

RELATIVISME CULTUREL ET JUGEMENTS DE VALEUR*

par

Marcel Rioux

Le relativisme culturel qui est devenu depuis quelques années une théorie en vogue chez plusieurs anthropologistes américains peut s'énoncer à peu près comme suit: d'après Herskovits qui s'est fait le champion de cette théorie, il faut distinguer entre les concepts d'absolu et d'universel culturels; on trouve, il est vrai, dans toutes les sociétés des types d'institutions universelles comme la famille et les systèmes de moralité, mais le contenu de ces traits universels est conditionné par l'expérience historico-culturelle d'une société donnée et peut être traité comme une fonction du système culturel global; il n'y a pas d'absolus, au sens de standards fixes qui n'admettent pas de variations; il n'y a que des universels abstraits et formels dont le contenu varie historiquement, c'est-à-dire varie en fonction des expériences de chaque société et du changement culturel auquel elle est soumise. Comme le dit Herskovits, "les jugements sont fondés sur l'expérience et l'expérience est interprétée par chaque individu en fonction de sa propre enculturation." (9) En bref, chaque culture doit être jugée en elle-même parce que ce sont ses prémisses qui déterminent la façon dont les individus qui en font partie appréhendent leur milieu physique et social. La conclusion que les relativistes tirent de leurs analyses empiriques des sociétés c'est que tout ensemble de coutumes et d'institutions envisagé comme façon de vivre est aussi valable qu'un autre. Comme l'a montré Hartung, (8) il y a dans le raisonnement des relativistes une sorte de non-sequitur. Si on mettait leur thèse en syllogisme on arriverait à ceci:

* Ce travail a été présenté au congrès général de l'ACFAS en novembre 1955. Nous le reproduirons ici tel quel.

Chaque culture diffère de toutes les autres,

Or il n'y a pas de critère interculturel qui nous permettent d'évaluer ces différences,

Par conséquent, tout ensemble de coutumes est aussi bon qu'un autre.

Hartung montre que la conclusion ne découle pas des prémisses car la seule conclusion qu'on peut valablement tirer des prémisses, du fait de la variation culturelle, c'est qu'un style de vie particulier n'est pas nécessaire pour que l'homme continue à vivre; la conclusion fondée sur l'observation, à savoir que la moralité est d'origine culturelle ne doit pas servir de tremplin à la conclusion que toute moralité est aussi valable l'une que l'autre. Darryl Forde va plus loin dans sa condamnation du relativisme culturel: "La position de certains ethnologues est devenue, en conséquence, celle du relativisme culturel. Ils confondaient, en effet, des jugements de valeur subjectifs avec les critères de la différenciation socio-culturelle. Ils en sont arrivés au point où des problèmes ethniques et politiques comme celui de savoir si les peuples occidentaux ont le droit de dominer et de déplacer les peuples primitifs ou d'influencer leur vie de façon quelconque, sont confondus avec le problème de savoir dans quelle mesure des structures sociales et culturelles données constituent sur la base de critères extrinsèques appropriés, des formes plus complexes, plus productives et plus viables que d'autres." (4)

Nous voudrions montrer dans cet essai comment certains anthropologistes en sont arrivés à formuler la théorie du relativisme culturel, la très grande part de vérité qu'elle contient et enfin, montrer que certains tenants du relativisme culturel prononcent des jugements de valeur sur les cultures qu'ils étudient.

A la question, les anthropologistes doivent-ils évaluer les cultures qu'ils étudient, certains, comme M. Ishida, professeur d'anthropologie culturelle à l'Université de Tokyo répondent: les anthropologistes n'ont pas à se demander ce que l'homme doit être: il leur suffit d'essayer de savoir ce qu'il est. Il semble bien que cette opinion soit sans appel. L'anthropologie n'est-elle pas, en effet, une science, c'est-à-dire une discipline qui, par définition, doit observer, comprendre, expliquer et prévoir les phénomènes dont elle s'occupe? Qu'y-a-t-il, en effet, de commun à toutes

les sciences? C'est d'être un système de concepts logiquement reliés, induits de l'expérience et de l'observation et d'où découlent des prévisions qu'on peut vérifier ou infirmer à l'aide d'autres expériences et d'autres observations. Il n'est jamais question de valeurs en science.

Et pourtant, depuis que les sciences dites sociales sont nées, on a toujours observé un certain flottement dans les opinions sur ce sujet. Les grands fondateurs de la sociologie, Comte, Spencer et Durkheim n'ont-ils pas voulu d'abord savoir pour ensuite prescrire? A notre époque n'attend-on pas justement de l'économiste que non seulement il dise aux gouvernants ce qui est mais encore ce qu'il faut faire. La question n'est peut-être pas aussi simple qu'elle apparaît de prime abord. Pour ne s'en tenir qu'à une seule science sociale, l'anthropologie, on peut voir que cette question comporte de multiples aspects et que, tout en voulant rester homme de science et en ne voulant pas usurper le rôle des morales traditionnelles, l'anthropologiste rencontre constamment sur son chemin le problème des valeurs. La notion de valeur pose à l'anthropologiste trois questions distinctes. Doit-il étudier les valeurs des sociétés qu'il observe? Doit-il classer, comparer et apprécier ces valeurs? Et finalement, comment les valeurs personnelles de l'anthropologiste influencent-elles sa démarche? Comment ces problèmes ont été résolus par les praticiens des sciences sociales, plus particulièrement ceux de l'époque moderne? Nous ne nous intéresserons ici qu'à l'une de ces questions: doit-on et peut-on évaluer les cultures?

Au XVIII^e siècle, au siècle des lumières, les philosophes sociaux croyaient au développement progressif de l'humanité. La connaissance de l'histoire et des civilisations passées les conduisait au XVIII^e siècle qui éclipsait tous les autres et qui marquait une nouvelle étape vers l'apogée de la race humaine. Emprisonné pour crimes politiques, Condorcet n'en écrivit pas moins dans sa cellule une "Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain." A la veille de la Révolution française, les Encyclopédistes croient au progrès indéfini de l'humanité. A Rousseau qui va à contre-courant de son siècle, les Allemands répondent par la théorie de la "Kultur" qu'ils opposent au concept de nature, stable et fixe; pour eux l'homme, par sa "Kultur" est toujours en voie de constant enrichissement. Comme le dit Bidney, pour les philosophes du XVIII^e siècle, l'objectif ultime de la

science de l'homme était d'en arriver à formuler une doctrine normative, morale et culturelle de l'homme, fondée sur des généralisations inductives concernant sa nature; cette science devait aussi prescrire les conditions idéales pour que l'humanité connaisse le bonheur et la vertu.

Au siècle suivant, deux facteurs vinrent modifier l'oeuvre des philosophes sociaux et changer leur perspective: la découverte de nombreuses pièces archéologiques et la publication des oeuvres de Darwin. Alors que les philosophes sociaux ne se préoccupaient guère des origines de l'humanité ni de la chronologie exacte de son développement, les découvertes archéologiques mirent ces questions à l'ordre du jour; au lieu de dates hypothétiques et d'origines incertaines, il devenait possible de tabler sur des faits irréfutables. La doctrine de l'évolution, proposée par Darwin, gagna ceux qui étudiaient les sociétés humaines. On entrevit alors qu'il serait possible de faire pour l'homme ce que Darwin avait fait pour le monde animal. On conçut donc le projet de découvrir les lois psychologiques qui expliquent l'histoire culturelle de l'humanité. Les premiers ethnologues et archéologues commencèrent d'étudier les vestiges des civilisations disparues et les peuples archaïques dans le but de formuler les lois de l'évolution de l'humanité, du développement comparé de ses arts, de ses systèmes sociaux, de ses coutumes et de ses religions. Darwin et Comte étaient leurs mentors. C'est la raison qui mesurait les progrès accomplis. Aux trois états d'évolution de Comte, théologie, métaphysique et science, l'ethnologue Frazer répondait par les trois stades: magie, religion et science. Les évolutionnistes du XIXe siècle postulaient l'unité psychique de l'humanité; placé dans un milieu physique, sensiblement le même partout, l'homme a connu un développement uniforme, graduel et progressif. Par uniforme on entendait que l'évolution de toutes les cultures est sensiblement la même partout et connaît des stades analogues et identiques; le développement était graduel, c'est-à-dire qu'il procédait par d'infimes modifications; enfin l'évolution conduisait à des formes culturelles de plus en plus élevées. Tel était en gros l'évolutionnisme des ethnologues de la fin du XIXe siècle.

Cette théorie fut vivement prise à partie au début de notre siècle par des anthropologistes qui devaient dominer la scène pendant toute la première partie du XXe siècle. Boas et son école américaine n'eurent

pas de mal à prouver que le développement des cultures n'est ni uniforme, ni graduel, ni progressif dans tous ses aspects; pour infirmer les théories évolutionnistes, on commença d'étudier la culture contemporaine des peuples archaïques. L'anthropologie changeait d'orientation. Au lieu d'être une discipline qui s'attache à ériger des mesures de progrès culturel valables pour toute l'humanité, elle devenait l'étude minutieuse de sociétés particulières. Sous l'influence de Durkheim, Radcliffe-Brown et Malinowski chaque société en vint à être considérée comme un tout fonctionnel, plus ou moins intégré. Ce nouvel objectif s'adaptait très bien au climat scientifique de l'époque qui ne prisait que les faits et les mensurations. L'anthropologie prit place aux Etats-Unis, en Angleterre parmi les sciences naturelles; les anthropologistes étaient considérés comme "tough-minded;" ils devenaient collègues des physiciens et des mathématiciens. Les mots d'évolution, de progrès, et de valeur furent bannis de leur vocabulaire. "Les faits sociaux sont des choses" devenait leur devise. Déjà, en 1907, le sociologue Sumner, déclarait: "les moeurs sont bonnes ou mauvaises selon qu'elles sont adaptées ou non aux conditions de vie et aux intérêts d'une époque et d'une société données." Petit à petit, les anthropologistes en vinrent à formuler la doctrine connue aujourd'hui sous le nom de relativisme culturel et que nous avons brièvement exposée au début de cet article.

On notera qu'en science comme en art, en anthropologie comme en physique, les différentes théories et les différentes écoles obéissent à ce qu'on a appelé un mouvement de pendule; dans chacune, il y a une part de réaction contre celle qui l'a précédée. C'est ainsi, par exemple, qu'au début du siècle, Boas et ses disciples ont violemment combattu l'évolutionnisme et qu'ils ont voulu étudier minutieusement des sociétés particulières pour ensuite induire des éléments qui seraient communs à toutes. L'école fonctionnaliste, qui jusqu'à un certain point procède de Boas, est allée plus loin et a voulu étudier les sociétés d'une façon dynamique, en élaborant une théorie adéquate pour expliquer le fonctionnement d'un tout socio-culturel. C'est ici qu'on peut parler d'une espèce de tournant et de la différenciation graduelle entre ethnologie et anthropologie culturelle. Avec Radcliffe-Brown et Malinowski, en Angleterre, une nouvelle école, celle du fonctionnalisme, s'est développée, qui avec les années, est devenue, en s'adjoignant d'autres points de vue complémentaires, l'anthropologie sociale et culturelle

moderne. Radcliffe-Brown fait cette distinction entre les deux points de vue: "la comparaison de phénomènes particuliers de la vie sociale peut se faire de points de vue très différents qui correspondent à la distinction qu'on fait communément en Angleterre maintenant entre l'ethnologie et l'anthropologie sociale. L'existence d'institutions, de coutumes ou de croyances semblables dans deux ou plusieurs sociétés peut, dans certaines circonstances, être interprétée par l'ethnologie comme l'effet d'un contact historique. Ce qu'on recherche est une espèce de reconstitution de l'histoire d'une société, d'un peuple ou d'une région. En sociologie comparative le but de la comparaison est différent; on a pour but d'explorer la variété des formes de la vie sociale pour y trouver une base pour l'étude théorique des phénomènes sociaux." (13) L'essence du fonctionnalisme est que tous les phénomènes sociaux sont d'abord envisagés en termes de leurs interrelations à l'intérieur d'un contexte donné. On voit donc que les écoles qui se sont succédées ont apporté un point de vue nouveau et que si, d'une part, les principes de l'une marquaient une avance sur la précédente, aucune d'elles, d'autre part, n'incluait l'étude de tous les phénomènes ou de tous les aspects de ces phénomènes. Les évolutionnistes du type de Condorcet cherchaient à établir l'évolution des sociétés et à formuler une doctrine normative de la culture; ils cherchaient, en somme, quelle était la meilleure culture. Les évolutionnistes qui les ont suivis ne se préoccupent guère de la doctrine normative mais cherchent à établir empiriquement les stades de l'évolution humaine. Avec Boas, plus de doctrine normative ni de schème d'évolution: il s'agit de connaître par le menu des sociétés contemporaines, de décrire leur histoire, sans trop se préoccuper de théorie culturelle et sociale. Avec les fonctionnalistes, on laisse de côté le point de vue historique; il s'agit de connaître comment une unité culturelle contemporaine fonctionne et de mettre au point une théorie qui explique ce fonctionnement. Il est évident que du point de vue scientifique, le dernier point de vue, s'il est plus restreint quant aux nombres de phénomènes considérés, est plus satisfaisant car il passe de l'observation et de la description des phénomènes à leur explication. Depuis Condorcet et les philosophes sociaux, les problèmes d'évaluation des cultures ne font plus partie des buts de l'ethnologie et de l'anthropologie. Il semble bien, cependant, que même si les anthropologistes ont systématiquement banni de leur vocabulaire les notions de valeur, d'autres concepts en sont venus à prendre la place des jugements de valeur; c'est ainsi

qu'à notre avis les concepts d'intégration, de culture "authentique" et "fausse" de Sapir, de culture "riche" et "maigre" de Redfield, et celui de "santé mentale" de Hallowell peuvent être considérés comme des jugements de valeur déguisés.

Pour bien comprendre le climat de pensée chez les anthropologistes américains, il faut d'abord, semble-t-il, examiner le climat général de pensée en Occident. Lovejoy, un spécialiste de l'histoire des idées et de la sociologie de la connaissance n'a pas eu de peine à démontrer que ce climat est saturé du rationalisme et du romantisme du XVIII^e siècle; du rationalisme, nous tenons nos idées libérales de tolérance, de libéralisme; du romantisme, nous avons gardé l'idée qu'il faut garder jalousement nos différences et nos idiosyncrasies. Bidney écrit: "Rétrospectivement, il apparaît que les anthropologistes américains ont continué de refléter l'attitude de leur démocratie. En libéraux et démocrates, ils ont magnifié les tendances de leur culture tout en professant avoir trouvé la raison de leur plus grande tolérance dans l'étude comparative des cultures primitives. Ils ont pris pour acquis la valeur des différences culturelles et leur compatibilité mutuelle." (2) Il faut bien noter aussi que les anthropologistes américains vivant dans une société où les préjugés ethniques contre les Nègres et les Juifs sont encore très vivaces se sont tout naturellement rangés dans la catégorie des libéraux démocrates qui combattent ces préjugés. Allport écrit: "Le fait qu'il existe une corrélation positive entre radicalisme et libéralisme d'une part et tolérance ethnique, d'autre part, donne beaucoup de poids au raisonnement des bigots (vraisemblablement des conservateurs en politique) qui déclarent que ce sont des radicaux qui croient à l'égalité des droits." (1) C'est d'ailleurs aux anthropologistes que les intellectuels libéraux s'adressent pour se munir d'arguments et de preuves contre la discrimination ethnique et raciale. Occupés pendant longtemps à combattre les fausses théories racistes, les anthropologistes auraient eu mauvaise grâce à afficher une théorie de supériorité culturelle après avoir victorieusement réfuté la thèse de la supériorité raciste.

Quoi qu'il en soit de la genèse des affirmations égalitaires et de la théorie du relativisme culturel que la plupart des anthropologistes américains professent, on peut se demander si la notion d'intégration telle qu'énoncée par Durkheim, développée par Malinowski et enrichie par les apports de nombreux

anthropologistes contemporains ne mène pas d'une part au relativisme culturel et si, d'autre part, elle n'est pas teintée elle-même de jugement préférentiel. Ce concept d'intégration suppose que chaque culture doit être jugée en elle-même, dans sa propre optique, il faut tout de suite noter que c'est en même temps l'une des conclusions du relativisme culturel. La notion d'intégration est avant tout fonctionnelle; quand on parle d'intégration, on ne met pas l'accent sur le contenu d'une culture, mais plutôt sur l'harmonie, sur l'agencement et le fonctionnement d'un ensemble de traits, de complexes et de schèmes culturels; quand on parle d'intégration culturelle, qu'il s'agisse d'harmonie et de compatibilité des modèles entre eux, des modèles et des schèmes réels de comportement, des personnalités et de la culture globale, il s'agit toujours d'adaptation; l'intégration est relationnelle. Il y a intégration quand les éléments d'un tout s'emboîtent bien les uns dans les autres et que le tout fonctionne sans heurt. Si, comme l'a bien vu Radcliffe-Brown, la fonction primordiale de tout trait culturel est d'assurer la continuité du système dont il fait partie, il est bien évident que l'on jugera un trait culturel non pas quant à son contenu mais quant aux relations qu'il entretient avec les autres traits culturels. (Les fonctionnalistes ont réagi en cela contre les premiers comparatistes qui détachaient de leur contexte socio-culturel les divers éléments pour les comparer entre eux.) Fonction et intégration sont deux concepts qui s'appellent l'un et l'autre et il en va ainsi en psychologie comme en anthropologie. Comme le dit Girod: "Le principe fondamental du gestaltisme lewinien est donc exactement le même sur le plan sociologique et sur le plan psychologique: dans un ensemble dynamique -- un ensemble dont les éléments sont interdépendants -- tout changement survenant dans une partie affecte l'ensemble et tout changement survenant dans l'ensemble affecte chaque partie." (5) Le concept d'intégration, d'autre part, se rapporte essentiellement à la fonction des éléments d'une culture donnée; Linton, par exemple, dit: "... l'adaptation mutuelle des éléments culturels s'appelle intégration. On peut distinguer l'aspect dynamique et statique de l'intégration. Par processus d'intégration, nous entendons le développement progressif d'une adaptation de plus en plus parfaite entre les divers éléments que comprend la culture totale; par degré d'intégration, nous nous demandons simplement dans quelle mesure cette adaptation est réalisée à un moment donné, mesure jusqu'où ces diverses adaptations se sont faites." (11) Une unité culturelle est donc jugée d'après le degré

d'intégration qu'elle présente; le concept d'intégration n'implique, d'autre part, aucune idée d'évolution. "... le concept de niveaux d'intégration ne présuppose aucune séquence évolutive dit Julian H. Steward. En biologie, le concept que les échelons de vie plus élémentaires ont des principes d'organisation différents de ceux des échelons supérieurs n'est en aucune façon lié à l'évolution de formes particulières de vie, comme les oiseaux, les mammifères ou les reptiles. C'est ainsi que le même concept appliqué à la culture n'est en rien lié aux séquences de développement de types culturels particuliers. L'évolution culturelle de Morgan, de Tylor et d'autres est une taxonomie de développement fondée sur des caractères concrets de la culture. Le concept de niveaux d'intégration socio-culturelle, au contraire, est un outil méthodologique pour analyser des cultures dont le degré de complexité varie..." (15)

On peut donc déduire de ces quelques citations qu'une culture est jugée non pas par ses éléments concrets, par son contenu, mais d'un point de vue dynamique, c'est-à-dire par le degré d'harmonie et de compatibilité que présente l'agencement des traits d'une unité culturelle. De plus, les anthropologistes, ayant étudié des sociétés dites primitives dont la culture est homogène et par conséquent plus facilement intégrée que celle dont les éléments culturels sont hétérogènes, ont eu tendance à prononcer des jugements de valeur sur ces cultures-là et sur les éléments qui perturbent cette intégration. Or, comme la plupart de ces unités culturelles, hautement homogènes et intégrées -- unités tribales pour la plupart -- viennent en contact avec la civilisation occidentale qui apporte des éléments dont l'emprunt désorganise ces cultures, les anthropologistes ont eu tendance à déprécier la culture occidentale et à évaluer hautement les cultures plus simples, mieux intégrées. Les notions de stabilité, d'adaptation, d'intégration ont eu tendance à devenir des termes d'évaluation pour l'anthropologiste qui, en principe, n'admet pas de jugements de valeur dans sa discipline. Lorsque Radcliffe-Brown parle d'intégration sociale, il prend pour acquis, dit-il que "la fonction de la culture envisagée comme un tout est d'unir les individus dans une structure sociale plus ou moins stable, c'est-à-dire dans des systèmes stables de groupes qui déterminent et règlent les relations de ces individus entre eux, qui leur procurent une adaptation externe à leur milieu physique ainsi qu'une adaptation interne entre les individus et les groupes, de sorte

cu'une vie sociale ordonnée devient possible..." (12) Même à l'intérieur d'un point de vue comparatif comme celui de Radcliffe-Brown -- n'appelle-t-il pas l'anthropologie sociale, sociologie comparative? -- ce ne sont jamais les caractères concrets des unités culturelles qui sont comparés mais leur structure sociale.

Cette comparaison donne lieu à des jugements qui ressemblent en tous points aux jugements de valeur; on n'évalue point le contenu concret des cultures mais leur fonctionnement. Sapir, par exemple, divise les cultures en cultures authentiques et en cultures fausses (spurious). N'est-ce point là un jugement de valeur au sujet de l'intégration de la société? "La culture authentique (genuine), dit Sapir, n'est pas nécessairement avancée ou retardataire; elle est, par inhérence, harmonieuse, bien balancée, satisfaisante. Elle est l'expression d'une attitude à la fois riche et variée mais, unifiée et logique, c'est une attitude vis-à-vis la vie, une attitude qui voit la signification de chaque élément de la civilisation par rapport à tous les autres. Idéalement, c'est une culture où tout a une résonance spirituelle, dans laquelle il n'y a pas de partie importante de son fonctionnement qui entraîne la sensation de frustration, d'effort antipathique ou mal dirigé." (14) On peut dire qu'en gros la théorie de Sapir met l'accent sur une espèce d'intégration subjective en profondeur; les mots d'attitude, de signification, de résonance spirituelle, de sensation, de frustration et d'effort montrent bien qu'une culture est dite authentique, d'après Sapir, si les individus qui la vivent s'y sentent à l'aise.

Redfield semble bien lui aussi porter certains jugements de valeur sur les sociétés qu'il étudie. C'est l'opinion d'Oscar Lewis: "Finalement, sous la dichotomie folk-urbain telle qu'employée par Redfield, se dissimule un système de jugements de valeur qui renferme la vieille notion de Rousseau: les peuples primitifs sont de nobles sauvages; comme corollaire, c'est la civilisation qui a amené la chute de l'homme." (10) Redfield parle de cultures "rich" et de cultures "thin" à peu près dans le même sens que Sapir.

Hallowell a récemment discuté d'une méthode pour évaluer les cultures dont le concept principal est celui de "santé mentale, qui se rapproche de ce que le psychologue Mower appelle, comportement "intégratif" et "non-intégratif;" il suggère deux lignes principales de recherches: (1) l'étude des systèmes de valeurs de

de différentes sociétés du point de vue de l'intégration et du fonctionnement de la personnalité globale à la lumière de ce que nous savons de l'hygiène mentale; (2) l'étude plus approfondie des aspects psychologiques de l'acculturation, particulièrement, des effets qui affectent la structure de la personnalité et les systèmes de valeur. (6) Encore ici, il s'agit d'intégration subjective. L'auteur, rapportant une étude d'acculturation qu'il a faite des Indiens Ojibwa écrit en conclusion: "... je pense que c'est absolument mauvais que plus de la moitié d'un groupe d'individus montrent des signes patents de désorganisation psychologique ..." (6) Encore une fois les éléments culturels concrets ne sont pas jugés en eux-mêmes mais par rapport aux individus.

Parmi les représentants français du relativisme culturel, il faut mentionner, un chercheur brillant, Claude Lévi-Strauss, l'un des meilleurs de sa génération. Dans la brochure qu'il a récemment publiée à l'UNESCO, "Race et Histoire," la théorie du relativisme culturel est poussée à ses limites extrêmes. Si, d'une part, Lévi-Strauss, a tout à fait raison de s'élever contre l'ethnocentrisme européen et occidental et de montrer que chaque culture actualise certaines potentialités de l'homme, il n'en reste pas moins que tout au long de sa brochure on décèle certains jugements de valeur et une curieuse contradiction. On se souvient de la série de brochures que l'UNESCO a publié sur le racisme après la dernière guerre. La conclusion générale qui se dégage de ces travaux est celle-ci: les races sont égales en droit sinon en fait et si certains groupes semblent retardataires par rapport à d'autres, ce n'est pas à leur équipement biologique que ce retard est imputable mais à leur culture; ces peuples auraient été défavorisés au cours de leur histoire et n'auraient pas eu la chance de se développer aussi rapidement que d'autres; mis dans les mêmes conditions historiques et idéologiques, ils auraient connu les mêmes développements que ceux qui nous paraissent plus avancés; c'est donc admettre qu'il y a des différences non pas entre les races mais entre les cultures. Lévi-Strauss l'admet aussi: "La question de la supériorité des cultures n'a pas de sens; cette supériorité en tout cas ne prouve rien; d'ailleurs, là où elle existe, elle vient du hasard ou de l'emprunt." (9a) C'est tout ce que nous soutenons ici. Nous ne voulons nullement déprécié, par exemple, nos ancêtres du néolithique et nous reconnaissons pleinement la portée de leur révolution. Mais la culture est cumulative ou elle ne l'est pas. Reconnaître

les apports, les créations de certaines cultures tout en soutenant que d'autres leur sont supérieures c'est faire état justement de la transmissibilité de la culture, c'est faire état des circonstances historiques, de la diffusion, du hasard. Il est probable que l'Homme de Chancelade et de Grimaldi étaient aussi bien équipés biologiquement que le Cro-magnon et qui, si la postérité et la culture de chacun sont aussi différentes, c'est à cause de facteurs extrinsèques aux individus.

Lévi-Strauss qui se garde, en principe, des jugements de valeurs ne se fait pas faute d'en prononcer quand il s'agit de cultures dites primitives; il justifie ainsi la définition de cet Américain qui disait: "an anthropologist is a person who respects every culture-pattern but his own." "Rien n'est plus frappant, dit-il, que ces repentirs qui conduisent de l'apogée du lavalloisien à la médiocrité moustérienne, des splendeurs aurignacienne et solutrienne à la rudesse du magdolénien, puis aux contrastes extrêmes offerts par la diversité du mésolithique." (9a) Malgré certaines divergences dans l'appréciation de ces cultures, un non-relativiste pourrait souscrire à ces jugements mais on a l'impression que Lévi-Strauss exagère nettement quand il déclare: "il ne serait nullement exagéré de saluer en eux (les Australiens aborigènes) non seulement les fondateurs de toute sociologie générale, mais encore les véritables introducteurs de la mesure dans les sciences sociales." (9a)

Plusieurs auteurs contemporains considèrent que le relativisme culturel conduit à une espèce de cul-de-sac, à un ethnocentrisme de série, comme le dit Bidney, et ils essaient d'en sortir. En combattant l'ethnocentrisme national, les anthropologistes tombent dans l'ethnocentrisme de série qui, selon Bidney, qualifie l'attitude de ceux qui envisagent chaque culture dans l'optique qui lui est particulière. S'il est de bonne méthode, d'une part, d'étudier les cultures en les analysant dans leur propre optique, ne faudrait-il pas d'autre part, pour les évaluer, trouver un système de notation objectif. Aussi longtemps que l'anthropologie en reste au stade descriptif, le pluralisme et le relativisme culturels peuvent suffire. Mais, selon Bidney, "... il est grand temps pour l'anthropologie de mûrir et pour les anthropologistes de montrer le respect qu'ils ont de la raison et de la science en coopérant avec les autres sciences pour chercher les normes pratiques, progressives et raisonnables qui seraient dignes d'être universellement reconnues à l'avenir."

(3) Firth, un anthropologiste anglais, rendant compte

des discussions qui ont suivi ces remarques écrit:
"Dirigés par Redfield, les participants ont élargi et
élucidé les propositions de Bidney, plutôt qu'ils ne
s'y sont opposés."

Le sociologue Hart, rendant compte du livre posthume de Marcel Mauss, "Anthropologie et Sociologie," écrit: "la seule façon de sortir de l'impasse du relativisme culturel où Boas a conduit les anthropologistes américains, c'est de se servir de quelque nouveau système de notation néo-évolutionniste où les différents systèmes sociaux ne sont pas envisagés comme des unités séparées qui illustrent la diversité culturelle mais comme des solutions locales à des problèmes et à des besoins sociaux universels ... les Français partent de l'axiome que les sociétés humaines sont fondamentalement semblables à travers le monde -- un axiome qui permet la comparaison et la science -- alors que les Américains se servent de l'axiome contraire: les cultures humaines sont incroyablement variées; ce qui conduit à l'esotisme, à l'anecdote et au particularisme sans fin." (7)

Un des concepts fondamentaux dont la définition joue un rôle important dans le problème qui nous occupe, c'est celui de nature humaine. Y a-t-il une nature humaine universelle et si oui, quelle est-elle? Les évolutionnistes du type Frazer rapportaient une grande partie de leurs observations à la nature humaine; comme explication des faits sociaux, la nature humaine servait de passe-partout. A partir de Boas, au début du siècle, la notion de nature humaine a disparu; on s'est aperçu qu'on ne l'avait pas définie. Lévi-Strauss écrit: "tout ce qui est universel chez l'homme relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité; tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier." (9a) La nature qu'il faut présupposer, ce n'est pas une nature déjà faite et que la culture modifierait en exerçant du dehors sur elle une causalité mais bien plutôt un ensemble de possibilités qui ne s'actualisent qu'au contact du socio-culturel. Chaque culture, comme l'a montré Sapir, inhibe certaines possibilités au détriment d'autres et fait varier les modalités de cette actualisation de la nature.

Kroeber, dans sa dernière publication, (9b) énonce les grandes lignes d'un programme d'études qui auraient pour but de trouver ce qu'il y a sous le nom de nature humaine. Il s'agirait d'abord, d'explorer

systématiquement ce qu'il appelle le périmètre des cultures historiques, c'est-à-dire d'analyser les expressions extrêmes des cultures; le raisonnement de Kroeber est le suivant: la culture humaine globale, envisagée d'un point de vue historique et comparatif doit de toute évidence coïncider avec la nature humaine d'où elle sort; et le périmètre de la culture étant par conséquent aussi le périmètre de la nature humaine, on pourrait partir de la rencontre de ces deux points pour s'interroger plus avant sur la nature humaine. Le périmètre de ces phénomènes culturels serait celui des potentialités de la nature humaine. Ensuite, on pourrait rechercher systématiquement chez les animaux des schèmes de comportement semblable ou qui laissent présager le comportement humain. Ainsi, on connaîtrait les deux côtés de la barrière pour juger résiduellement ce qu'est la nature humaine. Mais en attendant que cette enquête ait donné les résultats que nous souhaitons qu'elle donne, et de laquelle on pourrait partir pour trouver des valeurs qui seraient universelles parce qu'elles seraient nées de conditions universelles de la nature humaine, il serait bon, semble-t-il, d'exposer ses jugements de valeur plutôt que d'essayer de les cacher sous une objectivité trompeuse.

Il y aurait lieu d'examiner ici les critères de progrès proposés par Leslie White "énergie captée per capita par année," par Kroeber lui-même qui, en plus de celui proposé par White suggère l'abandon de la magie et de la superstition, par Northrop qui suggère qu'un "doit" ne pouvant jamais être déduit du "est" des phénomènes qui appartiennent au palier étudié, il faut changer d'ordre de phénomènes pour induire un "doit" d'un "est," qu'il faut remonter à la matière brute d'où les phénomènes sociaux-culturels tirent origine, la nature, pour s'interroger comment telle ou telle conceptualisation qu'on retrouve dans les différents systèmes culturels rendent compte des phénomènes qui servent de stimuli au système nerveux de l'homme.

Qu'il me soit permis de conclure sur l'idée de responsabilité; avec les moyens technologiques et économiques mis à la disposition des cultures, les responsabilités de chacune s'accroissent; si nous comprenons pourquoi un Sironio laisse mourir sa femme dans la jungle et si nous l'excusons souvent, nous ne pouvons excuser un banlieusard qui laisse mourir ses enfants de faim; on ne peut escompter voir apparaître la même norme morale dans les sociétés qui n'ont pas dépassé le stade de la survivance physique et dans celles où les conditions

technico-économiques sont très élevées. Une des raisons pour lesquelles les anthropologistes américains et canadiens sont si critiques envers leur propre société, c'est que, ayant en main tout ce qu'il faut pour promouvoir la culture humaine et plus particulièrement ses aspects intellectuels et artistiques, ces sociétés semblent s'enfoncer presque exclusivement sur la voie technique.

Musée de l'Homme,
Ottawa, Canada.

BIBLIOGRAPHIE

- (1) Allport, G.W., "The Nature of Prejudice," Cambridge, 1954, p. 432.
- (2) Bidney, David, "The Concept of Value in Modern Anthropology," in "Anthropology To-day," Chicago, 1953, p. 688.
- (3) Bidney, David, "Theoretical Anthropology", New York, 1953, p. 428.
- (4) Forde, Darryl, "Les Annales de l'Humanité," Diogène, no. 9, 1955, p. 14.
- (5) Girod, Roger, "Attitudes Collectives et Relations Humaines," Paris, 1953, p. 77.
- (6) Hallowell, I., in "Appraisal of Anthropology To-day," Chicago, 1953, p. 335.
- (7) Hart, C., Review of Mauss "Anthropologie et Sociologie," in "American Sociological Review," vol. 16, no. 3, 1953, p. 400.
- (8) Hartung, Frank, E., "Cultural Relativism and Moral Judgments" in "Philosophy of Science," vol. 21, no. 2, 1954, p. 118-126.
- (9) Herskovits, M.J., "Man and his Works," New York, 1948, p. 63.
- (9a) Lévi-Strauss, Claude, "Race et Histoire," UNESCO, Paris, 1952, passim.
- (9b) Kroeber, A.L., "On Human Nature," Southwestern Journal of Anthropology, vol. 11, no. 3, 1955, p. 195-204.
- (10) Lewis, Oscar, "Life in a Mexican Village:Tepoztlan Re-studied," Urbana, Illinois, 1951, p. 436.
- (11) Linton, Ralph, "The Study of Man," New York, 1936, p. 347-48.
- (12) Radcliffe-Brown, A.R., "The Present Position of Anthropological Studies," in "British Association for the Advancement of Science," Section H, 1931, p. 13.

- (13) Radcliffe-Brown, A.R., "The Comparative Method in Social Anthropology," Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. LXXXI, pts 1-2, 1951, p. 15.
- (14) Sapir, E., "Writings of Edward Sapir," Berkely, 1949, p. 315.
- (15) Steward, J.H., "Levels of Sociocultural Integration," Southwestern Journal of Anthropology, Winter 1951, p. 376-77.