

---

H-France Review Vol. 14 (February 2014), No. 21

David Allen Harvey, *The French Enlightenment and Its Others: The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences*. London, Palgrave, Palgrave Studies in Cultural and Intellectual History, 2012. 280 pp. \$90.00 U.S. (cl). ISBN: 978-1-137-00253-2.

Compte-rendu par Stéphane Van Damme, Sciences Po (Paris).

La première modernité n'est pas simplement caractérisée par l'émergence d'un nouveau rapport où domine le paradigme du commerce cher à Montesquieu, mais bien aussi par la naissance des savoirs ethnographiques et du regard anthropologique sur la diversité et l'unité du genre humain. Conséquence de cet "agrandissement du format du monde" (Sloterdijk) : le territoire de la philosophie cesse définitivement d'être européen, et s'éparpille dans ses confins. Tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, la France des Lumières s'est illustrée par une large panoplie de figures exotiques, des Hurons d'Amérique du Nord aux Perses, en passant par les Incas ou les Tahitiens. *The French Enlightenment and Its Others* examine l'intérêt des Lumières pour la diversité humaine, et sa quête pour une science de l'homme unifiée. C'est sans doute la première fois que l'on dispose en langue anglaise, après le grand livre de Michèle Duchet publié en 1971, d'un essai de synthèse sur l'émergence d'une anthropologie des Lumières françaises. David Allen Harvey n'a pas ménagé ses efforts pour à la fois tenir la présentation des grands philosophes de Voltaire à Rousseau, en passant par Montesquieu ou Buffon, et intégrer aussi les vues d'explorateurs, de missionnaires, d'officiers envoyés aux quatre coins du monde. Il tente ainsi d'articuler une analyse d'une anthropologie philosophique largement textuelle et idéale avec l'étude de cas relevant de pratiques plus empiriques. Le livre se propose de recontextualiser le débat sur l'universalisme des Lumières par un examen minutieux de cette relation des Lumières avec l'altérité, et peut-être *in fine* de dégager la singularité d'une trajectoire française. Sans être entièrement nouveau, car il ressaisit beaucoup de dossiers connus, le livre se signale par une volonté de confronter l'ensemble de ces questions. Il emprunte avant tout sa méthodologie à l'histoire intellectuelle, prenant ses distances implicitement avec les approches récentes marquées par l'histoire des sciences ou des savoirs.

Certes, la démarche s'inscrit dans un paysage historiographique déjà bien habité où l'on retrouve plusieurs pôles historiographiques déjà constitués. En premier lieu, l'histoire de l'anthropologie comme savoir s'est renouvelée depuis les travaux pionniers de Michèle Duchet<sup>[1]</sup>, en proposant avec Claude Blanckaert<sup>[2]</sup> une réflexion autour d'un paradigme disciplinaire, ou avec Larry Wolf et Silvia Sebastiani une réflexion plus large sur les discours et pratiques inscrites dans des espaces européens. Le livre de David Harvey s'inscrit dans cette filiation en refusant une généalogie disciplinaire. Le questionnaire qu'il propose vise ainsi à cartographier les différents "dossiers" qui fondent le discours anthropologique des Lumières françaises. Il montre que loin d'être unifiés ces discours et ces représentations sont polarisés par les questions de l'orientalisme, de la civilisation chinoise, du bon sauvage, de la race, ou de l'esclavage. L'attention portée à une "problématisation" anthropologique s'accompagne d'une géographie de l'altérité, de l'Empire ottoman aux colonies de l'Amérique française, de l'Europe septentrionale et orientale à la Chine ou l'Inde. L'anthropologie des Lumières est avant tout une géographie morale selon David Allen Harvey.

Le livre se présente ainsi comme un itinéraire qui permet de déployer un réseau de lieux philosophiques (le bon sauvage, le despotisme oriental, la question de la race et du climat, l'ethnographie européenne, etc) qui sont à la fois des figures concrètes et des personnages conceptuels. Dans un premier chapitre, il aborde ainsi le dossier de l'orientalisme et la question du despotisme oriental de l'Empire ottoman à l'Empire Moghol. Le second chapitre porte sur

l'admiration des Lumières pour la Chine. Le troisième revient sur le thème classique du Bon Sauvage de Lahontan à Rousseau en passant par le point de vue des jésuites sous la plume du Père de Charlevoix dans son *Histoire de la nouvelle France*. L'expansion du domaine anthropologique suit ainsi une logique de l'exploration et questionne, on le présume, la logique impériale française. Dans le chapitre 4, David Allen Harvey enquête sur les liens entre le projet colonial et les dernières explorations dans le Pacifique ou en Afrique, donnant ainsi une perspective chronologique et politique à cette émergence du discours anthropologique.

L'auteur montre ainsi les points limites de cette dynamique de dissémination en évoquant les dernières "frontières" des Lumières. Mais au-delà de cette approche spatialisante, le livre sonde, intégrant les critiques post-modernistes, les "limites du progrès" pour reprendre le titre du livre de Silvia Sebastiani sur les Lumières écossaises.[3] Les théories de la race, du climat, de l'hérédité, de l'esclavage posent en effet des cas de conscience à l'expansionnisme anthropologique français du XVIIIe siècle. Au-delà de la dispersion disciplinaire, de la nouvelle distribution de l'activité philosophique, alors même que l'Europe s'affirme de plus en plus comme une entité unifiée, une civilisation au XVIIIe siècle, une attention nouvelle est portée aux sociétés et aux savoirs locaux à l'intérieur de l'Europe. Il ne s'agit pas plus de considérer, selon une métaphore bien usée, que les mondes extra-européens constituent un « laboratoire colonial » où toute la modernité européenne s'invente -comme c'est devenu le lieu commun d'une histoire coloniale influencée par les *post-colonial studies*.

Dans son dernier chapitre, le livre pose l'Europe comme une grandeur en train de se constituer à la fin des Lumières ("L'apothéose de l'Europe"). Pour saisir cet effet des dynamiques intellectuelles coloniales, il faut s'interroger en retour sur l'invention des savoirs indigènes dans l'espace européen (Alix Cooper[4]). Il est difficile de revenir sur l'ensemble des dossiers et sur la richesse des analyses dans le cadre de ce compte rendu. Le livre de David Allen offre ainsi de nombreux bénéfices en proposant de synthétiser l'ensemble des dossiers qui constituent la philosophie des "autres" au XVIIIe siècle en France, sans jamais se résoudre à un simple inventaire mais en discutant les thèmes en question. Ainsi, le chapitre sur le Bon sauvage se clôt sur une tension entre primitivisme et dispute du Nouveau Monde, rappelant les thèses avancées par l'anthropologue Johannes Fabian sur le "temps des autres". De même, le chapitre sur les dernières frontières, loin d'être une juxtaposition de mises au point sur les différents chantiers coloniaux français, est une tentative pour comprendre ensemble projet colonial et définition d'une nouvelle science de l'homme. David Allen Harvey fait preuve ainsi dans chacun de ses chapitres d'un sens aigu de la problématique et de la discussion historiographique.

Pour autant, j'aimerais dans la dernière partie de ce compte rendu soulever plusieurs problèmes de méthode sans remettre en cause la profondeur de l'analyse et l'intérêt de la lecture de l'ouvrage. La cartographie des dossiers fait émerger un réseau de questions et de problèmes philosophiques qui ne sont pas analysés dans leur contexte pratique. David Allen aurait dû davantage inscrire son interprétation sur l'analyse de situations de controverses ou montrer mieux les enjeux cognitifs de ces arguments. Par exemple, les travaux d'Isabelle Landry-Deron sur la *Description de la Chine* du Père Du Halde[5] permettent de mieux comprendre les configurations intellectuelles, institutionnelles, et éditoriales dans lesquelles émergent ces questions anthropologiques. De même autour du Baron Lahontan ou du Père de Charlevoix, une attention plus précise aux travaux sur l'Amérique française (de Gilles Havard ou de Cécile Vidal sur les enjeux de la *frenchness* par exemple) aurait permis de sortir d'une analyse très descriptive qui tourne parfois à la paraphrase des documents, et de déconstruire les catégories analytiques comme celle de Lumières françaises. Le contexte jésuite de production d'un universalisme aurait ainsi pu être traité de manière approfondie à partir des archives jésuites, en montrant que le livre du P. de Charlevoix s'inscrit au moins dans deux autres contextes peu abordés : la défense d'un projet d'universalisation de la monarchie française (le P. de Charlevoix a publié sur le Japon, sur le Paraguay, sur Saint-Domingue, etc.) ; les enjeux de l'histoire universelle au sein de la Compagnie de Jésus et de sa tradition depuis la Renaissance. Plus généralement, l'absence de comparaison avec d'autres traditions des "Lumières" européennes, rend impossible de situer la singularité française si elle existe.

L'anthropologie est considérée sous l'angle d'une anthropologie philosophique qui entre en contact avec des rencontres "réelles". C'était l'occasion de faire le point sur l'émergence de savoirs de l'anthropologie venant d'horizons variés. Plus largement, c'est sur l'articulation entre une anthropologie philosophique et une anthropologie empirique que l'on est un peu déçu, car c'est évidemment la tension majeure entre deux approches dont il s'agit. D'un côté une histoire intellectuelle, et de l'autre une histoire des savoirs ethnographiques. A quelle condition peut-on articuler les deux ? Par ailleurs, de quels savoirs parle-t-on ? Le rapport avec la nature n'est pas non plus approfondi qu'il s'agisse d'une anthropologie de la nature ou d'une anthropologie physique.

La cartographie proposée a le grand mérite de proposer un tableau d'ensemble. En revanche, elle pose rarement la question des échelles d'observation : de quel espace ou localité parle-t-on ? Pas de cartes, pas de description des lieux, des situations de rencontre, de moments historiques. L'approche a donc tendance à déréaliser l'approche anthropologique, et donc à reproduire ce que les sources font déjà. Faut-il adopter la même démarche ? Rien n'est moins sûr. Peut-être faudrait-il justement résister à ce détachement philosophique, ou au moins analyser les procédures qui font passer des cas concrets à des universaux en repartant de l'analyse des techniques d'observation, de publicité ou de représentation. La mise en place d'une géographie des savoirs est une piste légitime à condition de s'interroger sur les opérations et les pratiques qui la fonde (carte, géographie, atlas, etc.). Avec l'émergence d'une historiographie sur les savoirs géographiques des Lumières (Charles Withers, Jean-Marc Besse, etc.[6]), on a les moyens aujourd'hui de connecter histoire intellectuelle et histoire des savoirs et de préciser les régimes de spatialité qui sont à l'oeuvre dans ces textes. Ainsi, on peut s'étonner de ne pas voir figurer l'Europe comme espace d'altérité. Il y a des allers-retours entre mondes extra-européens et monde européen. Les historiens qui cherchent à faire l'histoire de ces entités en formation—nation composite comme la Grande-Bretagne, "civilisation" pour l'Europe—construisent un parallélisme entre nouveaux mondes et mondes anciens. On peut penser aussi à la visite des Indiens en Europe décrite par Alden Vaughan.[7]

En s'attachant à des questions philosophiques qui sont souvent adossées à des causes politiques ou économiques (défense de l'économie des plantations, des Compagnies de Commerce, etc.), on peut saisir les rythmes et les modalités de cette cartographie de cette « colonisation de l'intérieur » en Europe entre 1650 et 1830. A la suite des travaux de Nicolas Canny, Jean-Frédéric Schaub a rappelé en particulier combien l'expression « *wild Irish* » au XVIIe siècle renvoie à une bibliothèque de pamphlets et de livres très forte dans le contexte de reprise des guerres irlandaises en 1688. Elle fait de l'Irlande une nation sauvage. La catégorie de « *wilderness* » est ainsi systématiquement utilisée pour parler des Irlandais.[8] Il s'agit d'introduire la civilité par la reconnaissance et l'imposition d'une culture dominante où l'on distingue ceux qui ont été romanisés (les Anglais, les Lowlanders, les créoles irlandais descendants des colons) de ceux qui sont restés non-romanisés : les Highlanders et les "vieux Irlandais".[9] Larry Wolff avait aussi pointé un phénomène comparable en signalant l'invention de l'Europe de l'Est par les philosophes des Lumières.[10] La production d'une "civilisation européenne" ne fonctionne que si on peut identifier aux quatre coins de l'Europe, des figures de sauvages bien vivants. A l'Est, les habitants de la Transylvanie sont perçus comme moins « civilisés » tandis que la frontière russe fait office de tests de civilisation ou que la Galicie attire l'attention de l'Empire des Habsbourg.[11] Les voyages sont menés par des savants à la veille de la Révolution française tel le naturaliste vénitien, l'abbé Alberto Fortis qui voyagea en Dalmatie et en Istrie et publie son récit de voyage en 1774. Il montre l'importance de cette géographie morale et l'identification de nouvelles figures de sauvages comme les Haïducs ou les habitants des montagnes, les Morlacchi[12], et opposant la côte adriatique et l'intérieur.[13] En finissant par l'apothéose de l'Europe, David Allen Harvey aurait pu évoquer la reconnaissance de la grandeur européenne avec la constitution de figures d'altérité.

L'approche pêche enfin par un manque d'attention à une histoire de la pratique philosophique elle-même. Les éléments biographiques souvent posés au début de chaque analyse de texte sont souvent illustratifs, mais ne donnent pas les moyens de dessiner un portrait de groupe ou de comprendre une pratique dans son contexte. L'histoire des institutions est singulièrement absente de l'étude, là où d'autres voient la mise en place d'une "machine coloniale" (McClellan et Regourd[14]) ou l'émergence avec la Révolution d'une société des observateurs de l'homme (Jean-Luc Chappey[15]). De même, l'histoire du livre, de la réception, aurait donné d'utiles informations pour saisir comme le

fait Neil Safier sur l'Amazonie, la construction d'un savoir par la circulation et l'appropriation.[16] Le statut des sources, leur variété discursive ne sont pas vraiment pris en compte. Discours, énoncés, textes sont de même utilisés, sans véritablement étudier leurs différences. Dans quelle mesure font-elles corpus ? Quelles sont les opérations intellectuelles qui les unifient ?

Il faut s'interroger aussi sur la situation de ces philosophèmes dans des discours, des traités, des livres qui ne sont pas "anthropologiques". On peut se demander ainsi dans quelle mesure les Lumières donnent forme à des genres "anthropologiques" sur le modèle des genres épistémiques de Lorraine Daston. En quittant l'inventaire des arguments ou des thèmes, on aurait aimé trouver des réponses à ces questions plus transversales. Peut-on encore faire une telle histoire intellectuelle sans tenir compte des apports de l'histoire des sciences (sur le statut des artefacts, des instruments, des objets intellectuels, sur la "performance", etc.) ou de l'histoire des textes, de la lecture, du livre, de l'érudition pour ne citer que quelques domaines de recherche aujourd'hui bien établis ? Ce point de vue pourra apparaître à l'historien intellectuel extérieur à sa méthode et à son propos, en bref déplacé.[17] Il se veut seulement un plaidoyer pour un dialogue et un rapprochement entre les différentes formes d'historicisation de la question anthropologique au siècle des Lumières.

#### NOTES

[1] Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (Paris : A. Michel, 1995) et *idem., Essais d'anthropologie : espace, langues, histoire* (Paris : Presses universitaires de France, 2005).

[2] Claude Blanckaert, ed., *Naissance de l'ethnologie ? : anthropologie et missions en Amérique, XVIe-XVIIIe siècle* (Paris : Éd. du Cerf, 1985) ; Claude Blanckaert, ed., *Le terrain des sciences humaines : instructions et enquêtes, XVIIIe-XXe siècle* (Paris : l'Harmattan, 1996).

[3] Silvia Sebastiani, *The Scottish Enlightenment : Race, Gender and the Limits of Progress* (New York : Palgrave-Macmillan, 2013).

[4] Alix Cooper, *Inventing the Indigenous: Local Knowledge and Natural History in Early Modern Europe* (Cambridge : Cambridge University Press, 2007).

[5] Isabelle Landry-Deron, *La preuve par la Chine : la "Description" de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735* (Paris : Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2002).

[6] David N. Livingstone and Charles W. J. Withers, eds., *Geography and Enlightenment* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1999) ; Hélène Blais et Isabelle Laboulais, eds., *Géographies plurielles : les sciences géographiques au moment de l'émergence des sciences humaines, 1750-1850* (Paris : l'Harmattan, 2006) ; Jean-Marc Besse, Hélène Blais et Isabelle Surun, eds., *Naissances de la géographie moderne, 1760-1860: lieux, pratiques et formation des savoirs de l'espace* (Lyon : ENS éd., 2010).

[7] Alden T. Vaughan, *Transatlantic Encounters : American Indians in Britain, 1500-1776* (Cambridge : Cambridge University Press, 2006), pp. 107-109.

[8] J.-F. Schaub, *Oronooko. Prince et esclave. Roman colonial de l'incertitude* (Paris : Seuil, 2008), p. 133.

[9] *Ibid.*, p. 140.

[10] Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe : The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* (Stanford, Cal. : Stanford University Press, 1994).

[11] Larry Wolff, *The Idea of Galicia: History and Fantasy in Habsburg Political Culture* (Stanford, Cal. : Stanford University Press, 2010).

[12] Gilles Bertrand, "Entre affichage de la fraternité et vision inégalitaire : peuples frères, sauvages et dégénérés dans les discours des voyageurs et polygraphes français en Istrie et Dalmatie, 1789-1815", *La Révolution française: Dire et faire l'Europe à la fin XVIIIe siècle* 4 (2011). Voir en particulier, A. Fortis, *Voyage en Dalmatie* (Berne : Société typographique de Neuchâtel, 1778).

[13] Sur les Morlacchi, voir Larry Wolff, *Venice and the Slavs: The Discovery of Dalmatia in the Age of Enlightenment* (Stanford, Cal. : Stanford University Press), 2003, pp. 191-192.

[14] James E. McClellan III et François Regourd, *The Colonial Machine : French Science and Overseas Expansion in the Old Regime* (Turnhout : Brepols, 2011).

[15] Jean-Luc Chappey, *La Société des observateurs de l'homme, 1799-1804 : des anthropologues au temps de Bonaparte* (Paris : Société des études robespierristes, 2002).

[16] Neil Safier, *Measuring the New World: Enlightenment Science and South America* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 2008).

[17] Stéphane Van Damme, « Le retour de l'histoire intellectuelle : révolution conservatrice ou programme de relance ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2012, n°59-4bis, pp. 29-46.

Stéphane Van Damme  
Sciences Po (Paris)  
[stephanne.vandamme@science-po.fr](mailto:stephanne.vandamme@science-po.fr)

Copyright © 2014 by the Society for French Historical Studies, all rights reserved. The Society for French Historical Studies permits the electronic distribution of individual reviews for nonprofit educational purposes, provided that full and accurate credit is given to the author, the date of publication, and the location of the review on the H-France website. The Society for French Historical Studies reserves the right to withdraw the license for edistribution/republication of individual reviews at any time and for any specific case. Neither bulk redistribution/ republication in electronic form of more than five percent of the contents of H-France Review nor re-publication of any amount in print form will be permitted without permission. For any other proposed uses, contact the Editor-in-Chief of H-France. The views posted on H-France Review are not necessarily the views of the Society for French Historical Studies.

ISSN 1553-9172