



HAL
open science

Sociétés ouvertes, sociétés fermées et antibarbarie. Esquisse d'une anthropologie du doute

Joël Candau

► **To cite this version:**

Joël Candau. Sociétés ouvertes, sociétés fermées et antibarbarie. Esquisse d'une anthropologie du doute. Noésis, 2011. halshs-01723715

HAL Id: halshs-01723715

<https://shs.hal.science/halshs-01723715>

Submitted on 5 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Noesis

18 | 2011

La barbarie

A la recherche d'un concept introuvable

Sociétés ouvertes, sociétés fermées et anti-barbarie. Esquisse d'une anthropologie du doute

JOËL CANDAU

p. 53-67

Texte intégral

- 1 Je ne suis pas philosophe, hélas, mais anthropologue, et à ce titre je suis peu à l'aise quand je me risque à une pensée fortement spéculative, sans pouvoir enraciner ma réflexion dans une enquête de terrain comme on le fait ordinairement dans ma discipline. Si, malgré tout, j'ai accepté la proposition amicale qui m'a été faite de contribuer à ce volume, c'est parce que la question qui fonde le projet anthropologique induit inévitablement l'hypothèse barbare.
- 2 Nous, êtres humains, que partageons-nous vraiment ? Quel que soit le phénomène étudié (croyances religieuses, enjeux mémoriels, techniques du corps, parenté, comportements économiques, pratiques artistiques, etc.), voilà l'interrogation à laquelle l'anthropologie s'efforce de répondre. Il s'agit de savoir ce que nous partageons réellement, soit

à l'échelle de l'espèce tout entière (on se référera alors à des formes naturelles du partage, ou encore à des invariants culturels), soit à l'échelle de groupes particuliers (on parlera alors de formes locales ou régionales du partage, de « cultures » ou de « sociétés », ou encore de diversité culturelle).

3 Or, quand on s'efforce de documenter cette diversité culturelle – je laisse de côté la problématique des universaux qui est un autre aspect de la question – on constate i) que les sociétés ou les cultures considérées peuvent être plus ou moins ouvertes, ii) qu'une des variables qui entre alors en jeu est la tolérance manifestée envers le doute par leurs membres.

4 La thèse que je vais défendre est simple : à travers les choix (politiques, culturels) que nous sommes régulièrement amenés à faire entre des formes sociales fermées souvent fondées sur la croyance en des vérités immuables, et des formes sociales ouvertes qui sont généralement perméables au doute, nous augmentons ou réduisons la probabilité de l'hypothèse barbare. Ces deux critères – le caractère plus ou moins ouvert des groupes et des sociétés ; la question de leur perméabilité au doute – permettent de repérer, au sein d'une configuration sociale, une inclination vers la barbarie ou, au contraire, vers l'anti-barbarie. Il y a bien d'autres critères qu'il faudrait prendre en considération, mais je bornerai le présent texte à la discussion de ces deux points.

5 Dans la première partie, je rappelle en quels termes se pose la problématique sociétés ouvertes *versus* sociétés fermées, essentiellement en prenant appui sur des recherches menées en anthropologie, en psychologie ou en économie expérimentale sur la coopération, l'altruisme et ce qu'on appelle le *racial thinking*. En conclusion de cette première partie, je soutiens que les deux critères que je mets en discussion sont liés. Les choix que nous faisons en direction d'une société ouverte ou d'une société fermée dépendent de notre capacité à affronter le doute. Plus forte est cette capacité, moins sont virulents et contagieux les germes de la barbarie. Dans la seconde partie, j'élargis ma réflexion en considérant la place que nous laissons aujourd'hui au doute dans divers domaines de la vie sociale. Cette esquisse d'une anthropologie du doute a pour seule ambition d'identifier quelques-unes des conditions qui permettent de lever ou, au moins, d'éloigner l'hypothèse barbare.

1. Sociétés ouvertes vs sociétés fermées

6 Je ne vais pas me risquer à une genèse philosophique de la problématique sociétés fermées vs sociétés ouvertes, mes connaissances dans ce domaine se limitant à la lecture des *Deux sources de la morale et de la religion* (1932), à ce que j'ai retenu des thèses développées par Popper dans *La société ouverte et ses ennemis* (1979, 1^{re} éd. 1945) et aussi, dans une certaine mesure, à quelques réminiscences du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans lequel, on s'en souvient, Rousseau écrit ceci (1755 & 1964 : 164) :

Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point épargnés au Genre-humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; Vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la Terre n'est à personne.

7 La dernière phrase n'est-elle pas totalement irréaliste en regard de ce que l'on sait de la nature humaine, souvent présentée comme profondément égoïste ? Le grand problème humain, affirme Auguste Comte dans son *Catéchisme positiviste* (1852 : 82), est de « subordonner l'égoïsme à l'altruisme ». En fait, définir l'homme par sa nature égoïste est bien trop réducteur. En effet, il est extrêmement rare qu'un être humain ne s'intéresse qu'à soi, sans être capable

d'altruisme à un moment ou à un autre de son existence, au moins dans son entourage immédiat. Ce sentiment, toutefois, peut s'exprimer sous deux formes opposées : un altruisme « de clocher » (*parochial altruism*), borné au groupe d'appartenance (famille, « communauté », « ethnie », nation, etc.) et un altruisme qui déborde les limites de ce groupe. J'appelle la première forme « altruisme fermé » et la seconde « altruisme ouvert », en référence à la distinction bergsonienne puis poppérienne entre sociétés fermées et sociétés ouvertes. Selon Bergson, la société qu'il appelle « close » a « pour essence de comprendre à chaque moment un certain nombre d'individus, d'exclure les autres ». Elle est celle, précise-t-il, « dont les membres se tiennent entre eux, indifférents au reste des hommes, toujours prêts à attaquer ou à se défendre, astreints enfin à une attitude de combat ». À l'opposé, « la société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière » (Bergson 1932 : respectivement p. 25, 283 et 284). Pour donner des exemples concrets et extrêmes de ces deux facettes des sociétés et de l'altruisme humains, considérons d'une part le cas d'un individu qui décide de projeter un avion sur un gratte-ciel (les attentats du 11 septembre sont un exemple extraordinaire non seulement de coopération réussie mais aussi de coopération fermée *et* altruiste, si on accepte de définir l'altruisme comme un acte coûteux – en l'occurrence, le suicide des terroristes – qui confère un bénéfice à d'autres individus que soi-même) et, d'autre part, le cas d'un individu qui fait le choix de donner son sang (une coopération altruiste et ouverte qui ne se soucie pas de s'appliquer uniquement à l'intérieur du groupe d'appartenance, mais qui est capable de s'en décentrer).

8 On peut donc distinguer d'une part l'altruisme fermé, qui s'applique exclusivement à l'intérieur de la parenté ou du groupe d'appartenance et qui est commun à l'homme et à d'autres espèces animales (Lakshminarayanan & Laurie 2008), et d'autre part l'altruisme ouvert, au bénéfice d'individus non apparentés (au sens très large), comportement qui est spécifique à *Homo sapiens*. Sans être nécessairement barbare, la première forme d'altruisme accroît la probabilité de la barbarie parce qu'elle trahit un déni de l'unité de l'homme (Leach 1980) ou de l'unité du genre humain. En revanche, la seconde forme d'altruisme s'interdit toute discrimination entre les êtres humains parce qu'elle est fondée sur la reconnaissance d'une seule nature que tous partagent. Qu'est-ce qui l'emporte, chez l'homme, entre ces deux comportements ?

9 Des travaux récents sur l'altruisme fermé laissent supposer que la générosité et la solidarité envers les membres du groupe d'appartenance pourraient avoir émergé en même temps que l'hostilité envers d'autres groupes (Bowles 2008). Indubitablement, ces rigidités sociosymboliques (Alber 1997 : 220) dans l'appréhension des formes du partage sont très anciennes. On cite toujours à ce propos l'opposition bien connue entre la grécité et la barbarie, mais l'ensemble de l'histoire humaine est prodigue en exemples de représentations du partage qui, au sein du groupe d'appartenance, sont exclusives de tout ce qui est désigné comme relevant de l'altérité. L'ethnologie, notamment l'ethnologie du lointain, a amplement décrit des sociétés dites traditionnelles qui s'identifient selon les critères Eux/Nous, chacun des termes étant pensé comme une totalité relativement homogène, essentialisée et irréductible à l'autre. Cela, toutefois, n'est pas propre aux sociétés traditionnelles : dans toute société humaine, les barbares sont toujours les autres.

10 On observe une orientation cognitive similaire – cette identification sur le mode Eux/Nous – dans le cas de la catégorisation raciale, comme l'ont montré les travaux de Lawrence Hirschfeld (1996) ou de Leda Cosmides, John Tooby et Robert Kurzban (2003). Ces chercheurs se sont demandés pourquoi les individus recourent facilement à des explications raciales des comportements humains et pourquoi le *racial thinking* (qui n'est pas nécessairement le racisme) peut se stabiliser aussi rapidement et sans effort dans l'esprit des enfants, puis dans celui des adultes. Il apparaît que, selon des processus cognitifs non conscients, nous avons tendance à encoder la « race » des personnes que nous rencontrons, un peu comme nous le faisons pour l'âge et le sexe. On sait, par ailleurs, que malgré des progrès politiques et sociaux récents – le dernier en date étant l'élection de Barack Obama à la présidence des États-Unis –, les

contacts entre groupes représentés comme racialement différents restent encore superficiels. Il faut préciser, cependant, que l'encodage racial peut se faire à partir de qualités perçues mais aussi sur la base de caractères inférés de divers comportements (culturels, religieux). Par conséquent, de manière bien plus prononcée que pour le sexe et l'âge, on ne peut pas réduire l'encodage racial à l'encodage phénotypique même si celui-ci, notamment par le biais de ce qu'on appelle l'identité chromatique, joue un rôle important. Aux États-Unis, par exemple, des populations blanches ont été l'objet de processus de racialisation au début du *xxe* siècle : les Italiens furent considérés comme pas vraiment blancs, phénomène qui a touché même les catholiques Irlandais et, plus généralement, les populations du sud de l'Europe *versus* les populations nord-européennes (Hirschfeld 1996 : 44). Il y a donc, pour une large part, une construction sociale de la race qui peut se donner des objets différents et qui peut même être dépassée, comme le montrent les données empiriques et expérimentales (Kurzman, Tooby & Cosmides 2001) qui révèlent que des pratiques de coalition ou de coopération « interraciales » peuvent atténuer ou même faire disparaître la tendance au *racial thinking*.

11 Nous pouvons maintenant élargir la réflexion et nous demander si la tendance naturelle à l'altruisme fermé, bien réelle comme on vient de le voir, peut néanmoins être subordonnée – pour reprendre l'expression de Comte – à l'autre tendance tout aussi réelle à l'altruisme ouvert, ce qui revient à poser la question de l'inévitabilité de l'altruisme fermé ou altruisme de clocher.

12 Rappelons d'abord que, chez l'homme, contrairement aux autres animaux, les émotions ne sont pas toujours *self-centered*. Chacun de nous peut ressentir des émotions pour des événements dans lesquels il n'est pas lui-même impliqué et manifester de l'empathie et de la générosité pour des individus en situation de détresse, y compris au bénéfice d'êtres humains qui resteront à jamais des inconnus, comme on le constate, par exemple, lors des grandes catastrophes naturelles suivies d'élan de solidarité et de générosité à l'échelle planétaire. Ces dispositions à l'altruisme ouvert sont corroborées par de multiples comportements – les phénomènes d'intersubjectivité affective (ou accordage affectif), la synchronisation de la rythmique gestuelle et corporelle entre deux individus interagissant (même s'ils se rencontrent pour la première fois), les neurones miroir (Rizzolatti & Sinigaglia 2007 ; Iacoboni 2008), etc. – mais c'est sans doute dans notre tropisme coopératif que ces dispositions sont les plus évidentes. Attesté chez certains animaux (Brosnan & de Waal 2003 ; Boyd & Silk 2004 : 161), sans doute très ancien chez les hominiens (Lordkipanidze *et al.* 2005), ce fait social revêt une forme spécifique chez *Homo sapiens*. Les hommes sont l'unique espèce où l'on peut observer des coopérations fortes, régulières, diverses, risquées (Kappeler & van Schaik 2006), étendues et parfois coûteuses (le coût de la sanction des non-coopérateurs peut excéder le gain immédiat que représente la coopération) entre individus *sans relations de parenté*, y compris pour des coopérations marquées par un fort altruisme (Hrdy 2009).

13 Bref, nous sommes une espèce davantage tournée vers la coopération que n'importe quelle autre espèce. Ce qui caractérise l'être humain, soutient Alfred Russel Wallace (1864 : clxii), co-découvreur de la théorie sélective, c'est qu'il est « *social* » et « *sympathetic* », c'est-à-dire enclin à coopérer et à partager. On retrouve cette idée chez Darwin lorsque, dans *La filiation de l'homme*, il souligne les qualités sociales d'*Homo sapiens*, « qui l'ont conduit à apporter de l'aide à ses semblables et à en recevoir en retour ». Il existe incontestablement chez l'homme une sorte de « sympathie instinctive » – selon les termes mêmes de Darwin (2000 : 148, 200) – envers ses congénères et même, souvent, pour des individus appartenant à d'autres espèces animales.

14 Comment cette « sympathie instinctive » peut-elle être ensuite culturellement orientée – progressivement dilatée dirait Bergson – dans le sens d'un altruisme ouvert plutôt que vers un altruisme fermé ? Peut-être « suffit »-il que celui-ci soit moins sollicité, ou même ne le soit pas du tout ? Après tout, nous savons que nos attitudes vis-à-vis d'autrui peuvent être aisément manipulées (Rydell *et al.* 2006) et que nos prédispositions cognitives sont d'une grande plasticité

(Candau 2009). Ne peut-on imaginer que des choix politiques ou culturels résolus, contraignant fortement nos inclinations à l'altruisme fermé, puissent favoriser nos penchants à l'altruisme ouvert, sans pour autant faire disparaître définitivement la tension entre les deux formes d'altruisme, celle-ci semblant enracinée solidement dans notre identité d'espèce ?

- 15 Les cas de fraternisation entre belligérants lors de la première guerre mondiale sont une excellente illustration de notre capacité à coopérer au-delà de notre groupe d'appartenance ou d'un camp clairement identifié. Le système « vivre et laisser vivre » (Ashworth 1980), qui prospéra dans les tranchées du front occidental en dépit des efforts déployés par les officiers supérieurs pour le supprimer, consistait pour les soldats des deux camps à imposer une trêve dans les combats, soit en s'abstenant de tirer sur les lignes opposées, soit, s'ils étaient obligés de le faire, en évitant délibérément de tuer l'adversaire. Pratiqués par des bataillons entiers pendant des périodes plus ou moins longues, ce procédé de retenue mutuelle, voire de non-agression et même de fraternisation (par exemple à Noël) est un merveilleux exemple d'intelligence sociale, qui est elle-même l'expression de notre aptitude à dépasser l'altruisme de clocher.
- 16 Cette coopération *a priori* inattendue remet en cause l'idée que les stratégies d'identification au groupe d'appartenance seraient une sorte de donnée primordiale du lien social dont nous ne pourrions pas nous affranchir, sauf à supposer que nous soyons un jour capables de rompre avec tout déterminisme de la nature. À l'encontre de cette idée¹, de nombreuses observations empiriques – par exemple dans les relations commerciales, culturelles, scientifiques – suggèrent que peut prévaloir spontanément la recherche d'une coopération avec les individus que nous sommes amenés à côtoyer, même s'ils appartiennent à des milieux culturels hétérogènes ou représentés comme tels. Au « qui se ressemble s'assemble » se substitue alors un « qui s'assemble se ressemble » : on peut songer ici à la construction de l'unité européenne qui contribue de nos jours à l'émergence d'une identité partagée entre pays qui se sont combattus pendant des siècles.
- 17 Bref, au final l'histoire et de nombreuses observations ethnographiques nous apprennent que les individus et les sociétés humaines ont toujours été capables de mettre en œuvre les deux comportements, privilégiant, selon les circonstances, l'un ou l'autre de ces choix : altruisme fermé (je ne coopère qu'avec ceux – ou je n'aide que ceux – auxquels je peux m'identifier) *versus* altruisme ouvert (j'identifie comme mes semblables ceux avec qui je coopère ou ceux à qui je viens en aide).
- 18 Cela dit, on peut quand même se demander pourquoi les formes d'altruisme fermé sont si largement répandues et semblent correspondre à une pente naturelle de notre esprit. L'« instinct social », écrit Bergson, « vise toujours – l'instinct étant relativement immuable – une société close, si vaste soit-elle » (1932 : 27)². Une explication plausible est proposée par le biologiste Mark Pagel et l'anthropologue Ruth Mace (2004). Si nous maintenons des barrières entre les groupes, disent-ils, c'est parce que coopérer est toujours une entreprise risquée : il y a de bons coopérateurs, réputés loyaux et efficaces, mais il y en a aussi des mauvais, les *free riders*, qui usent d'un bien commun sans verser leur quote-part. Une fois qu'à l'intérieur de notre groupe – celui où nous sommes nés, où nous avons été socialisés ou intégrés – nous avons identifié les bons et les mauvais coopérateurs, nous devenons méfiants à l'égard de nouveaux entrants car nous ignorons dans laquelle de ces deux catégories les ranger. Un doute naît, souvent manifesté à leur rencontre : vont-ils être de bons ou de mauvais coopérateurs ? En fonction de notre tolérance plus ou moins grande à ce doute, nos sociétés seront plus ou moins ouvertes et, du même coup, l'hypothèse barbare sera plus ou moins contenue.

2. La tolérance au doute

19 Le choix d'une société plus ou moins ouverte est donc dépendant de notre tolérance au doute inhérent à l'entrée de nouveaux membres dans le groupe d'appartenance. Les sociétés ouvertes assument ce doute, considéré comme le prix à payer pour pouvoir élargir continûment le cercle de leurs relations. Les sociétés fermées répugnent à le faire. Dans cette seconde partie, je vais esquisser une anthropologie du doute, en suivant toujours le même argument : on peut évaluer la résistance d'une société à l'hypothèse barbare en fonction de son degré de tolérance au doute. Plus grande est cette tolérance, plus grandes sont les chances de lever cette hypothèse.

20 Nous n'aimons pas le doute, notamment quand il nous met en porte-à-faux avec notre groupe d'appartenance. Les résultats d'une expérience récente sur le conformisme social utilisant les techniques d'imagerie cérébrale montrent que les régions du cerveau associées à la récompense (partie rostrale de la zone cingulaire et striatum ventral) sont moins actives quand les opinions des sujets diffèrent de celles de la majorité du groupe (Klucharev *et al.* 2009). Voilà pourquoi nous sommes fortement enclins au conformisme (Asch 1958), que l'on peut définir comme une mise en suspens du doute qui, soit dit en passant, caractérise également les routines cognitives, les pratiques ritualisées et, dans un certain contexte, notre attitude vis-à-vis d'une autorité légitime et respectée (Milgram 1994).

21 Pourtant, nous avons de bonnes raisons de penser que notre aptitude à douter (de nous-mêmes, des normes, des conventions, du pouvoir, des croyances, de ce que pense la majorité, etc.) est un des traits qui signe l'identité de notre espèce. Georg Simmel saluait dans la femme cette « intériorité inquiète d'elle-même » dont il fait le symbole de l'âme moderne (1923 : 69-112), mais je ne vois aucune raison de limiter cette forme d'intériorité au sexe féminin. Si l'on admet, avec Hanna Arendt, que penser c'est être capable de dialoguer avec soi-même (ce dont, faut-il le rappeler, n'était pas capable Eichmann, incapacité qui caractérise la banalité du mal), *i. e.* de remettre en question ses propres pensées, les êtres humains ont régulièrement fait preuve de cette aptitude tout au long de leur histoire, comme l'attestent les innovations techniques, la création artistique ou les actes de résistance à la tyrannie. Pas toujours, bien sûr – Hanna Arendt, encore, dans *La nature du totalitarisme*, a justement dénoncé le « paradis des imbéciles où tout est connu *a priori* » (Arendt 1990 : 121) –, mais cette capacité ne peut être déniée aux représentants de notre espèce.

22 En résumé, de même qu'un individu pleinement capable de penser est un individu qui sait s'inquiéter de sa propre pensée et qui cultive cette capacité, une société ouverte est une société qui non seulement tolère le doute d'elle-même mais est aussi capable de le cultiver, comme doit normalement le faire tout régime démocratique. Cela admis, est-ce que les sociétés modernes, en ce *xxi*^e siècle, encouragent ou pas cette culture du doute ? Elles me paraissent plutôt réticentes à le faire. À maints égards, il me semble que nous vivons aujourd'hui une certaine attrition de notre tolérance au doute. Nous le redoutons davantage, si je puis dire, pour plusieurs raisons.

23 En premier lieu, nos sociétés complexes sont des sociétés hiérarchisées qui se sont dotées d'organes de pouvoir centralisés et coercitifs tolérant mal le doute. Même si elle fut très controversée (Lapierre 1977), je prends appui ici sur l'anthropologie politique de Pierre Clastres (1972 & 1974), chercheur qui a eu pour principale ambition de distinguer les sociétés à état avec pouvoir coercitif et les sociétés sans état avec pouvoir non coercitif. Selon lui, on peut observer ce dernier type de pouvoir politique dans certaines sociétés amérindiennes (chez les Yanomami, les Nambikwara, les Guayaki, les Chulupi-Ashluslay). Dans ces sociétés, soutient Clastres, les chefs amérindiens ne commandent pas et n'imposent rien. Ils sont seulement capables de persuader par la parole. Or, un tel pouvoir sans état ou plutôt, selon Clastres, un tel pouvoir *contre* l'état et sans pouvoir coercitif laisse le champ libre au doute. En effet, la coercition a pour finalité ultime de clore le débat en imposant un principe de certitude : les choses sont ce que le pouvoir dit qu'elles sont et ne peuvent pas être autrement. Ce principe, par ailleurs, se nourrit de ce qui est un des fondements de l'état, la statistique, que l'on peut considérer comme une tentative – illusoire, certes – d'épuisement du doute, en ce sens qu'il s'agit non seulement de mesurer toutes les données relatives à une catégorie de faits mais aussi d'identifier ce qu'il y a de

réglé dans le hasard. Par conséquent, tout pouvoir coercitif porte en lui le risque de la barbarie, – bien qu'un pouvoir coercitif avec état ne soit pas nécessairement barbare –, car exercer le pouvoir c'est inévitablement, à un moment ou à un autre, mettre le doute en suspens, ou du moins à l'arrière-plan : sans cesse, il faut juger, trancher, décider. Quand, en outre, nous jouissons du pouvoir, tout en affirmant évidemment nous sacrifier pour le bien commun, nous sommes des barbares en puissance pas seulement pour la raison fort triviale et bien connue qui est que nous sommes toujours tentés d'abuser de ce pouvoir pour le conserver, mais aussi parce que nous sommes alors moins enclins à douter, du fait de cette jouissance. L'antibarbarie, je crois, c'est redouter le pouvoir, en douter, ne pas l'aimer et même le détester, y compris celui que l'on peut être amené à exercer.

24 Il n'est pas étonnant, dans cette perspective, que des pouvoirs politiques coercitifs craignant le doute promeuvent une société de la surveillance généralisée (Bennett 2008) – vidéosurveillance, fichier *Edvige*, traçabilité numérique des individus : cartes de crédit, mobiles, billets électroniques, Internet, etc. –, qui est en même temps une société hantée par le principe de précaution. Surveiller, punir et prévenir, c'est vouloir ne rien laisser dans le doute, c'est avoir l'ambition de tout contrôler. Ce tout peut devenir totalitaire quand, par exemple, avec le développement de la biométrie, on passe d'une identification des individus qui était purement descriptive à une identification qui se veut définitoire, *i. e.* qui prétend déterminer la *totalité* des caractères entrant dans la compréhension d'un individu. Là encore, l'objectif est de ne laisser aucune place au doute. Ce n'est pas une vue de l'esprit : en Grande-Bretagne, les bases de données d'ADN des individus, en progression constante, concernaient fin septembre 2008 plus de 7 % de la population, soit 4,7 millions de personnes dont des dizaines de milliers d'enfants, faisant de ce pays le premier au monde pour le fichage génétique de sa population³.

25 Je prends le risque de m'abandonner un peu plus à la spéculation, mais ne peut-on également repérer une crainte du doute dans la disparition de la frontière entre la vie publique et la vie privée (la télé réalité, par exemple, prétend tout donner à voir et à savoir, *i. e.* ne rien laisser dans le doute), dans l'étalage et la publicisation du moi, *e. g.* dans les blogs (Salmon 2007 & 2008 : 225), dans *l'information overload*, dans l'obsession du temps réel (Candau 1998) et aussi dans le règne sans partage de la mise en fiction du réel, sous la forme de ce qu'on appelle aujourd'hui le *storytelling* ? Cette dernière forme de mise en récit est une manière de contourner le doute en le rendant absolu, sans limites, sa dilution le réduisant à néant. Avec le *storytelling*, non seulement on ne sait plus ce qui est vrai et ce qui est faux mais on affirme qu'il est impossible de le savoir, sous prétexte qu'il n'y aurait pas une réalité mais des réalités, construites en permanence. Paradoxalement, ce relativisme radical n'est pas l'assomption du doute mais sa négation. Si tout est relatif, si rien n'est jamais ni vrai ni faux, le fait même de la mise en doute est invalidé car douter c'est accepter la question suivante : est-ce que ce que je crois est vrai (ou faux) ? C'est dire que l'éloge du doute n'a rien à voir avec une plaidoirie en faveur du relativisme. Une pensée inquiète d'elle-même est une pensée qui s'inquiète de ce qui est vrai et de ce qui est faux, de ce qui est bien et de ce qui est mal, de ce qui est beau et de ce qui est laid. Elle s'inquiète de la vérité. Elle s'inquiète de ce qui est juste. Elle dit : « je ne sais pas » mais refuse de dire : « on ne peut jamais savoir ». En ce sens, une pensée inquiète d'elle-même est « *reality-based* » (Salmon 2007 & 2008 : 171)⁴, ce qui revient à dire qu'elle ne cherche jamais « à s'émanciper de l'expérience réelle et à éviter le choc de la confrontation avec la réalité » (Arendt 1990 : 121). À ce titre, elle ne me semble pas correspondre à l'air du temps.

26 Il faudrait procéder à l'inventaire de tout ce qui, dans nos sociétés, révèle une crainte voire un rejet du doute. Ce travail dépasse le cadre de cet article. Je me suis borné ici à donner quelques exemples qui sont, à mes yeux, significatifs d'une régression de notre tolérance au doute. Cette régression est-elle irréversible ? Probablement pas. Un sursaut est toujours possible, comme le suggère le beau film allemand *La vie des autres* (2007), (*Das Leben der Anderen*, 2006), de Florian Henckel von Donnersmarck. L'histoire se passe à Berlin-Est au début des années 1980. On y voit un capitaine de

la Stasi, Gerd Wiesler, assurer une mission de surveillance du dramaturge Georg Dreyman. Dans un premier temps, Wiesler ignore que cette mission est le fruit d'une intrigue orchestrée par le ministre est-allemand de la culture qui, amoureux de la compagne du dramaturge, souhaite écarter (éliminer ?) ce dernier. Progressivement, Wiesler se dérobe à son devoir et n'intervient pas lorsque Dreyman, suite au suicide d'un ami, écrit un article pour le magazine *Der Spiegel* sur le taux de suicide anormalement élevé en RDA. À partir de cette première défection, il protège de plus en plus ouvertement Dreyman en rédigeant des rapports incomplets ou falsifiés. S'il fait cela, à l'encontre de son idéologie, de ses intérêts et, probablement, de son habitus profond, c'est parce qu'il commence à douter.

27 *En doutant* de ce qu'il fait, ce capitaine de la Stasi renoue avec son humanité. Il était une machine⁵ de l'appareil totalitaire, parmi toutes les autres machines vouées à enregistrer tous les instants de la vie des autres, y compris les plus intimes : aucun ne devait rester dans l'ombre ou douteux. Il cesse de l'être en retrouvant une qualité indissociable de la pleine humanité : l'aptitude au doute.

Conclusion

28 Au terme de cet article, je ne peux me risquer à une définition de la barbarie ou de l'anti-barbarie, tant il paraît aventureux d'essentialiser ces notions. Il est moins hasardeux d'essayer d'identifier *le risque* de la barbarie. Il est en germe quand une pensée n'est jamais inquiète d'elle-même. Il survient quand un individu – terroriste, membre d'une secte ou d'une chapelle, ou encore supporter fanatique – ne dit plus jamais : « je ne sais pas ». Il se généralise quand un régime politique ne se met jamais en doute, notamment quand il use de la coercition. Il est inhérent à l'enfermement d'un groupe d'individus dans une identité collective, parfois réelle mais le plus souvent imaginaire ou fantasmatique. Il menace chaque fois que l'on se réjouit d'une désignation des barbares, désignation qui est pourtant indispensable à l'anti-barbarie. S'il y a des barbares qu'il faut désigner et combattre, il faut le faire sans jamais chasser le doute sur le bien-fondé de cette désignation et de ce combat.

29 Nous devons décider, dit Hannah Arendt dans *La crise de la culture* (1972 : 251), « si nous aimons assez le monde pour en assumer la responsabilité ». On me permettra de conclure en détournant son propos. Pour lever l'hypothèse barbare, peut-être devons-nous décider si nous aimons assez le monde pour en assumer le doute, notamment en commençant par mettre en doute non seulement l'idée selon laquelle ceux que nous nommons des barbares le sont réellement, mais aussi en abandonnant l'idée si flatteuse et si narcissique selon laquelle il ne peut rien y avoir de barbare en nous. En chacun de nous.

Bibliographie

ALBER Jean-Luc, 1997, « La réverbération du Blanc : stigmatisation et ethnicité à Maurice », dans Hainard & Kaehr (éd.), *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques*, Lausanne, Payot.

ARENDT Hannah, 1972, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard.

ARENDT Hannah, 1990, *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot.

ASCH Solomon, 1958, « Effects of group pressure on the modification and distortion », dans Maccoby E. E., Newcomb T. M. et Hartley E. L. (éd.), *Readings in Social Psychology*, New York, Holt, Rinehart & Winston.

- ASHWORTH Tony, 1980, *Trench Warfare, 1914-1918 : The Live and Let Live System*, New York, Holmes & Meier.
- BENNETT Colin J., 2008, *The Privacy Advocates : Resisting the Spread of Surveillance*, Cambridge MA, MIT Press.
- BERGSON Henri, 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF.
DOI : 10.14375/NP.9782369434184
- BOWLES Samuel, 2008, « Being human : Conflict : Altruism's midwife », *Nature*, 456, p. 326-327.
DOI : 10.1038/456326a
- BOYD Robert, SILK Joan, 2004, *L'aventure humaine. Des molécules à la culture*, Bruxelles, Éd. De Boeck Université.
- BROSNAN S., DE WAAL FRANZ, 2003, « Monkeys Reject Unequal Pay », *Nature*, 425, p. 297-299.
- CANDAU Joël, 1998, « Du mythe de Theuth à l'iconorrhée contemporaine : la Mémoire, la Trace et la Perte », *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXXVI, n° 111, p. 47-60.
- CANDAU Joël, 2009, « H2s = N2 », dans Sébastien Baud et Nancy Midol (éd.), *La conscience dans tous ses états*, Paris, Elsevier Masson, p. 15-31.
- CLASTRES Pierre, 1972, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon.
- CLASTRES Pierre, 1974, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit.
- COMTE Auguste, 1852, *Catéchisme positiviste*, Paris, chez l'auteur.
- COSMIDES Leda, TOOBY John, KURZBAN Robert, 2003, « Perceptions of race », *Trends in Cognitive Sciences*, 7 (4), p. 173-179.
DOI : 10.1016/S1364-6613(03)00057-3
- DARWIN Charles, 2000, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Paris, Éditions Syllepse.
- HIRSCHFELD Lawrence, 1996, *Race in the Making : Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*, Cambridge, MIT Press.
- HRDY Sarah, 2009, *Mothers and Others. The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- IACOBONI Marco, 2008, *Mirroring People. The New Science of How We Connect With Others*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- HOBBSAWM Eric, 2004, « Manifeste pour l'histoire », *Le Monde diplomatique*.
- KAPPELER Peter M., VAN SCHAIK Carel P. (éd.), 2006, *Cooperation in Primates and Humans. Mechanisms and Evolution*, Berlin, Springer.
- KLUCHAREV Vasily, HYTÖNEN Kaisa, RIJPKEMA Mark, SMIDTS Ale, FERNÁNDEZ Guillén, 2009, « Reinforcement Learning Signal Predicts Social Conformity », *Neuron* 61, p. 140-151.
- KURZBAN Robert, TOOBY John, COSMIDES Leda, 2001, « Can race be erased? Coalitional computation and social categorization », *PNAS*, 98 (26), p. 15387-15392.
DOI : 10.1073/pnas.251541498
- LAKSHMINARAYANAN Venkat R., SANTOS Laurie R., 2008, « Capuchin monkeys are sensitive to others' welfare », *Current Biology*, vol. 18, n° 21, p. R999-R1000.
DOI : 10.1016/j.cub.2008.08.057
- LAPIERRE Jean-William, 1977, *Vivre sans État ? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris, Seuil.
- LEACH Edmund R., 1980, *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard.
DOI : 10.2307/3032587
- LORDKIPANIDZE David *et al.*, 2005, « The earliest toothless hominid skull », *Nature*, 434, p. 717-718.
- MILGRAM Stanley, 1994, *La Soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy.
- PAGEL Mark, MACE Ruth, 2004, « The cultural wealth of nations », *Nature*, vol. 428, p. 275-278.
DOI : 10.1038/428275a

POPPER Karl, 1979, *La Société ouverte et ses ennemis. Tome 1 : L'Ascendant de Platon. Tome 2 : Hegel et Marx*, Paris, Seuil.

RIZZOLATTI Giacomo, SINIGAGLIA Corrado, 2007, *Mirrors in the Brain*, Oxford, Oxford University Press.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1755, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éd.), 1964, *Œuvres complètes. III. Du contrat social. Écrits politiques*, Paris, Gallimard.

RYDELL Robert J. et al., 2006, « Of Two Minds : Forming and Changing Valence-Inconsistent Implicit and Explicit Attitudes », *Psychological Science*, 17(11), p. 954-958.

SALMON Christian, 2007 & 2008, *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, La Découverte.

SIMMEL Georg, 1989 (1923), *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot.

WALLACE A.R., 1864, « The origin of human races and the antiquity of man deduced from the theory of "natural selection" », *Journal of the Anthropological Society*, 2, p. clviii-cixx.

DOI : 10.2307/3025211

Notes

1 Ici encore, comment ne pas citer Bergson : « En allant de la solidarité sociale à la fraternité humaine, nous rompons donc avec une certaine nature, mais non pas avec toute nature » (1932 : 56).

2 « Qui ne voit, ajoute Bergson, que la cohésion sociale est due, en grande partie, à la nécessité pour une société de se défendre contre d'autres, et que c'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit ? » (1932 : 28).

3 Source : www.genewatch.org/sub-539481.

4 La société orwellienne de 1984, bien évidemment, n'est pas « *reality-based* », contrairement à la démarche de l'historien (Hobsbawm 2004). Pour ceux qui nient la réalité historique de la barbarie (par exemple, les négationnistes de la Shoah), l'Histoire est une ennemie et les « histoires » des alliées.

5 Il semble d'ailleurs qu'une autre caractéristique de la barbarie est d'être un univers où règnent les machines, elles qui, évidemment, ne doutent jamais. C'est une des raisons qui font que les guerres modernes les plus meurtrières sont aussi un cauchemar technologique.

Pour citer cet article

Référence papier

Joël Candau, « Sociétés ouvertes, sociétés fermées et anti-barbarie. Esquisse d'une anthropologie du doute », *Noesis*, 18 | 2011, 53-67.

Référence électronique

Joël Candau, « Sociétés ouvertes, sociétés fermées et anti-barbarie. Esquisse d'une anthropologie du doute », *Noesis* [En ligne], 18 | 2011, mis en ligne le 01 décembre 2013, consulté le 05 mars 2018.
URL : <http://journals.openedition.org/noesis/1744>

Auteur

Joël Candau

Joël CANDAU, Professeur d'anthropologie à l'université de Nice Sophia Antipolis, directeur du Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie « Mémoire, Identité et Cognition sociale » (LASMIC, EA 3179). Il est l'auteur de : *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, 2005, VI + 198 p. ; avec Philippe Hameau (éd.), « *Cicatrices murales. Les graffiti de prison* », *Le monde alpin et rhodanien*, 2004, 150 p. ; *La memoria e l'identità*, Napoli, Ipemedium libri, 2002, 262 p. ; *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002 & 2006, 127 p. ; avec Marie-Christine Grasse et André Holley (éd.), *Fragrances : du désir au plaisir olfactif*, Marseille, Éditions Jeanne Laffitte, 2002, 191 p. ; *Антропология на паметта*, Éd. Odri, 2001, 128 p. ; *Memoria e identidad*, Buenos Aires, Ediciones Del Sol, 2001, 203 p. ; *Mémoire et expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*, Paris, PUF, 2000, VI + 162 p. ; *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998, 226 p. ; (éd.), « *Façades peintes dans les Alpes-Maritimes* », *Le monde alpin et rhodanien*, 1998, 87 p. + XVI ; *Anthropologie de la mémoire*, Paris, PUF, 1996, 128 p. (coll. « Que sais-je ? »).

Articles du même auteur

Les formes partagées des affects olfactifs : des proto-affects aux affects représentationnels [Texte intégral]

Paru dans *Noesis*, 16 | 2010

Pourquoi ne pouvons-nous pas nous passer des rhétoriques holistes ? Une perspective naturaliste [Texte intégral]

Article 7

Paru dans *Noesis*, 15 | 2010

Droits d'auteur

© Tous droits réservés