autres », un sens de l'accessibilité des pensées et des sentiments d'autrui, un sens de la vérité. Je voudrais me concentrer ici sur trois formes narratives moins importantes : le rapport d'autopsie, l'enquête et la littérature anti-esclavagiste.

Le rapport d'autopsie

Comme les premiers romans, les premiers comptes-rendus d'autopsie mettront du temps à justifier l'intérêt de leur sujet et à obtenir la reconnaissance de genre littéraire. Le grand médecin hollandais du début du XVIIIe siècle Hermann Boerhaave défend par exemple ses investigations sur le corps humain en se déclarant ensuite mieux à même de reconnaître « les caractéristiques secrètes et douteuses d'une maladie ». Il se distingue lui-même des simples raconteurs — « des hommes dépravés, hypocrites et obstinés qui prennent plaisir aux racontars incertains et suspects qui ont cours parmi le peuple » — en recourant à un luxe de détails qui soulignent la « singularité du mal » et la véracité des observation du narrateur en général (Boerhaave, 1968 : 334 ; voir 1955 : 220-2, 235, 345-7).

D'ailleurs, dans les rapports médicaux, le lecteur est invité à sympathiser avec la personne du patient comme, dans les romans, avec celle d'un personnage : il est appelé à revêtir en quelque sorte le corps du patient pour éprouver des sentiments par procuration. Boerhaave lit les pensées de son patient et s'exprime à sa place ; le patient ne peut parler lui-même à cause de la douleur, et le docteur intervient comme une espèce de ventriloque médical : « Imaginez, Boerhaave [il s'adresse à lui-même !], quelles souffrances ont éprouvé ma patience ; vous savez quelles douleurs j'ai souffertes ! Imaginez l'immensité de ce qui m'arrache des gémissements que je ne puis contenir. » Le degré de précision dans le détail est balzacien : le patient mangeait du ris de veau et du canard avant que la maladie ne l'emporte. Le narrateur s'appesantit à loisir : Boerhaave ne se rappelle plus si le ris de veau était légèrement grillé ou bien frit, si le canard était du magret ou la cuisse, si le vin était de Moselle ou non. Qui ne se fierait à un guide aussi scrupuleusement honnête ?

Quand le patient est mort et que les lecteurs sont amenés à découvrir ce qui a causé tant de douleur — c'est-à-dire lorsque Boerhaave rend compte de ses investigations *post mortem* — la nouveauté et la précarité du genre apparaissent au jour. Au

XIXe siècle, le rapport d'autopsie ne s'affirme pas encore avec autorité : nous sommes en présence d'un homme qui s'emploie à révéler la souffrance et son histoire d'une façon nouvelle, clinique. Il nous guide pas à pas : il ouvre d'abord la cage thoracique sur le flanc, puis confesse qu'il « réalisa qu'il n'y avait pas de moyen plus sûr d'observer l'intérieur que d'ouvrir toute la cage thoracique ». Enfin, il localise la tumeur et nous invite à partager son trouble : « Représentez-vous, ô mon lecteur, combien nous fûmes horrifié de voir cette masse monstrueuse et informe en lieu et place de la disposition normale de viscères sains, et comment nous la contemplâmes et la touchâmes. » Ici — dans le corps — c'est la pathologie des organes, révélée dans ses moindres détails, dont la simple vue provoque l'effroi et la compassion. C'est l'endroit où le repas soigneusement décrit a disparu.

L'ambition humanitaire de cette histoire d'un cas est double. D'une part, elle analyse la souffrance de manière à susciter la sympathie et à montrer une maîtrise séculière du corps humain. En second lieu, elle situe clairement les médecins dans le « parti de l'humanité », et cela deviendra pour la profession un élément de sa propre définition. Au milieu du XIXe siècle, les médecins n'éprouvent même plus le besoin de rappeler cette appartenance dans leurs écrits scientifiques : leur préoccupation humaine est reconnue d'évidence, à tout le moins comme fondement de leur discours, si elle ne se traduit pas toujours dans la pratique quotidienne. Ainsi, dans les rapports d'autopsie comme dans le roman naturaliste, la possibilité d'exprimer une sensibilité humaine est si bien admise qu'elle en devient souvent implicite.

L'enquête

À une échelle bien plus large, les enquêtes du Parlement britannique — type d'investigation que l'on retrouve ailleurs — jouent un rôle analogue. À partir de 1800, des comités et des commissions diversement constitués produisirent un nombre incroyable de récits de souffrances humaines jusqu'alors tus. Ces récits étaient solidement appuyés sur une réalité sociale perfectible : ils touchèrent un vaste public. Comme les romans et les histoires de cas médicaux, l'enquête parlementaire se caractérise par une abondance de détails et par une obligation plus ou moins explicite d'exposer de manière naturaliste l'origine de la misère. De nouveau, le corps est au centre de l'intérêt. Il n'y avait pas de représentation plus puissante de la dégradation, pas de secousse plus

violente à infliger aux consciences endormies, que l'image d'une jeune fille demi-nue poussant une benne de charbon vers le haut d'une galerie sombre et basse, comme dans le fameux rapport de 1842 sur les femmes et les enfants dans les mines et les manufactures. L'enquête est liée à la sympathie pour la situation d'étrangers. « Les intérêts de l'humanité exigent considération », dit dans son rapport techniquement compliqué le premier comité parlementaire choisi pour enquêter sur les catastrophes minières. Rien, ajoute-t-il, ni « les intérêts financiers ou le gain personnel, ou encore les prétendus avantages de la concurrence » ne justifient d'exposer des hommes et des enfants à des postes de travail dangereux (1835 (603), XX : V).

Ce comité de 1835, comme ceux qui lui succédèrent, faisait des morts dans les mines un problème social ; la question était de savoir si l'action ou l'absence d'action de quelqu'un entraînait un préjudice pour quelqu'un d'autre. Celles qui l'emportaient parmi les nombreuses tentatives d'explication déterminaient si une réponse « humanitaire » était requise. Une affaire pouvait «être classée et considérée comme une mort accidentelle », comme l'accomplissement de la volonté de Dieu, comme un événement inéluctable, ou elle pouvait faire l'objet d'un « supplément d'enquête » sur « les causes éloignées aussi bien qu'immédiates d'explosion et de pertes humaines ». Les « intérêts supérieurs de l'humanité » comme la sécurité des sujets de Sa Majesté exigeaient que, si la mort n'était pas la conséquence de circonstances inévitables, mais qu'un ordre abusif ou une négligence apparussent dans l'enchaînement des causes de l'accident, des mesures fussent prises pour en soulager les effets (1852 (509) V : VIII, Qs 841, 962, 1712).

La littérature anti-esclavagiste

Divers récits anti-esclavagistes emploient les mêmes procédés narratifs : faire croire au lecteur que ce qui se passe au loin est en réalité proche et que ce qui arrive près de chez lui a des effets fâcheux à distance. L'exemple type en est la campagne contre le sucre dont l'idée centrale était que le goût des Anglais pour le thé ou le café sucré et pour la mélasse était la cause immédiate de la misère des esclaves : « Pour le sucre qui à l'homme blanc tient à cœur / Voilà le Nègre qui bosse, saigne et se meurt. » Un pamphlet s'ouvre sur le tableau d'un magnifique champ de cannes à sucre, puis retourne sur la capture des esclaves qui le cultivent, sur l'at-

mosphère putride de leur prison, sur l'atrocité de la traversée, avant de revenir sur le travail harassant de l'épandage, du sarclage, du binage, de l'égrenage, du bouillissage... Le paysan anglais peut travailler à son rythme ; lui et ses enfants sont libres. Il n'en va pas de même pour les Noirs : « Oh, je voudrais tant / Que les peines du Nègre ressente le Blanc. » En d'autre mots, que les souffrances éloignées se rapprochent assez pour que les exigences de l'humanité s'imposent sans conteste. Cet argument fait écho à ceux de Condorcet contre l'esclavage : il est épouvantable non seulement à cause des conditions de travail des esclaves, mais parce qu'il détruit le futur de l'homme — sa possibilité d'imaginer une vie meilleure pour ses enfants.

Ce dernier exemple nous ramène à Clarkson et plus particulièrement au problème de la narration. Les faits sont restitués sous forme de récits parce que, sans cela, ils ne sauraient nous toucher ; ils doivent atteindre notre « imagination morale », notre capacité à nous mettre à la place de personnes éloignées. « En résumé, nous supposons nous trouver sur le continent africain et nous rapportons une scène dont, par sa ressemblance avec des faits indiscutables, l'on pourrait raisonnablement imaginer qu'elle se fût déroulée sous nos yeux, *comme si nous avions réellement été là* (c'est moi qui souligne) ». Un autre épisode est supposé être un de ceux « dont le lecteur aurait pu être lui-même le témoin, s'il avait jamais visité l'endroit où il est censé s'être produit ». Nous sommes priés de nous imaginer traqués par des chiens, jetés pardessus bord, battus : un développement n'est pas nécessaire, car « chaque lecteur qui a du cœur l'anticipera par ses propres sentiments ». En résumé, une humanité commune est imaginée et, avec elle, l'obligation d'être humain. L'étranger parmi nous est devenu un étranger de n'importe où, ou peut-être n'est-il plus un étranger du tout.

J'avais posé au départ trois principes généraux concernant les catégories voisines de l'« humain » au sens de l'espèce (*human*), de l'« humain » au sens moral (*humane*) et de l'« humanité » (*humanity*). D'abord, j'ai montré que ces catégories naissent au cours d'un processus de fabrication d'un sujet éthique. Ensuite, j'ai indiqué que ce processus intervient — comme c'est le cas de toute construction de l'« humain » — à travers des représentations, des ouvrages de fiction, à travers toutes sortes d'œuvres culturelles. Je me suis enfin attaché à une série de procédés de représentations

que j'ai regroupés sous la dénomination de « récits humanitaires » — récits scientifiques, récits scientifico-sociaux et récits fictifs. Ce genre narratif, ce « récit humanitaire », tend à faire compatir aux douleurs d'une personne éloignée, invisible et différente — un « Autre ». Il le fait en authentifiant les appels de douleur, en proclamant une nature corporelle commune à tous et en invitant notre imagination à nous mettre dans la peau de cette créature éloignée et pourtant semblable ; il le fait en esquissant un enchaînement causal qui remonte de celui qui souffre à celui qui reçoit une éducation morale, et crée de la sorte une nécessité d'agir sans se contenter de regarder.

Cette vue générale, cette description normative de comment l'on devient moralement humain, pose évidemment de graves problèmes. Il n'y a pas d'esthétique de la vertu. Mais nous pouvons affirmer que, sans la création d'une « imagination morale », sans la capacité à se mettre à la place d'autrui pour compatir à ses souffrances, il n'y a pas de réponse humaine. Et, sans une structure narrative susceptible de relier nos actes au soulagement de la souffrance d'autrui, rien ne peut être exigé de nous : nous pouvons rester les bras ballants. En résumé, un « récit humanitaire » serait une condition suffisante, bien que nullement nécessaire, pour agir humainement.

Mon insistance à présenter le corps comme l'instrument par lequel nous éprouvons de la compassion pour les autres ne doit pas faire oublier que les comptes rendus de la souffrance physique requièrent une reconnaissance de leur subjectivité et également du rôle de la conscience de leurs auteurs. La question de savoir si les animaux sont sensibles ou non à la douleur ne dépend pas de notre conception de la physiologie ou de la neurologie, mais de savoir par exemple si la colère ou le but qui nous amèneraient à infliger une telle douleur la rendent plus ou moins supportable, en font une douleur plus ou moins réelle. Cela dit, tous les récits de souffrance qui provoquent notre sympathie supposent une identité corporelle avec autrui : l'humanitarisme a inauguré son ambition de faire reconnaître cette vérité en faisant des comptes rendus particuliers de *corps* souffrants.

En dernier lieu, j'ai voulu suggérer que la fabrication de l'humain (l'espèce comme sa qualité morale) et de l'humanité ne se réalisait pas par l'altérité — comme certains auteurs l'expliquent ici ou comme Simone de Beauvoir l'a montré en considérant la fabrication de la catégorie « homme » — mais par la communauté. On fait l'humain (*Mensch*) en faisant le co-homme (*Mitmensch*).

Pourtant, dans le faits, toutes les histoires que j'ai présentées et probablement toute exigence de comportement humain et d'humanitarisme impliquent une personne qui est le sujet de cette action et une autre qui en est l'objet : le puissant et l'impuissant. Il y a une limite dans l'intégration de l'étranger en soi, en nous-mêmes. En fait, la raison pour laquelle la relation entre ce sujet éthique et la catégorie de l'« homme » est devenue l'objet de l'anthropologie précisément au même moment de l'histoire demeure un mystère.

Thomas W. LAQUEUR
Department of History
University of California at Berkeley
(Traduit de l'anglais par Eric Le Berre)

Références bibliographiques

ANSTEY, Roger, 1975, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition 1760-1810,* London / Basingstoke : Macmillan Press.

BEAUVOIR, Simone de, 1949, *Le Deuxième sexe,* Paris : Gallimard.

BOERHAAVE, Herman, 1955 (1742), « History of a grievous disease not priviously discribed » (= «*Atrocis, nec descripti prius, morbi historia*»), tr. V. J. Derbes, M. D. et R. E. Mitchell, *Bulletin of the Medical Library Association* 43, p. 220-35.

BOERHAAVE, Herman, 1968 (1742), « Description of Another Dreadful and Unusual Disease », tr. M. Wilkins Smith, *Journal of the History of Medicine,* 12.

CLARKSON, Thomas, 1785, *Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species, particularly the African,* London : Cruckshank.

COWPER, William, 1912, *Letters,* éd. J. G. Frazer, London : Macmillan.

FOX, James, 1824, *The Speech of the Rt. Hon. Chas. James Fox, in the House of Commons, June 10th, 1806, on a motion preparatory to the introduction of a bill for abolition of the slave trade,* Newcastle : J. Clark.

GINZBURG, Carlo, 1994, « Killing a Chinese Mandarin : on the Moral Implications of Distance », *Critical Inquiry,* 21, 46-60.

HOLLINGER, David, 1995, *Post Ethnic America,* New York : Basic Books.

HOWARD, John, 1929, *The State of Prisons,* London / Toronto : J.M. Dent & Sons.

HUME, David, 1965 (1737), *A Treatise of Human Nature,* éd. L. A. Selbybigge, Oxford : Clarendon Press.

LEVI, Primo, 1989, *Les Naufragés et les rescapés : quarante ans après Auschwitz,* Paris : Gallimard.

MALEBRANCHE, Nicolas, 1677, *De la recherche de la vérité,* vol. II, Strasbourg : d'Olhopff (3e éd.).

NICOT, Jean, 1603, *Le grand dictionnaire françois-latin : augmenté en ceste édition, outre infinies dictions françoises, spécialement des mots de marine, vénerie & faulconnerie, des mots latins oubliez es impressions précédentes,* [s. l.]: I. Stoer.

RAMAZZINI, Bernardino, 1964 (1713), *Diseases of Workers* (= *De morbis artificum*), tr. W. Cave, Wright, NY : Hafner.

SMITH, Adam, 1976 (1759), *Theory of Moral Sentiments,* éd. A. L. Macfie, D. D. Raphael, Oxford : Clarendon Press.

STEDMAN, John Gabriel, 1796, *Narrative of a five years' expedition against the revolted Negroes of Surinam, in Guiana, on the wild coast of South America ; from the year 1772 to 1777 ; elucidating the history of that country and describing...,* London : J. Johnson.

WOLLASTON, William, 1726, *The Religion of Nature Delineated,* London : Samuel Palmer.