

HISTOIRE TRANSNATIONALE DE L'UTOPIE LITTÉRAIRE ET DE L'UTOPIISME

Coordonnée par
Vita FORTUNATI et Raymond TROUSSON,
avec la collaboration de Paola SPINOZZI



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
2008

www.honorechampion.com

NATURE / CULTURE EN GRANDE-BRETAGNE

Nature et culture sont les deux facettes d'un même binôme intrinsèquement porteur d'une charge utopique. En effet, pour discerner la frontière qui les sépare, l'esprit est contraint de s'aventurer jusqu'aux limites du concevable, jusqu'au seuil ultime au-delà duquel s'ouvre le gouffre béant de la différence radicale et se manifeste l'impuissance des catégories cognitives acquises. Où l'on va jusqu'à perdre le sens du vraisemblable. En témoigne Sir Walter Raleigh qui, explorant en 1595 la zone de l'Orénoque, affirma qu'y habitaient des hommes tenant leur tête sous les épaules.

De plus, au siècle qui pour Franco Venturi se situe entre utopie et réforme¹, le rapport nature-culture donne vie à nombre d'ouvrages utopiques. Et ce, même en Grande-Bretagne, qui voit paraître sur ce thème des récits à grande diffusion couronnés d'un vif succès, balayés par le souffle de la brise utopique. Il suffit de penser à *The Isle of Pines* (1668) de Henry Neville, aux *Gulliver's Travels* (1726) de Jonathan Swift, à *The History of Rasselas, Prince of Abissinia* (1759) de Samuel Johnson ainsi qu'au *Robinson Crusoe* (1719) de Daniel Defoe².

Quelles que soient ses incarnations utopiques, il est en tout cas certain que le binôme nature-culture imprègne la réflexion du XVIII^e siècle et est à la source de bien des débats qui l'animent.

¹ F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970 ; F. Diaz, « Utopia e riforma in Franco Venturi », dans *Il Coraggio della ragione. Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*, éd. L. Guerci et G. Ricuperati, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1998.

² Pour l'insertion de *Robinson* parmi les récits utopiques, voir J. F. Fuentes, sous la rubrique « Utopia », dans *L'Illuminismo. Dizionario storico*, éd. V. Ferrone et D. Roche, Bari, Laterza, 1997. Les utopies *A Voyage to the New Island Fonseca* (1708), *The Island of Content* (1709), *The Voyages, Travels & Wonderful Discoveries of Capt. John Holmesby* (1757), *Various Prospectsof Mankind, Nature and Providence* (1761) de Robert Wallace, *Millennium Hall* (1762) de Sarah Scott sont en quelque sorte liées au thème dont il est ici question.

Peu à peu s'était érodé un modèle unitaire de nature, de matrice fondamentalement théologique, qui avait assigné à chacun de ses composants, incluant les êtres humains, une place précise dans un univers comble et hiérarchisé. Une nature foncièrement immobile, dont la continuité était assurée par la chaîne de l'être qui culminait avec Dieu. L'explosion de ce paradigme, résultat de la comparaison avec les données de l'expérience et de l'observation systématique, donne lieu à une pluralité de modèles empreints d'une forte temporalité, qui envisagent la transformation, par une séquence progressive, de toutes les formes vivantes³. Dès lors, l'idée de nature acquiert sa prééminence et parvient à jouer un rôle crucial dans la pensée du XVIII^e siècle, même si sa signification ne fait pas l'unanimité⁴. De même que le concept de nature subissait une mutation, de même se forgeait le concept anthropologique de culture (ou de civilisation, un terme qui lui est partiellement synonymique⁵), qui venait se superposer à l'autre de multiples manières et avec des nuances infinies.

Niant l'existence de principes et d'idées innées, John Locke avait jeté les fondements d'une idée de l'homme en tant qu'être « culturel », façonnable par l'environnement et l'éducation. Ce qu'il écrit dans le premier livre de son *Essay Concerning Human Understanding*, consacré à la réfutation de l'innéisme, devient alors significatif :

Si vous ou moi étions nés dans la baie de Soldanie, nos pensées et nos idées n'auraient peut-être pas été plus parfaites que les idées et les pensées grossières des Hottentots qui y habitent ; et si Aochanancana, roi de la Virginie, avait été éduqué en Angleterre, peut-être aurait-il été un théologien émérite et un mathématicien aussi grand que quiconque dans ce royaume. Ce qui fait la différence entre ce monarque et un Anglais plus cultivé, c'est que dans l'exercice de ses facultés il s'est limité aux manières, aux coutumes et

³ A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (1936), Cambridge, Harvard UP, 1982, chapitres 6-9.

⁴ J. Ehrard, *L'idée de nature en France, dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Genève - Paris, Slatkine, 1981.

⁵ L. Febvre, « Civilisation : évolution d'un mot et d'un groupe d'idées », dans *Pour une histoire à part entière*, Paris, S.E.V.P. E.N., 1962, p. 481-528 ; H.-J. Lüsebrink, sous la rubrique « Civilisation », dans *L'Illuminismo. Dizionario storico*.

aux idées de son pays, sans que son esprit n'ait jamais été poussé plus loin, ni n'ait été appliqué à d'autres recherches⁶.

Pour Locke il existe donc une « égalité naturelle » entre les êtres humains, tandis que les différences résident toutes dans les mœurs et que l'intelligence se forme en relation à l'environnement. Sur pareille conception du rapport entre nature et culture repose le programme d'émancipation intellectuelle qui sous-tend non seulement la spéculation lockéenne, mais encore toute la pensée du siècle des Lumières. C'est cette forme d'égalité, de nature anti-innéiste, qui ouvre la voie à une idée d'humanité comme produit d'un processus et accumulation de traits culturels⁷ que l'environnement peut façonner à sa guise. L'être humain, créature sociale qui se forge à travers l'expérience et l'histoire, est ainsi présenté comme une créature capable de progrès.

Voilà pourquoi, au XVIII^e siècle, le binôme nature-culture se place au cœur de nombreux débats. Il sous-tend la réflexion éthique et politique, les théories de l'histoire et du progrès, celles du langage et de la connaissance, les doctrines de la société et de l'économie. On y discute des « sauvages », une altérité avec laquelle l'homme européen entre en contact par l'entremise de voyageurs et qui lui est toutefois lointaine ; mais on y réfléchit également sur la femme, une altérité proche et contiguë, dont la présence est continuelle. Les questions fusent : la civilisation est-elle facteur de corruption ou de progrès ? L'état de nature, l'homme « naturel » est-il un « noble sauvage » ou sa vie est-elle brutale et brève ? Ressemble-t-il à Oroonoko, héros noir du récit homonyme (1688) d'Aphra Behn, qui incarne les idéaux esthétiques et moraux de l'Europe (alors que dans cette œuvre, ce sont les blancs qui les trahissent), ou bien a-t-il les traits des Yahoos de Swift ?

Rares sont les auteurs du XVIII^e siècle qui ne défendent pas l'existence d'une nature humaine universelle, uniforme en tous points, même dans la variété des mœurs. Il s'agit là d'une position propre à ce siècle, encore que la teneur de cette universalité soit ensuite soumise à diverses

⁶ J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, chap. III, section 12, dans *The Works of John Locke*, Introduction de J. D. Yolton, London, Routledge – Thoemmes Press, 1997, réimpression anastatique de l'édition de 1794.

⁷ L. Formigari, *La Scimmia e le stelle*, Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 63.

interprétations et colorée des teintes les plus variées⁸. Or, d'aucuns plaident depuis des siècles pour l'universalisme chrétien, selon lequel l'égalité de tous les êtres humains reposerait sur l'Écriture, leur imposant une morale unique. Par exemple Bernard de Mandeville écrit dans la Remarque T de *The Fable of the Bees* (1714-1729) :

[...] si nous consultons l'histoire antique et moderne et que nous regardons les événements survenus dans le monde, nous trouverons qu'à compter de la déchéance d'Adam, la nature humaine a toujours été la même et que sa force et ses faiblesses ont toujours été évidentes en tout point du globe, indépendamment des époques, du climat ou de la religion [...] et comme la nature humaine continue d'être identique à ce qu'elle a été pendant tant de milliers d'années, nous n'avons aucune bonne raison de nous attendre à un changement futur tant que le monde durera⁹.

Le péché originel est le terme *a quo*. Dès alors, la nature humaine restera égale à elle-même. L'immutabilité résiderait, pense-t-on, dans les vices et les vertus, dans les passions et la raison, qui n'ont pas changé « pendant des milliers d'années ». Plus tard, Samuel Johnson, admirateur de Mandeville, s'évertuera à le répéter explicitement dans la préface de la traduction (1735) de le *Voyage historique d'Abissinie*, de Jeronimo Lobo, où il écrira : « Ici, le lecteur découvrira seulement ce que tout explorateur diligent et impartial découvrira, à savoir que la nature humaine est partout un ensemble de vices et de vertus, une lutte entre les passions et la raison »¹⁰ et, dans le roman *Rasselas*, il racontera un voyage en quête de la diversité humaine, au cours duquel chaque étape verra la réaffirmation de l'identité. L'accent est mis sur une identité qui perdure,

⁸ L. G. Crocker, *Nature and Culture. Ethical Thought in the Enlightenment*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1963. Sur certains aspects fondamentaux de l'universalisme, voir l'essai magistral de G. Ricuperati, « Universalismi, appartenenze, identità : un bilancio possibile », dans *Apologia di un mestiere difficile. Problemi, insegnamenti e responsabilità della storia*, Bari, Laterza, 2005.

⁹ B. de Mandeville, *The Fable of the Bees : or, Private Vices, Publick Benefits*, London, J. Roberts, 1714.

¹⁰ La *Relation* est la version française, œuvre de Joachim Le Grand, du *Voyage* de Jerónimo Lobo, et le passage est cité dans l'Introduction de G. Sertoli, à Samuel Johnson, *Rasselas prince d'Abissinia*, éd. G. Sertoli, traduction de G. Miglietta, Venezia, Marsilio, 2005, p. 10. Voir également A. Potkay, *The Passion for Happiness. Samuel Johnson & David Hume*, New York, Cornell UP, 2000, chap. X.

prête à se manifester dès que se lève le voile des mœurs et des conventions, et qui justifie l'immutabilité de la morale.

Pour autant, l'adhésion à l'universalisme chrétien n'étouffe pas chez Mandeville son désir de se livrer à une enquête empirique sur la société et son origine, et de procéder à une observation méticuleuse permettant de distinguer ce qui est naturel de ce qui est acquis, en un mot de « l'artifice ». Les règles sociales, dans la conception de Mandeville, s'élaborent à partir des relations sociales et se modifient dans le temps en fonction des expériences de l'humanité. En effet, l'homme primitif est asocial, alors que son besoin au même titre que sa capacité de s'unir aux autres se manifestent en participant à des formes de vie sociales. Somme toute, l'idée est que la sociabilité s'apprend : dans un processus circulaire où « artifice » et artisan se produisent tour à tour. À ce propos, Mandeville semble moins partager les idées du passé et davantage ouvrir une voie qui conduira, quelques décennies plus tard, à David Hume, Adam Smith et à Adam Ferguson¹¹.

Si l'universalisme chrétien a déjà une longue histoire derrière lui, à l'inverse la nouveauté caractérise l'universalisme laïque qui se fonde sur l'idée d'une nature dictant des lois égales pour tous. Chaque homme est naturellement doté de « sens moral », affirment Lord Shaftesbury dans son *Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1711) et Francis Hutcheson dans sa *Inquiry concerning Moral Good and Evil* (1725) confiants, comme le seront d'ailleurs Hume et Smith, dans la bonté naturelle de l'être humain. Le débat cherchera alors des réponses, entre autres, aux questions suivantes : l'homme est-il un être moral par nature ou la morale émane-t-elle de la société ? Quels « principes » de la nature humaine orientent notre agir ? Lesquels d'entre eux nous permettent de distinguer le bien du mal ?

Un célèbre passage de *An Enquiry Concerning Human Understanding* de David Hume nous livre le message suivant :

¹¹ K. Haakonsen, *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of D. Hume and A. Smith*, Cambridge, Cambridge UP, 1981, p. 4-82 ; T. Magri, Introduction à B. Mandeville, *La Favola delle api ; ovvero, vizi privati, pubblici benefici con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società*, Bari, Laterza, 2002, p. V-XXXVIII. Une synthèse intelligente de la pensée de Mandeville figure dans A. Branchi, *Introduzione a Mandeville*, Bari, Laterza, 2004.

Tout le monde reconnaît qu'il y a beaucoup d'uniformité dans les actions humaines, dans toutes les nations et à toutes les époques, et que la nature humaine reste toujours la même dans ses principes et ses opérations. Les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions ; les mêmes événements suivent les mêmes causes. L'ambition, l'avarice, l'amour de soi, la vanité, l'amitié, la générosité, l'esprit public : ces passions, qui se mêlent à divers degrés et se répandent dans la société, ont été, depuis le commencement du monde, et sont encore la source de toutes les actions et entreprises qu'on a toujours observées parmi les hommes. Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations et le genre de vie des Grecs et des Romains ? Étudiez bien le caractère des Français et des Anglais : vous ne pouvez vous tromper beaucoup si vous transférez aux premiers la plupart des observations que vous avez faites sur les seconds. Les hommes sont si bien les mêmes, à toutes les époques et en tous les lieux, que l'histoire ne nous indique rien de nouveau ni d'étrange sur ce point. Son principal usage est seulement de nous découvrir les principes constants et universels de la nature humaine en montrant les hommes dans toutes les diverses circonstances et situations¹².

Ce sont les « passions » qui se portent garantes de l'identité humaine dans le temps et l'espace – une identité *vérifiable*, qu'on se le dise, grâce à l'histoire et aux voyages – et c'est à elles que Hume confie le rôle fondamental de l'agir. Ces « principes » de la nature humaine se déclinent de manière identique chez tous les êtres humains, comme on peut le remarquer, affirme le philosophe, en consultant simplement l'expérience commune. L'« appétit naturel » entre les sexes est l'un de ces principes et il se pose à l'origine de la société. Néanmoins, Hume n'hésite pas à avancer que celle-ci commence à subir, dès sa naissance, l'emprise des « mœurs » et des « habitudes » (autrement dit la « culture ») qui, travaillant l'esprit, le transforment si bien que « les différentes couches sociales influencent toute sa texture, à l'extérieur comme à l'intérieur ». Cette influence agit en profondeur et crée des différences importantes qui s'affichent toutefois uniformément, car elles sont issues « des principes nécessaires et uniformes de la nature humaine »¹³. Quoi qu'il en soit, puisque dans la pratique l'être humain se trouve dans la société dès ses

¹² D. Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, éd. C. W. Hendel, New York, Bobbs-Merrill, 1955, section VIII, part I. Dans le *Traité de la nature humaine*, voir book II, part III, section I.

¹³ D. Hume, *Treatise*, livre II, part III, section I, p. 145 de l'édition sous la direction de P. S. Árdal, London, Fontana/Collins, 1982.

premiers vagissements, modelé par les mœurs et les conditions de vie, le « présumé *état de nature* » (en italique dans le texte) est au fond, d'après Hume, une « pure fiction philosophique », un concept utile du point de vue opérationnel, mais qui en réalité ne diffère guère de celui de l'âge d'or inventé par les poètes¹⁴.

Tâche difficile que de rester cohérents jusqu'au bout avec cette idée d'uniformité de la nature humaine, lorsque les voyageurs devront se frotter sans cesse aux différences. En dernier ressort, ces différences ne seront pas toutes interprétées comme un trait culturel.

Cette démarche, dans toute sa complexité, anime notamment le débat écossais de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, où se mêlent sous la forme d'une synthèse originale l'analyse philosophique de la nature humaine et les observations empiriques sur les traits physiques et les mœurs des différents peuples de la terre. Ce fut précisément le problème de la différence qui a orienté Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar, Henry Home et d'autres encore vers une idée de progrès, entendu comme une suite d'étapes que l'humanité traverse, et vers la théorie des races et du caractère national¹⁵.

Chacun sait que les philosophes écossais aussi attribuèrent un rôle fondamental à l'œuvre de Montesquieu *De l'Esprit des Lois* (1748), qui leur fournit un modèle interprétatif unitaire des sociétés par l'élaboration de l'idée d'un lien fonctionnel entre différents aspects tels que le climat, la nature du terrain, les mœurs, les lois, les systèmes de gouvernement, la religion. Adam Ferguson, dans son influent *An Essay on the History of Civil Society* (1767), part du concept humain de l'uniformité de la nature humaine pour affirmer le principe de l'universalité du progrès. En posant sur un plan diachronique la classification des peuples par stades d'activités, à commencer par la chasse qui marquerait l'état sauvage, à travers les étapes de l'agriculture et du commerce, il fournit un schéma de progrès selon lequel la société avance dans la direction de la civilisation euro-

¹⁴ D. Hume, *Treatise*, livre III, partie II, section II, p. 223-224.

¹⁵ Voir entre autres, J. Robertson, « The Scottish Enlightenment », *Rivista storica italiana*, 108, 1996, p. 792-829 ; *The Problem of Human Diversity in the European Cultural Experience of the Eighteenth Century*, numéro monographique de la revue *Studi settecenteschi* (21, 2001) ; A. Garrett, « Anthropology : the 'Original' of Human Nature », dans *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge UP, 2003. Voir sur le thème de la différence entre les peuples asiatiques et américains, P. J. Marshall et G. Williams, *The Great Map of Mankind. British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment*, London – Melbourne – Toronto, Dent, 1982.

péenne contemporaine. Ferguson jetait ainsi les fondements pour hisser, sur une soi-disant base historique, la civilisation européenne au-dessus de toutes les autres.

Si pour lui, comme pour la majeure partie des philosophes écossais, ce paradigme historique signifiait que la société tout entière avait, au fil du temps, gagné en raffinement – les passions primitives des sauvages cèdent la place progressivement à la sociabilité et à la sensibilité du XVIII^e siècle –, il en est tout autrement pour Henry Home Lord Kames, qui prône la révision et la transformation de ce principe d'universalité. Dans les *Sketches of the History of Man* (1774), il semble supposer un état de nature, égal pour tous et de courte durée, dans lequel l'homme vivait dans l'innocence¹⁶ et qui, pourtant, va très vite basculer dans l'état sauvage. D'où la naissance d'un progrès de type cyclique et jamais véritablement achevé qui, à son apogée, voyait les sociétés précipiter à nouveau dans la dégénération pour repartir ensuite au commencement d'un nouveau cycle¹⁷. Cependant, Kames pense que les peuples ne parcourent pas tous cette courbe. Les tribus sauvages, écrit-il, ne sont pas toutes en mesure de progresser : par exemple, en Amérique du Nord, elles demeurent encore et depuis longtemps au stade de la chasse et sont donc plus arriérées. Ceci prouverait l'existence d'origines diverses d'un groupe à l'autre, qui ne peuvent pas s'expliquer en termes de culture ou d'éducation. Il s'agirait de races humaines différentes, autrement dit d'une pluralité de natures¹⁸.

¹⁶ H. Home Lord Kames, *Sketches of the History of Man*, 4 vol., Edinburgh, W. Creech – London, W. Strahan and T. Cadell, 1774, vol. I. Par contre, dans les *Essays on Principles of Morality and Natural Religion* (1751) il avait soutenu que les premiers habitants de la terre étaient une race laide et sauvage. Cf. A. E. McGuiness, *Henry Home, Lord Kames*, New York, Twayne Publ., 1970, chapitres 2, 5 et 6 ; R. Walker, « Apes and Races in the Scottish Enlightenment : Monboddo and Kames on the Nature of Man », dans *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment*, sous la direction de P. Jones, Edinburgh, John Donald, 1988, p. 145-168.

¹⁷ Ce n'est pas un hasard si plusieurs paragraphes des *Sketches* comprennent dans leur titre le terme « progrès ». Par exemple : « Progrès de la nourriture et de la population », « Progrès de la propriété », « Progrès du goût et des arts raffinés », « Progrès des manières », etc.

¹⁸ Voir l'excellent essai de S. Sebastiani, « Razza, donne, progresso nell'Illuminismo scozzese », *Passato e Presente : Rivista di Storia Contemporanea*, XVIII (2000), n. 50, p. 45-70. Voir également, de G. Gliozzi, « L'insormontabile natura ; clima, razza, progresso » et « Il meticcio e la storia della specie umana : da Maupertuis a Gobineau », actuellement dans G. Gliozzi, *Differenze e uguaglianza nella cultura europea*, éd. A. Strumia, Introduction de C. A. Viano, Napoli, Vivarium, 1993, respectivement aux pages 307-340 et 341-356.

Le message de Kames ne resta pas lettre morte. Il servit à nourrir l'idée que même les traits de caractère des peuples pouvaient être par nature différents et que, en définitive, les diversités ne s'expliquaient pas toutes en termes de culture. Une déviation du credo universaliste, toujours précaire et sujet à la contradiction¹⁹, mais qui n'en n'est pas moins précieux.

Le débat s'intensifia et vit la participation de William Robertson et Gilbert Stuart, Lord Monboddo, John Hunter, William Smellie, John Gregory, James Dunbar et, plus tard, de Dugald Stewart²⁰. Tous, il convient de le souligner, mêlent de façon originale l'analyse philosophique de la nature humaine et l'analyse empirique des passions avec la connaissance des sociétés, de l'histoire humaine et du monde naturel. De la sorte, ils donnent origine à une conception progressive de l'histoire, d'où se dégage une image de l'Autre avec qui l'individu européen ne cesse de se confronter et par rapport à qui il se définit.

Mais ce n'est pas la seule Altérité avec laquelle le sujet européen entre en relation au XVIII^e siècle et qui l'induit à s'interroger sur le rapport entre nature et culture. Il en est une autre encore, et c'est la femme, à l'égard de laquelle il arrive toutefois que la réflexion perde de sa cohérence et sombre dans le contradictoire. Et quand cette réflexion porte sur les femmes, il n'est pas rare que soit désavoué le caractère universel, tant affiché, de la rationalité, de la nature et de l'histoire humaine.

Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences (1742) de David Hume nous en fournit la preuve éclatante, puisque le philosophe y plaide

¹⁹ Hume non plus n'y avait pas échappé dans son « Essai sur le caractère national », où les différences mises en relief sont essentiellement relatives à la culture. Toutefois, à un certain point Hume y écrit : « Et il y a tout lieu de croire que toutes les nations vivant au-delà des cercles polaires ou entre les tropiques, sont inférieures au reste des espèces et sont incapables des plus hauts exploits de l'esprit humain ». La note 5 parue dans l'édition de 1748 de cet essai est encore plus brutale : « Je suis enclin à croire que les Noirs et en général toutes les autres espèces d'hommes (car il en existe quatre ou cinq types différents) sont naturellement inférieurs aux blancs », dans D. Hume, *The Philosophical Works*, 2 vol., sous la direction de T. H. Green et T. H. Grose, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1964, vol. III, p. 252.

²⁰ S. Sebastiani, « Razza, donne, progresso nell'Illuminismo scozzese » ; M. Banton, *Racial Theories*, Cambridge, Cambridge UP, 1987 ; E. Levi Mortera, « Linguaggio, conoscenza e progresso in Dugald Stewart », dans *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, 2 vol., sous la direction de A. Santucci, Bologna, Il Mulino, 2000, II, p. 491-510.

l'importance des « bonnes manières » et la supériorité, à cet égard, des temps modernes sur les temps anciens. Les bonnes manières, fondamentales pour la communication entre individus et pour l'ensemble de la vie sociale, reposeraient sur la déférence, le respect, le soin dont on fait montre à l'égard de ceux qui se trouvent, momentanément ou à jamais, dans des conditions de grande fragilité. D'après Hume, les bonnes manières font du plus fort un être protecteur à l'égard du plus faible :

La galanterie n'est qu'un exemple de cette même attention généreuse. Comme la nature a donné à l'homme la supériorité sur la femme, en le dotant d'une plus grande force d'âme et de corps, celui-ci a le devoir d'adoucir cette supériorité autant que possible par la générosité de sa conduite et par une déférence et une complaisance étudiées envers toutes les inclinations et les passions de cette dernière. Les nations barbares profitent de cette supériorité et réduisent leurs femmes à l'esclavage le plus abject [...] Mais chez un peuple civil, le sexe masculin révèle sa supériorité de façon un peu plus généreuse bien que moins évidente : par les bonnes manières, par le respect, par l'amabilité et, en un mot, par la galanterie²¹.

Ici, le philosophe tient pour acquis l'infériorité de la femme, qui serait due à l'état de nature. Et ce, même s'il réitère – à la même époque, dans son *Treatise*, et plus tard dans ses *Enquiries* – son credo dans l'égalité de la nature chez tous les êtres humains. Il reconnaît cependant à la femme un rôle dans la famille et dans la société : elle pourra être une compagne fiable et une mère responsable, gardienne des bonnes manières et de la sociabilité. Seuls ces mérites et nul autre justifieraient l'exigence d'une éducation féminine meilleure.

L'idée de Hume selon laquelle le traitement réservé aux femmes est révélateur du niveau de progrès atteint par une société, trouve écho dans les *Sketches* de Kames (dont l'un d'entre eux s'intitule justement « Progress of the Female Sex ») et dans les ouvrages d'autres philosophes écossais²². L'évolution de la condition féminine devrait refléter celle de

²¹ D. Hume, *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*, dans *Essays, Moral, Political, and Literary*, éd. E. F. Miller, Indianapolis, Liberty Classics, 1987.

²² « Progress of the Female Sex » fait partie du premier livre des *Sketches*. Voir également W. Alexander, *The History of Women, from the Earliest Antiquity, to the Present Time ; giving some Account of almost every interesting Particular concerning that Sex, among all Nations, ancient and modern* (1779) ; A. Ferguson, *The History of Civil Society* ; J. Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks* ; W. Robertson, *The History of*

la société entière, mais il n'empêche que la femme reste considérée, de par sa nature, comme inférieure à l'homme. La réflexion du XVIII^e siècle sur l'identité sexuelle contredit le projet universaliste du siècle des lumières. D'ailleurs, la science ne distingue pas parfaitement les rôles sociaux des différences biologiques et les met tous deux au même rang en tant que dépendants de la nature. Ainsi, la subordination féminine trouve-t-elle sa justification²³.

Il faudra attendre la fin du siècle et Mary Wollstonecraft pour lire dans son œuvre *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), que l'infériorité féminine, fait pourtant indéniable, est de nature purement culturelle. L'éducation que les femmes reçoivent paralyse leur intellect et les rend incapables d'universaliser les faits et d'acquérir une méthode de pensée. De la sorte, elles sont prêtes à se soumettre aveuglément à l'autorité masculine. Loin d'être un indicateur de progrès, les honneurs, la galanterie dont les hommes les comblent, sont un facteur de dégradation pour les femmes.

Elle écrit :

[...] l'hommage royal qu'elles [les femmes] reçoivent est si enivrant que, tant que les mœurs des temps ne changeront pas et ne se formeront pas sur des principes plus raisonnables, il sera probablement impossible de les convaincre que ce pouvoir illégitime, qu'elles obtiennent par la dégradation d'elles-mêmes, est précisément une condamnation et que, si elles souhaitent s'assurer la sérénité et la satisfaction des sentiments non sophistiqués, elles devront retourner à la nature et à l'égalité... Sans doute serai-je accusée d'arrogance ; je me dois toutefois de déclarer ce en quoi je crois fermement, à savoir que tous les écrivains qui se sont penchés sur la question de l'éducation et des mœurs féminins, de Rousseau à Gregory, ont aidé les

America, Book VII, vol. III ; A. Smith, *Theory of Moral Sentiments*. Sur ces auteurs, voir S. Sebastiani, « Razza, donne, progresso nell'Illuminismo scozzese ». Sur Hume, lire A. C. Baier, « Hume on Women's Complexion », dans *The 'Science of Man' in the Scottish Enlightenment*. Hume, Reid and their Contemporaries, éd. P. Jones, Edinburgh, Edinburgh UP, 1989, p. 33-53.

²³ P. Fauchéry, *La Destinée féminine dans le roman européen du dix-huitième siècle, 1713-1807 : Essai de gynécomythie romanesque*, Paris, Colin 1972 ; D. Outram, *The Enlightenment*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, chap. VI. Sur le roman anglais au XVIII^e siècle par rapport à la subordination féminine, même en matière d'économie et de législation, voir les explications éclairantes de R. Perry, *Novel Relations. The Transformation of Kinship in English Literature and Culture 1748-1818*, Cambridge, Cambridge UP, 2004.

femmes à se doter d'un caractère bien plus affecté et faible de ce qu'il n'eût été autrement, faisant ainsi d'elles les membres les moins utiles de la société²⁴.

Le retour à la nature, pour Mary Wollstonecraft, est aussi un retour à l'égalité. Les différences d'intellect, de sentiment et de caractère sont le fruit exclusif de l'éducation et des mœurs ; elles sont le produit de la société, un fait assurément et précisément culturel.

Rosamaria LORETELLI

²⁴ M. Wollstonecraft, « Chap. 2. The Prevailing Opinion of a Sexual Character Discussed », dans *A Vindication of the Rights of Woman*, London, J. Johnson, 1792.